**Herméneutique de l’objectivité II.**

**La tragédie de l’aristotélisme scolastique**

**Václav Umlauf**

**(Logo)**

**Praha 2022**

**HERMAION**

**adresa**

Les livres peuvent être achetés sur la librairie en ligne.

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

Copyright © 2022 Hermaion. Tous droits réservés.

Édition originale.

Imprimé sur du papier sans acide.

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

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

### Table des matières

[1. Le double concept de vérité et de l’intellect (Matrice I) 19](#_Toc160449069)

[1.1 Gigantomachie latine concernant la substance (Anicius Boethius) 21](#_Toc160449070)

[1.2 La vérité comme *rectitudo* (Anselme de Canterbury) 33](#_Toc160449071)

[1.3 La vérité comme *adaequatio* (Pierre Abélard) 44](#_Toc160449072)

[1.4 Création de l’existant objectif (Gilbertus Porretanus) 71](#_Toc160449073)

[1.5 Mythologie objective de substance (*Dialogus Ratii et Everardi*) 116](#_Toc160449074)

[1.6 Naissance du nominalisme moderne 128](#_Toc160449075)

[2. Émergence du premier averroïsme (Matrice II) 144](#_Toc160449076)

[2.1 Interprétation aristotélicienne De anima (John Blund) 156](#_Toc160449077)

[2.1.1 Émergence de l’intellect formel 160](#_Toc160449078)

[2.1.2 Interprétation aristotélicienne du diaphanum et de l’intentionnalité 167](#_Toc160449079)

[2.1.3 Querelle de l’école sicilienne et l’école de Tolède 187](#_Toc160449080)

[2.2 Commentaires anonymes sur *De anima* (1225–1230) 206](#_Toc160449081)

[2.2.1 Fondation du premier averroïsme (De anima et de potenciis eius) 210](#_Toc160449082)

[2.2.2 Éthos du premier averroïsme (De potentiis animae et obiectis) 235](#_Toc160449083)

[2.3 Aristotéliciens chrétiens et sophistes modernes (Guillaume d’Auvergne) 258](#_Toc160449084)

[2.3.1 Critique d’Aristote néoplatonicien 265](#_Toc160449085)

[2.3.2 Rejet de l’énonciation nominaliste 285](#_Toc160449086)

[2.3.3 Condamnation de l’hylémorphisme universel 304](#_Toc160449087)

[2.4 Synthèse du premier averroïsme (Albert le Grand) 318](#_Toc160449088)

[2.4.1 La double conception de la science et de l’âme 322](#_Toc160449089)

[2.4.2 Connaissance personnelle et intellect universel 350](#_Toc160449090)

[2.4.3 Albert et les modernistes 374](#_Toc160449091)

[2.5 Gigantomachie du premier et du deuxième averroïsme 420](#_Toc160449092)

[3. École du second averroïsme (Matrice III) 429](#_Toc160449093)

[3.1 Interprétation analytique des *Seconds Analytiques* (Robert Grosseteste) 445](#_Toc160449094)

[3.1.1 Naissance du Sophisme oxfordien 456](#_Toc160449095)

[3.1.2 L’individu et Dieu moderne 500](#_Toc160449096)

[3.1.3 Démonologie et logique moderne 524](#_Toc160449097)

[3.1.4 Métaphysique de l’être objectif 567](#_Toc160449098)

[3.2 Simulacre moderne de l’homme et du monde 588](#_Toc160449099)

[3.3 Nature objective de l’essence (Rufus de Cornouailles) 639](#_Toc160449100)

[3.3.1 Interprétation moderne des Seconds Analytiques 646](#_Toc160449101)

[3.3.2 Vérité comme assimilation et égalité modernes 703](#_Toc160449102)

[3.3.3. Origine de l’averroïsme officiel 749](#_Toc160449103)

[3.3.4 Fondement de l’être objectif 795](#_Toc160449104)

[3.4 Évolution de l’averroïsme académique (Robert Kilwardby) 827](#_Toc160449105)

[3.4.1 Interprétation objective des Seconds Analytiques 830](#_Toc160449106)

[3.4.2 Création de la science moderne 851](#_Toc160449107)

[3.4.3 Vérité de la substance objective 875](#_Toc160449108)

[3.5 Modernisation de l’avicennisme 895](#_Toc160449109)

[Abréviations 924](#_Toc160449110)

[Index locorum 926](#_Toc160449111)

[Index des matières et des noms 932](#_Toc160449112)

[Bibliographie 942](#_Toc160449113)

L’interprétation précédente reprit l’émergence de la métaphysique moderne. Elle suivit l’histoire d’importantes gigantomachies concernant la substance dans l’Antiquité tardive et la falsafa. La nature musicale de la vérité, menée par le datif archégétique (*dativus archegeticus*), s’est transformée d’abord en datif principal (*dativus principalis*) de la première philosophie, puis en datif métaphysique de la philosophie aristotélicienne (*dativus metaphysicus*). La parousie du datif archégétique se déroule en pleine présence d’*a/lètheia* qui est gardé par les Muses. La séméiotique apollinienne de la totalité de l’être (Héraclite, B 93) a été révélée aux premiers philosophes dans la vision directe qui relève des mystères anciens (ἐποπτεία). Les auteurs de tragédies grecques ont transmis leurs visions (θεωρία) à la communauté grecque douée de l’esprit politique. La vérité de la première philosophie est démontrée par une phrase d’Héraclite, que nous interprétons par l’herméneutique archaïque : « À ceux qui sont debout et éveillés (τοῖς ἐγρηγορόσιν), le monde se présente comme unifié et commun (ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι), c’est-à-dire en pleine présence du datif archétypique. Mais ceux qui restent dans les ténèbres, ils suivent la voie qui est propre aux êtres individuels (εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι, Héraclite, B 89). Socrate considérait la vérité apollinienne comme le bien le plus précieux, et non les arguments des sophistes. Le nouveau concept de vérité comme *veritas* métaphysique apparut après la tournure platonicienne de la pensée. Le tout de l’Être est devenu une idée individuelle subjectivement justifiée (OBJ I, ch. 1.1). La vérité en tant que justesse métaphysique constitue désormais l’essence de la pensée occidentale. L’idée créa la lumière artificielle de l’intellect qui éclaire la caverne obscure des troglodytes. Avant la lumière des idées, il n’y avait dans cette grotte mythologique que le feu incertain de technologie construite sur l’habileté manuelle. Dans la caverne platonicienne moderne, la lumière éternelle de l’intellect nouveau commençait à briller. Cette nouvelle lumière de l′intellect s’appuie sur l’exactitude des mathématiques. La métaphysique trouva un nouveau lieu de connaissance (*ortus scientiarum*). La vérité du monde a été déplacée vers le sujet éclairé. Le nouveau mythe assure l’appropriation métaphysique de la vérité comme justesse saisie subjectivement (τὸ ἀληθὲς, *verum*, OBJ I, ch. 1). La connexion de l’idée platonicienne à l’harmonie mathématique fonda un nouveau type des mystères académiques qui établirent une nouvelle vision du monde. L’âme des illuminés reconnaît le monde avant même que le sujet en question ne voie la lumière du monde réel. Un avantage technique incommensurable de l’idée est le fait qu’elle ramène les illuminés instantanément et partout au monde éclairé par la nouvelle forme d'intelligence qui lui est propre (*eís ídion*). Ces « idiots » modernes sont chez eux partout où ils construisent leur propre monde ; dans les derniers temps de l′anthropocène, c′est la Terre entière. L’origine de la connaissance archaïque était la vérité prophétique, rhapsodique et tragique présentée d’une manière musicale (*die Sage*).[[1]](#footnote-1) La révélation musicale de la vérité renvoie au début de l’historicité (*Geschichtlichkeit*) sur le mode de la vérité apollinienne et de son apparence (*a/lètheia*). La modernité menée par Platon s’est approprié la vérité d’une manière nouvelle (*Ereignis*). Le Socrate de Platon est passé de la grotte mythopoétique à l’idée la plus haute. Après la conquête du monde idéal, cet illuminé retourne dans le monde des techniciens, sous le déguisement du pédagogue académique. L’odyssée du sosie métaphysique de Socrate va jusqu’à l’idée du Bien ; il revient ensuite chez les troglodytes laborieux pour les instruire afin de construire le Nouvel Âge de la métaphysique. Cette histoire académique peu probable établit le mythe fondamental de la modernité. La métaphysique trouva le nouveau départ de la vérité par la mise sur un sujet de la vérité plutôt que dans l’intégralité de l’Être. L’appropriation subjective de la vérité créa l’apparence d’un monde commun propre aux matières académiques. L’introduction de la métaphysique entamait une nouvelle gigantomachie de la substance faite par la dispute qui concerne l’essence de la première science. Le datif métaphysique déterminé par l’idée mathématique platonicienne n’a pas la même conception de la vérité que le datif métaphysique déterminé par la substance réelle aristotélicienne.

L’herméneutique suit l’effet du datif archaïque qui est en œuvre dans la métaphysique. La première partie montre comment un nouveau sujet de connaissance émergea dans l’environnement de la métaphysique d’Avicenne ; Averroès la tenait pour un non-sens. Les modernistes se prennent pour individus objectifs qui voient le monde à travers une trajectoire de compréhension ontologique donnée subjectivement (*Vor-blickbahn,* OBJ I, ch. 1). Le sujet connaissant irradie le nouveau monde par lumière de son intellect. Ce monde, il est composé des substances isolées. Ainsi, les illuminés académiques reviennent toujours à ce qui est idéalement et substantiellement propre à leur métaphysique (*eís ídion*). L’aveuglement idéal à l’égard de l’unité originelle du cosmos établit la nouvelle époque de l’éducation occidentale. Depuis Platon, elle est dirigée par les « idiots » d’Héraclite et les « bicéphales » de Parménide. Selon Parménide, le chemin des hommes à deux têtes va et vient de manière subjective, c’est-à-dire chaotique (παλίντροπός ἐστι κέλευθος, B 6.9). Après le déclin de Delphes et des mystères divins, la vision de l’Être accordée musicalement cessa de façonner l’histoire de la pensée. Le mythe de la caverne platonicienne ouvre l’ère moderne dans le dialogue *La République*. La sortie du Socrate platonicien de la caverne des modernistes et son retour ont créé un mensonge pédagogique et mythopoétique qui reste fondamental de l’éducation occidentale depuis lors. Le mensonge pieux, mais pédagogiquement nécessaire suivit les *Métamorphoses* d’Ovide (*pia mendacia*, *Metam*. 9.711). La reine transforma la fille nouvellement née en garçon, Platon transforma le dernier philosophe archaïque en premier moderniste. Le simulacre de Socrate en tant qu′un premier illuminé académique et métaphysique, remplaça le véritable adyton de Delphes ainsi que le message apollinien et pythique adressé au véritable Socrate. Le conte de fées philosophique fournit le mythe fondateur de la métaphysique à travers la conception idéale de la vérité comme *veritas*. L’héritage du pseudo-Socrate enfermé dans le panthéon métaphysique se maintient en vie grâce aux innombrables gardiens de la vérité académique et de l’éducation (OBJ I, ch. 1.1). La castration métaphysique de Socrate au sein de la comédie divine lui assure une renommée immortelle auprès des modernistes et une reconnaissance académique éternelle. Le simulacre de Socrate déguisé en métaphysicien donna naissance à l’époque de l’abandon de l’Être (*Seinsverlassenheit*) décrit par Heidegger. Les techniciens modernes du pouvoir sont guidés par le simulacre subjectif de la vérité. Les gardiens des libertés académiques remplacèrent la cité démocratique qui naquit après la victoire dans les guerres médiques par la tyrannie moderne. Socrate donna sa vie sur l’agora athénienne pour la véritable communauté d’aristocrates de la politique, pour convaincre ses concitoyens de la valeur divine de la sagesse archaïque. Après sa mort et après la disparition des tragédiens grecs, les Muses ont mis en scène la nouvelle tragédie de l’Occident. Le datif archégétique des mystères (*dativus archegeticus*) et, plus tard, le datif principal de la première philosophie (*dativus principalis*) sont devenus la contre-vérité de la mythologie platonicienne qui fonda la modernité. Sous cette forme cachée, ils continuent à travailler dans l’historicité apollinienne de la pensée occidentale. Le nouveau logos a été employé sous la forme du datif métaphysique. La transformation de la vérité introduite par la déesse Apate créa une nouvelle correspondance, désormais métaphysique, entre la substance isolée et l’intellect éclairé. La nouvelle version de la première philosophie est donnée à partir du datif métaphysique établi par Aristote. L’historialité (*Geschichte*) de la métaphysique commence par le déplacement du phénomène originel de l’historicité (*Geschichtlichkeit*) fondée en vertu de la vérité musicale et tragique. Après l’époque des auteurs de tragédies, la comédie d’Aristophane et l’ironie des dialogues platoniciens voyaient le jour. L’héritage des sages philosophes continue néanmoins d’exister parce que l’histoire de la pensée philosophique existe dans sa clairière originelle de vérité et de non-vérité (*Lichtung*). Les sages suivent l’effet originel de l’historicité par la recherche socratique de la vérité faite dans le cadre de la *scholè* originelle. Ces personnalités, au cours des siècles, forment ensemble la koinonia héraclitéenne du monde commun évoqué plus haut. Ce monde est construit par la séméiotique apollinienne et il offre le sens non dissimulé de l’historicité qui concerne la sagesse divine. Alors, l’herméneutique digne de ce nom est dirigée par Dieu Apollon et la déesse Athéna. Les deux puissances divines ont été impliquées dans la figure musicale de la vérité lors de la dispute finale victorieuse avec les Érinyes dans l’agora athénienne, qu’Eschyle transmet dans son drame des *Euménides* (Umlauf 2008). Mais la lutte des sages pour établir la figure musicale et tragique de la vérité n’a pas réconcilié pour le moment donné les Furies devenues subjectivement folles de manière aussi efficace qu’Eschyle réussit à le faire à la fin de son drame.

La pensée des philosophes modernes, qui ont suivi le simulacre de la sagesse socratique, est passée à la période de la divine comédie appelée « métaphysique ». La réflection de la modernité abandonna la manière originale dont l’intégralité de l’Être est donnée pour la pensée amicale (*Andenken* de Heidegger) faite par les sages mortels. La métaphysique, en tant que première philosophie, s’est séparée de la forme précédente de la première philosophie, qui pour toujours soutient la forme musicale de la vérité. Le mouvement de la vérité sur le mode de l’abandon de l’Être (*Seinsverlassenheit*) et de l’erreur de l’époque concernant la pensée (*Irre*) ; le sujet humain qui peut le garantir tout seul. Après le sacrifice de Socrate en tant que nouvelle Iphigénie, une nouvelle ère de la guerre de Troie commença, qui se déroule maintenant sous une forme numérique. La métaphysique nihiliste fondée sur les bases de données et sur les indexes scientifiques, a presque entièrement pillé la forme originale de la sagesse philosophique. La mort de Socrate qui était le plus sage des hommes envoya les déesses de la Vengeance avec l’éducation académique pour sévir dans la philosophie et dans la communauté politique. Ces Furies font tourner la pensée nihiliste jusqu’à aujourd’hui. La gigantomachie philosophique concernant la substance représente l’événement fondamental de la nouvelle Guerre de Troie menée par les universitaires sur le plan mondial. La victoire de la métaphysique objective entraîna la chute de la métaphysique fondée par Aristote. Cela mit fin à l’impact direct de la première substance dans la pensée philosophique. La modernité a suspendu le statut hyparchique de la première substance réelle pour la pensée véritable en envoyant la première substance au Léthé. La conception objective de la métaphysique dans l’Antiquité tardive et dans la falsafa suspendit la validité du datif métaphysique. Le projet de la *quidditas* aristotélicienne (τό τί ἦν εἶναι) s’est donc obscurci (OBJ, ch. 1.1). L’introduction de la vérité comme *veritas* s’est faite sur le mode de la nécessité logique, et nullement métaphysique. Ce nouveau type d’abstraction mit en œuvre l’époque de l’oubli total de l’Être (*Seinsvergessenheit*). Le refoulement de la sagesse tragique s’effectue sur le mode destructeur provenant du mécanisme inconscient freudien nommé « *Verkehrung ins Gegenteil* » (OBJ I, ch. 1.2). À l’époque de la métaphysique, la guerre de Troie des philosophes concernant la présence non dissimulée de l’Être (*alètheia*) a radicalement changé. Le bastion de la première philosophie ayant été pillé, la bataille est livrée pour assurer la connaissance objective de la substance. Les événements de la lutte troyenne pour la substance sont passés dans *Wirkungsgeschichte* du nihilisme philosophique contemporain.

À l’époque contemporaine de perplexités intellectuelles, le terme « métaphysique » est devenu un synonyme pour tout ce qui est inutile, spéculatif et d’une certaine manière intellectuellement bizarre. La figure originelle de la vérité aristotélicienne en tant que correspondance entre la réalité et l’intellect est devenue une histoire pleinement objective sur le mode de la vérité en tant que déconstruction (« *post-truths* »). Un tel miracle métaphysique est produit par une nouvelle version du *scholè* académique post-socratique. La manne et le nectar divins parviennent aux gardiens académiques de la vérité par le biais d’un système de points qui indexe mondialement la vérité basée sur les performances techniques des sciences objectives. Les gardiens académiques contemporains de la connaissance objective nourrissent un pour cent des oligarques néolibéraux pour satisfaire leur style de vie olympien. Cet un pour cent des illuminés au pouvoir garde le mystère séculaire de l’économie nihiliste qui fait tourner les dettes virtuelles. Le savoir postmoderne, et donc le pouvoir manié de la même manière, est fondé sur le nihilisme provenant de l’illusion métaphysique. Mais aujourd’hui, en termes réels, la moitié de la richesse accumulée par les hommes sur la Terre appartient à cet un pour cent de la classe dirigeante. En résumé, l’époque tragicomique de la gigantomachie moderne concerne la substance particulière du troisième type appelée « capital » (OBJ III, ch. 5.1.3). L’herméneutique de la première partie analyse cette tragicomédie du capital à travers la sémantique apollinienne donnée dans la notion d’Aristote de stupidité intellectuelle ou d’« ignorance » (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6). L’effet de la séméiotique apollinienne à l’époque de métaphysique est donné par le fait que chaque tournant de la pensée évoque en secret le commencement originel de l’Être et de la pensée. L’ignorance guidée par les Furies se déroule sur le mode du *modus ponens* objectif parce que les déesses de la Vengeance accomplissent la tâche assignée par les Muses apolliniennes. La comédie divine menée par les Muses ambiguës, souveraines apolliniennes de la vérité et du mensonge, s’est transformée en une tragicomédie de l’objectivité maîtrisée par les Furies objectivement non existantes. *Ex nihilo nihil fit*. La séméiotique cachée des Muses est donnée par le musée objectif, tandis que les Furies postmodernes dirigent les camps d’extermination et de travaux forcés, les guerres par procuration et les autres bestialités de l’époque coloniale et impériale actuelle. La modernité a créé une forme objective de nihilisme métaphysique. Nietzsche est l’un des grands esprits qui ont ébranlé l’*Arbor Porphyriana* postmoderne.[[2]](#footnote-2) Après la mort de Dieu moderne dans la philosophie de Nietzsche, la tragicomédie des simulacres virtuels de toutes sortes de pensées est devenue la nouvelle religion de l’Occident. La vision mythologique du monde a été démasquée dans la partie précédente de l’interprétation comme l’erreur fondamentale de la pensée occidentale sur le mode de *Irrtum* de Heidegger. Le déplacement de la figure tragique de la vérité et, finalement, de la métaphysique en tant que telle, le nihilisme contemporain arrivait qui produit un effet mondial. Ce nihilisme représente le dernier cri de la triade herméneutique de l’historicité (*Geschichtlichkeit*), de l’historialité (*Geschichte*) et de l’histoire (*Historie*).

La partie précédente montre que la détermination objective de l’étant dans la falsafa porte en elle-même un caractère principalement conflictuel et dichotomique révélé au cours des gigantomachies en question. L’interprétation de la divine comédie métaphysique portait sur les transformations de l’œuvre *Catégories* dans l’enseignement des interprètes néoplatoniciens entre le IIIe et le VIIe siècle. Ces disciples de Porphyre inventèrent une nouvelle métaphysique pleine de substances du troisième genre pour faire un compromis entre les déterminations catégorielles et transcendantales de la substance. Les néoplatoniciens de l’école de Plotin ont modifié la conception de la substance, du corps, du temps et de l’espace. La première figure de l’objectivité est apparue à travers les projets de la métaphysique dans la falsafa persane. La gigantomachie entre Avicenne et Averroès détermina le destin de la métaphysique dans l’Occident latin. La première partie de l’archéologie de l’objectivité a montré la manière dont la gigantomachie de la substance s’est déroulée dans l’École de sagesse de Bagdad (*Bajt al-Hikma*) jusqu’au déclin de la falsafa. Au début du 13e siècle, la fin de l’ère classique de la comédie divine survient, laissant la place à la tragicomédie objective de la métaphysique occidentale. La période métaphysique la plus importante de l’Occident s’est déroulée du 10e siècle jusqu′à la mort d’Averroès (†1198). La bataille concernant la substance a été gagnée par des modernistes imprudents, tels qu’Avicenne. Les théologiens qui protégeaient les traditions tribales et le corpus scriptural émergent du Coran ont excommunié l’école des premiers modernistes occidentaux. Malheureusement, ils ont également détruit les aristotéliciens critiques, comme Averroès. En suivant le mode tragique de la comédie divine, les penseurs du *kalām* abolirent la falsafa, et avec elle, la vraie branche aristotélicienne (OBJ I, ch. 2.3.3). La dispute entre les platoniciens et les aristotéliciens concernait la mort de Dieu moderne dans la philosophie occidentale. Cette dispute sur la conception de la vérité dans l’École de sagesse de Bagdad initia le nihilisme contemporain de la pensée occidentale fait sur le mode du « commencement » (*Beginn*) de Heidegger. La nouvelle époque de l’oubli de l’être (*Seinsvergessenheit*) divise l’Europe en deux civilisations différentes. L’Orient islamique et l’Occident latin d’aujourd’hui sont reliés sous la direction des Furies de manière tragique, c’est-à-dire uniquement par une vision technique et économique du monde réalisée sur le mode de *veritas* objective. La connaissance objective est intéressante ; les choses et les phénomènes observés dans l’avicennisme ont besoin, pour leur propre existence, d’une raison supplémentaire donnée subjectivement. Les choses existent en elles-mêmes et pour elles-mêmes ; en plus, elles acquièrent une nouvelle forme d’être objectif, étant prises par l’intuition objective. La réalité étudiée reçoit une raison métaphysique d’exister, que Leibniz formule explicitement dans le théorème de la raison suffisante (*ratio sufficiens*, ch. 3.5). Le dédoublement de la réalité par rapport à son image objectivée produisit un nouveau type de l’existant, nommé *tertium ens*. La métaphysique classique est fondée sur le fondement aristotélicien de la première science et sur le principe du tiers exclu. Une telle métaphysique ne peut pas faire une justification objective des choses réellement existantes. Les choses existent singulièrement et effectivement dans la réalité et leur connaissance est donnée universellement et potentiellement dans l’intellect. L’intellect humain n’existe que dans le corps, parce qu’il est une faculté de l’âme, et c’est la forme immatérielle de la personne physiquement existante. Selon Aristote, aucune chose du troisième type ne peut exister entre ces deux conditions fondamentales de l’être (substance première externe contre substance première reconnue). Une telle entité ne posséderait aucune possibilité d’être. Seule la substance réelle existe : les corps physiques, les êtres vivants, les humains mortels connaissant à l’aide des sens, les intelligences cosmiques immortelles et le Moteur immobile. Les choses réelles existent réellement et leur existence détermine catégoriquement la connaissance scientifique dans l’âme. La signification du monde dans la pensée ne représente qu’un accident par rapport aux choses réellement existantes. La connaissance est directement liée à la chose réelle par un effet causal porté sur les sens humains et sur l’intellect humain. Les entités du troisième type n’ont pas de support réel. Ce sujet mythique a été créé par les académiciens vivant dans la caverne platonicienne. Ces légendes racontées par les gardiens de la vérité néoplatonicienne sont sophistiquées, attrayantes, instructives et belles. Tout comme à l’époque où Socrate parlait d’efficacité politique et d’éducation, il existe aujourd’hui une raison réelle et objective pour laquelle il est nécessaire de bien payer les poètes, les sophistes, les orateurs et les éducateurs de la jeunesse, comme l’était Protagoras. Mais du point de vue métaphysique basé sur la substance première aristotélicienne, ces histoires mythologiques sur les substances objectives sont fausses.

Le domaine du *tertium ens* objectivement déterminé ne retient pas le lien causal à la réalité. Par conséquent, la connaissance moderne ne peut pas être fondée sur la vérité aristotélicienne en tant que correspondance entre la réalité et la connaissance. La *quidditas* aristotélicienne naît dans l’esprit par l’action du datif métaphysique. Au cours des batailles philosophiques les plus importantes sur la substance au 13e siècle, les aristotéliciens classiques ont refusé de donner aux choses une raison suffisante d’exister. La métaphysique scolastique de l’école du premier averroïsme critiquait fondamentalement les doubles modernes de la réalité. Toute raison d’être objectivement valable peut être rattachée aux choses qui existent dans le monde *per se*, *simpliciter* et *absolute*. Selon l’aristotélisme classique, seul un fou complet peut faire une telle bêtise. Les connaisseurs d’Aristote rappelaient et rappellent encore aux contemporains la célèbre phrase de la *Physique* sur le ridicule de ceux qui voulaient prouver l’existence du monde réel des premières substances (*Phys*. 193a3). Les scientifiques critiques étudient le monde réel et ils se veulent être métaphysiquement sages. Par conséquent, l’herméneutique ne peut pas adopter les préjugés et les erreurs du néoplatonisme et de la falsafa moderniste. Ils ont provoqué l’émergence de l’objectivité et l’ont ensuite incorporée dans la rationalité moderne sous la forme de la *via Modernorum* et de *metaphysica generalis*. L’objectivité instituée autoritairement introduisit une nouvelle connaissance du monde, de Dieu et de l’homme. Le sujet cartésien moderne, qui trouve son origine chez Avicenne, trouve en lui-même le fondement de son existence.

Les chapitres suivants du deuxième et du troisième tome examinent les figures médiévales de cette gigantomachie. La forme originelle de l’objectivité dans chaque figure examinée de la métaphysique, nous l’appelons par le terme de « matrice ». Le terme latin « *matrix* » définit dans la doctrine des néoplatoniciens et des gnostiques valentiniens les effets du commencement caché dans sa nature originelle qui est donnée dans le quatuor pythagoricien (*Bythos et Sige, Nus et Veritas*).[[3]](#footnote-3) Les gnostiques ont vécu au début du christianisme et ont assisté au déclin des anciens mystères. Ils ont créé la parodie moderne des mystères originaux. Ces techniciens du simulacre divin savaient bien que le commencement archaïque existe et travaille en secret, y compris à leur époque d’esprits confus. Malheureusement, ils ont préféré la poésie subjective à la vérité divine. Les matrices montrent le chemin caché par lequel le phénomène de l’objectivité traversa la gigantomachie de la substance faite dans l’Antiquité tardive et dans la falsafa pour entrer dans l’historialité (*Geschichte*) de la philosophie, de la théologie et de la science scolastiques. L’objectivité représente une forme métaphysique de la gnose moderne, créée par des « hommes divins » tels que Jamblique et des illuminés modernes tels que Simplicius sur la base du néoplatonisme de Plotin et Porphyre. Cette lutte pour la vérité et la fausseté mythopoétique de la substance a été entamée dans la falsafa. Avicenne et Averroès ont développé l’héritage de la métaphysique d’Alfarabi. Alfarabi réconcilia la substance d’Aristote et l’idée de Platon pour la première fois en Occident. La scolastique latine reprit la compréhension de l’être que contiennent ces deux projets fondamentaux de la falsafa. La première gigantomachie a eu lieu dans les écoles du néoplatonisme. La transformation de l’aristotélisme en falsafa a été accomplie dans la scolastique primitive et tardive. C’est ainsi que s’est formée la figure objective de la pensée dans l’Occident latin. Après l’interprétation archéologique de l’Antiquité tardive et de la falsafa, il est nécessaire d’étudier les transformations de la substance dans l’Occident latin jusqu’au XIVe siècle. La deuxième et troisième partie de l’étude examine six matrices de base qui accomplissent la révélation de l’objectivité dans la scolastique. Ces époques de la pensée gnostique moderne correspondent aux six jours de la création mythologique du monde objectif (*hexaemereon*).

* La première matrice montre le conflit entre le concept aristotélicien (Abélard) et le concept néoplatonicien de la vérité (Anselme) dans l’Occident latin. Grâce à une fausse synthèse des deux écoles, la première vision du monde sur le mode de l’objectivité a vu le jour (Gilbertus Porretanus). Cette vision du monde a été développée dans les écoles des porrétans influencées par Avicenne (*Nominales*).
* La deuxième matrice suit les transformations de la scolastique dans les années 1220–50. La gigantomachie de la substance transmise par falsafa passe par une relation conflictuelle avec la métaphysique d’Averroès qui, à cette époque, est arrivée dans l’Occident latin. L’école du « premier averroïsme » l’a prise comme point de départ de la pensée. L’école du « second averroïsme » la rejeta et elle reprit le projet métaphysique d’Avicenne.
* La troisième matrice interprète la révélation du *tertium ens* dans les commentaires latins de l’écrit d’Aristote *De anima* en 1250–77. La partie intellectuelle de l’âme fonctionne comme une nouvelle substance et elle est créée par un ensemble de formes et de matières objectives (Rufus, Bonaventure, Pecham). Ce point de vue est rejeté par tous les aristotéliciens de l’école du premier averroïsme (Albert, Bacon, Thomas d′Aquin). La controverse de l’averroïsme latin donna une base ontothéologique au nouveau étant, puisqu’elle fonde un *tertium ens* de manière absolue qui est mise directement dans l’intellect divin.
* La quatrième matrice décrit la codification autoritaire et théologique de la nouvelle vision du monde. Elle a été réalisée par la condamnation de l’aristotélisme par Paris et Oxford en mars 1277. Le nouveau *tertium ens* devint une partie de l’être divin et obtint une légitimité théologique grâce à la volonté du démiurge moderne (Bonaventura, Olivi). Siger de Brabant, le plus grand connaisseur d’Averroès, arrêta le progrès de l’objectivité à l’Université de Paris pendant une dizaine d’années. Sa dispute avec Thomas d’Aquin sur le caractère hypostasié de l’intellect montre la manière dont l’objectivité quitta la phase de dissimulation historique (*Anfang*) et commença à former ouvertement l’histoire de l’Occident (*Beginn*).
* La cinquième matrice montre la fondation de « ens » objectif par le deuxième début de la métaphysique (Henri de Gand, Duns Scotus). Le concept de l’objectivité reçut une détermination catégorielle dans les années 1280–90. Cette métaphysique contredit le sens originel de l’écriture *Catégories*. L’objectivité dans le concept de Duns Scotus est devenue une catégorie de la pensée et elle reçut une validité métaphysique dans le contexte de *veritas* nouvellement formée. Le dernier représentant de l’aristotélisme critique classique est William Ockham. Après son exil académique d’Oxford, la dominance de métaphysique postmoderne comme oubli objectif de la substance première (*Seinsvergessenheit*) a été instituée.
* La sixième matrice montre les conséquences de la dispute entre le premier et le second averroïsme dans le domaine de l’éthique et des théories politiques. Au début du XIVe siècle, l’Occident est entré dans l’ère de la forme postmoderne de l’objectivité, qui représente la forme nihiliste de la métaphysique. L’être objectif a perdu son caractère problématique antérieur et est devenu un objet de pensée reconnu. La conclusion de cet ouvrage résume la définition de la personne et de son simulacre objectif. Celui-ci donna naissance à la figure tragicomique de l’humanisme occidental fait à partir du complexe d’Œdipe objectif.

Résumons brièvement l’ensemble de la procédure de l’archéologie de l’objectivité. L’exégèse examine la substance platonicienne et aristotélicienne dans sa formation historique. La non-dissimulation archaïque (*alètheia*) apparaît clairement à l’aide de six matrices. Elles décrivent les configurations du *tertium ens* objectif prises aux moments principaux quand le sens de l’être est révélé d’une nouvelle manière. Cette création mythologique du monde objectif en six jours donne une image globale de la stupidité métaphysique concernant la raison objective (« *Irre* »). Le déroulement de la guerre de Troie objective menée par académiciens est présenté comme une figure métaphysique de la triade herméneutique de l’historicité, de l’historialité et de l’histoire. Après la victoire de Modernorum au début du 14e siècle, une époque de dogmatisme et de banalisation de l’objectivité s’est produite. La guerre de Troie a été gagnée, l’aristotélisme classique a été pillé et le partage mondial du butin donné objectivement a commencé. Dans la figure d’une ontologie unitaire depuis Suárez, la métaphysique a achevé l’historicité originelle de l’objectivité. L’objectivité est devenue un fait positif de la pensée ; la métaphysique s’est transformée en ontologie ; l’étant du troisième type reçut le logos global et nihiliste. La métaphysique a envoyé la pensée du premier et du second averroïsme dans Léthé conçu par le mécanisme protecteur freudien de « l’inversion dans le contraire » (*Verkehrung ins Gegenteil*). La querelle sur le « averroïsme » est devenue un instrument philosophique, autoritaire et idéologique qui réalisa une *damnatio memoriae* des écoles de l’aristotélisme classique et moderne. Les péripéties de la controverse sur l’averroïsme et la double conception de la vérité peuvent être retracées jusqu’au XVIe siècle, ce qui ne fait pas l’objectif de ce travail.

L’archéologie herméneutique sépare principalement la voie scolastique du modernisme, établie dans la seconde moitié du XIIIe siècle, du postmodernisme et de l’époque contemporaine du nihilisme métaphysique, inaugurée par Friedrich Nietzsche. Nous n’examinerons plus la figure postmoderne et nihiliste de l’objectivité. Nous mentionnerons les deux formes ad hoc, lorsque leur figure a été déterminée par la modernité scolastique. Nous trouvons la figure postmoderne de l’objectivité dans sa *veritas* dans l’œuvre de René Descartes et de ses disciples. Ces auteurs ont achevé de faire passer l’objectivité de la certitude originelle cachée en Dieu moderne à la certitude évidente établie par le sujet pensant. La vérité de l’objectivité est garantie par le *cogito* et son investigation de lui-même et du monde, faits sur le mode de l’évidence réflexive. Cette forme d’objectivité a été suivie par les mathématiques objectives (Leibniz), qui ont été complétées par le projet critique de l’objectivité transcendantale (Kant). Viennent ensuite l’arrivée de l’objectivité comme mouvement historique de l’esprit (Hegel) et la destruction de l’objectivité, qui est donnée dans l’idéalisme allemand (Nietzsche). La philosophie de Marx ne voit plus l’objectivité dans la philosophie, mais dans l’économie. Marx diagnostique exactement la tragicomédie de l’idéalisme allemand, qu’il caractérise comme une vision idéologique du monde. Le nihilisme métaphysique actuel réduit l’objectivité à des jeux de langage (*language games*) et au mouvement de la différence des structures fondatrices d’un sens donné arbitrairement (Derrida, Rorty). La vision idéologique du monde dans le nihilisme global contemporain est initiée par le groupe néolibéral des banksters et des illuminés de toutes sortes. Ils ont presque entièrement acheté la politique et la pensée académique de l’Occident par le biais de la dette virtuelle et de l’argent produit *ex nihilo*. Après les six jours de création du nihilisme objectif, un pour cent de troglodytes béats sous la direction des Furies peuvent enfin se rendre dans les champs élyséens pour parfaire leurs dominations virtuelles. Après la création du monde en six jours, Yahvé s’est également reposé le septième jour. Mais contrairement aux esclavagistes mondiaux d’aujourd’hui, il proclama le sabbat pour tous les hommes.

La figure de l’objectivité d’aujourd’hui est donnée principalement dans l’économie planétaire dominante, qui est subordonnée à la raison instrumentale en tant que dernier rejeton de l’époque du postmodernisme. La crise de l’objectivité donnée par la figure nihiliste de la raison a été attestée par les deux Guerres mondiales, les diverses critiques de la rationalité instrumentale soulevées au XXe siècle, la crise actuelle de la science et l’effort contemporain pour déconstruire tout sens ancré dans la métaphysique et même dans le logocentrisme. À l’époque nihiliste, l’objectivité atteint une phase critique lorsqu’elle détermine le destin de la planète à l’époque désignée à juste titre par le terme « anthropocène ». La trilogie d’Eschyle intitulée *L’Orestie* raconte le moment où le victorieux Agamemnon, rentrant chez lui après la guerre de Troie, est tué par sa femme Clytemnestre et son amant Aigisthus. L’objectivité tyrannique et irrationnelle est déjà morte, ce qui est une bonne chose en soi. Malheureusement, il n’y a pas assez de citoyens du monde pour organiser le procès à l’Aréopage d’une manière aussi sage, pour envoyer les déesses de la Vengeance académique sous leur forme subjective dans l’au-delà, en tant que puissances rituellement satisfaites (*Les Euménides*). L’herméneutique archaïque suit la voie originelle de la sagesse philosophique. Ces puissances démoniaques, liées aux tyrans contemporains, sont dignes aujourd’hui de leur temple et leur culte dans l’Attique philosophique, car elles sont dangereuses à l’échelle mondiale. À l’époque du sophisme et de l’erreur objective, l’herméneutique critique doit clarifier la question de la vérité originelle et du sens de l’objectivité.

# 1. Le double concept de vérité et de l’intellect (Matrice I)

La triade historicité, historialité et histoire prit un nouveau sens après *épochê* faite par Averroès. Sa destruction du néoplatonisme n’est comparable en termes d’effets qu’à la transformation donnée par la vision objective du monde provenant d’Avicenne. La première matrice de l’objectivité analysa le mode spécifique d’oubli de la substance première (*Seinsvergessenheit*), qu’Averroès avait imputé à l′Avicenne. La métaphysique d’Avicenne éclairait l’ensemble de l’être par-derrière, grâce à *intellectus agens* provenant des sphères cosmiques. En raison du lien avec les facultés cognitives humaines, elle forme une nouvelle forme de connaissance objective dans l’acte d’*intellectus adeptus*. Le Commentateur désapprouve la métaphysique défectueuse d’Avicenne en interprétant son obscurité. Averroès transmit à l’Occident une nouvelle métaphysique et une nouvelle analyse de la cognition. La gigantomachie de la falsafa créa la première matrice de l’objectivité par le fait que le dévoilement (*alètheia*) de la première substance prit deux déterminations opposées. La métaphysique d’Aristote reçut la forme objective à travers la métaphysique d’Avicenne. Cet événement de la pensée et de l’être transforma l’histoire de l’Occident. Le concept de l’existant en l’état pur (*ens inquantum ens*) introduit dans le cadre de la falsafa fonda un nouvel événement de l’Être (*Ereignis*). La nouvelle métaphysique de la substance entamait la dissimulation objectiviste de l’existant dans la *via Modernorum* établie par l’avicennisme moderne. D’autre part, elle a permis une vision réaliste de l’existant dans la philosophie des disciples d’Averroès. L’époque suivante de la métaphysique occidentale expose à la fois le sens de l’être selon Averroès ; et la forme originelle de l’erreur métaphysique (*Irrtum*), qui passe par l’éclipse de la substance première chez Avicenne. La scolastique latine s’est emparée de ce différend, car le *Corpus Aristotelicum* et les dialogues de Platon ont été interprétés par ces deux commentateurs éminents de falsafa. La gigantomachie contemporaine passe entre la phénoménologie avicenniste de Husserl et l’aristotélisme existentiel de Heidegger.

La première matrice doit interpréter la première forme de gigantomachie autour de la substance dans l’Occident latin, qui est déterminée dans sa phase initiale par la métaphysique d’Avicenne. L’herméneutique de l’objectivité distingue deux phases de développement dans la scolastique primitive. Elles sont closes par la publication de l’œuvre pionnière de Blund, le *Tractatus de anima* (vers 1200). La première phase de la dispute sur l’aristotélisme examine la prédication catégorique dans le cadre de la grammaire et de la logique de la scolastique primitive, qui est influencée soit par le néoplatonisme, soit par l’aristotélisme. Abélard défend sans concession la détermination de la vérité comme correspondance, selon les traductions latines du Corpus aristotélicien transmises par Boèce. Le néoplatonisme est représenté par Anselme de Canterbury qui créa un nouveau concept de vérité fondée comme *rectitudo*. La définition néoplatonicienne de la vérité conçut un nouveau type de substance atomique du troisième genre. La nouvelle forme de *tertium ens* entra dans la phase suivante, lorsque Gilbertus Porretanus et son école adoptèrent la philosophie d’Avicenne après l’année 1180. Les premiers modernistes occidentaux dans l’école de *Nominales* transformèrent la détermination de la première substance d’Aristote en un individuel (*individuum*). La scolastique tardive a ouvert un nouveau cycle de dispute avec les modernistes après le déclin des écoles originales de *Nominales*. La question du « nominalisme » reprit comme thème principal la dispute sur les universaux (Courtenay 2008, 39–80). L’ouvrage de Blund, Tractatus de *anima* apporta la principale correction du modernisme. Blund transmit à l’Occident l’aristotélisme authentique selon Abélard et, de surcroît, fondé sur l’écrit *De anima*. La défense de l’aristotélisme faite par Blund prépara le terrain pour la réception de la métaphysique d’Averroès, qui est arrivée dans l’Occident latin après l’année 1220. Les élèves de Blund, issus de l’école du premier averroïsme, ont rejeté en 1225 la vision objective du monde proposée par l’avicennisme moderne. Ils ont ouvert ainsi une nouvelle gigantomachie de la substance.

## 1.1 Gigantomachie latine concernant la substance (Anicius Boethius)

L’importance de Boèce pour l’Occident latin est comparable à Porphyre ; son œuvre *Isagoge* influencera la période précédente de l’Antiquité tardive (OBJ I, ch. 1.3). Les définitions du genre, de l’espèce et de la quantité faite par Boèce ont façonné l’évolution ultérieure de la scolastique soit vers l’objectivité, soit vers l’aristotélisme authentique. Revenons maintenant au débat entre Avicenne et Averroès, qui façonna le destin de la scolastique en ce qui concerne *tertium ens*. La traduction d*’Isagoge* par Boèce établit pour l’Occident latin la primauté de l’entité réelle contre sa conceptualisation. L’exposition de l’être à partir de la chose réelle est réglée dans l’œuvre *Catégories*. La position de Boèce est strictement aristotélicienne. Les prédicats universels demandent comment les choses sont données dans la pensée (*quale quiddam est*), et ne clarifient pas l’être de la chose concrète dans la réalité (*non in eo quod quid est*).[[4]](#footnote-4) La nature hyparchique de la première substance (*hoc animal*) est universellement prédite au niveau de la nouvelle chose unique, qui est universellement conçue comme l’unité minimale de signification universelle (*totum*). Cette unité minimale se trouve à la fin de l’Arbre de Porphyre. La dispute sur la détermination du terme « *totum autem hoc animal* » (*In Porph. Isag*. III.10) joue un rôle important dans les disputes des XIIe et XIIIe siècles. Cette double détermination de la chose unique (*totum autem—hoc animal*) devient un problème philosophique de principe. L’Antiquité tardive et la scolastique néoplatonicienne ont trouvé une nouvelle prédication catégorique pour les termes universels en les plaçant au niveau de l’individu. Le sens de la substance dans *l’Isagoge* changea en principe. La définition du tout (*totum*) renvoie alors de manière indifférenciée à la substance première et à l’individu, sur le mode de l’univocité nouvellement conçue. Selon *l’Isagoge*, la signification de la seconde substance universellement prédite comme genre n’a de similitude que dans le cadre de l’analogie avec la composition hylémorphique (ἀναλόγου συνέστηκεν τοῦ γένους, *Isag*. 11.15). La prédication catégorique s’est transformée en division dialectique des universaux. La composition des universaux et des déterminations essentielles de l’être ne crée qu’une similitude analogique, que Boèce correctement traduit en latin (*similiter consistit genere*).[[5]](#footnote-5) Le genre prédit dans le cadre de la dialectique abstraite et de la synthèse forme une nouvelle unité de sens au niveau du destin universel ultime de « l’être humain ». La modernité est totalement fascinée par ce type d’individu. La substance atomique universelle naît dans le cadre de la différence entre les universaux du genre et de l’espèce. L’individu tel que « Socrate » est placé à la fin de la division universelle des espèces dans l’Arbre de Porphyre. Il se distingue donc de la substance première actuelle par son être minimal, simplement donné universellement. L’être spécifique de l’individu donné seulement en pensée ne forme donc qu’une similitude analogique avec la première substance réelle. L’ensemble du sens (*totum*) résumé dans le sens universel « homme » ne peut être prédit de manière univoque dans cette forme universelle, mais seulement de manière analogique. La traduction d*’Isagoge* considère donc le terme « *homo* » comme une homonymie tout court. La prédication hyparchique passe par *totum* en tant que substance première. Elle entre dans l’imposition, ce qui implique l’existence réelle de la substance première comme quelque chose mis à part. La connaissance réelle de la seconde substance est déterminée par la prédication catégorique. Cette détermination est faite dans les *Seconds Analytiques* par la déduction scientifique (*demonstratio*) en établissant la causalité des substances premières réelles. La conception ambivalente du *totum* concerne l’individu comme *tertium ens*, qui comprend la substance et le corps du troisième genre. Cet *Irrtum* métaphysique prévalait dans l’Occident latin de la même ténacité que les nouvelles formes de *tertium ens* du néoplatonisme et de la falsafa.

La scolastique disposait non seulement de la traduction d’*Isagoge* par Boèce, mais aussi de la tradition de la falsafa néoplatonicienne transmise par Avicenne. La détermination universelle dans le cadre du genre et de l’espèce commençait à s’étendre à travers la métaphysique d’Avicenne et la prédication amphibolique jusqu’au statut hyparchique, qui n’est donné dans les *Catégories* qu’en matière de substance première. L’interprétation des *Catégories* par Simplicius déplaça le terme ambivalent de Porphyre de substance indivisible (ἄτομος οὐσία) vers un nouveau statut au niveau de l’espèce (OBJ I, ch. 1.3.1). La matière et la quantité sont devenues dans l’Antiquité tardive une nouvelle forme de l’être du troisième type. L’universalité du genre conçoit la matière de manière univoque comme une corporéité (*extensio*) néoplatonicienne ; cette tâche a été réalisée pour la première fois par Simplicius et ses disciples (OBJ I, ch. 1.3.3). Avicenne suivit la détermination « substance—individuum » par la conception du *tertium ens* mise dans le cadre de l’interprétation néoplatonicienne. La catégorie du genre et de l’espèce dans le système de la métaphysique d’Avicenne développa une détermination universelle du corps du troisième genre qui se présentait au niveau de la chose individuelle conçue génériquement (*hoc esse tantum*; OBJ I, ch. 2.3.1). Chez Avicenne, la matière, conçue de manière abstraite, reçut le même statut que l′espèce, déterminée par une forme supérieure. La matière objective du troisième type permet une extension de l’espèce vers la forme immanente du corps.[[6]](#footnote-6) La citation montre que l’extension du genre et de l’espèce vers un corps quasi-réel qui est envisagée au niveau de la chose matériellement donnée. Il s’agit d’une prédication amphibolique typique du néoplatonisme, que la falsafa moderniste a reprise du commentaire d’Elias sur l’*Isagoge* (OBJ I, ch. 2.1.2). Une telle perspective ontologique de compréhension (*Vor-blickbahn*) concerne l’être objectif que l’on retrouve dans le terme latin « *exsistere* ». Rufus de Cornouailles présente l’extension du genre et de l’espèce à l’individu, proposée par Avicenne, comme un nouveau mode d’« exsistence » objectivement donné lorsque l’hypostase univoque de la pensée passe à la réalité et vice versa (ch. 3.3.2). Le passage de l’universalité à la réalité a permis une nouvelle prédication catégorique dans l’Antiquité tardive et dans la falsafa. Le célèbre Arbre de Porphyre n’avait de division qu’au niveau des universaux et seulement sur le mode de la similitude analogique avec la substance première. Une telle signification ne pouvait établir de prédication catégorique univoque. Dans la nouvelle conception du *tertium ens* considéré comme une première substance hyparchique, la division et la synthèse des essences et des hypostases universelles ont pris une nouvelle direction en utilisant de l’Arbre de Porphyre. La première substance, qui n’existe en tant que substance physique que dans la réalité, est devenue un nouveau genre universel déterminé dans le cadre de la matière abstraitement spécifique et de la corporéité faite par prédication univoque, effectuée selon l’Arbre de Porphyre. La substance générique du troisième genre produit une chose singulière objectivement déterminée au terme de la division des universaux. La nouvelle division des universaux est combinée avec le corps du troisième genre, afin d’établir une substance atomique objectivement définie (*individuum*). Après le déclin de l’abstraction métaphysique aristotélicienne, on ne peut plus distinguer cet individu de la substance première. Dans l’abstraction logique et essentielle, l’individu et la substance première n’ont qu’un sens homonymique, considéré à tort comme une identité univoque.

Averroès rejeta en principe le corps du troisième type. La métaphysique construite sur le datif métaphysique exclut tout mélange de la première et de la seconde substance. Averroès n’explore pas les principes premiers de l’être sur le mode abstrait *ens inquantum ens* comme Avicenne. Il analyse d’abord « substance *qua* substance » selon *Physique* et *Métaphysique* (OBJ I, ch. 2.4.1). La critique de la définition néoplatonicienne du corps et de la quantité constitue le modèle de base de sa métaphysique et de la théorie de la cognition selon le CMDA. Nous avons cité les principales citations de cet ouvrage qui rejettent fondamentalement l’existence d’universaux en dehors de la pensée humaine. Le rejet du statut autonome des universaux à la manière de la première substance, nous le trouvons déjà dans le *Commentaire moyen* sur *Métaphysique*. L’écrit *Epitome* défend la différence de Porphyre entre la première et la seconde substance. Averroès rejeta le concept néoplatonicien d’Avicenne du genus comme *tertium ens* car sa métaphysique se fonde sur la physique des corps réels. Les corps réels possèdent des propriétés qui n’appartiennent qu’à la première substance, par exemple le mouvement, l’impact et l’identité du corps donné par la matière.[[7]](#footnote-7) La conclusion de la citation rejette le statut autonome des universaux, car la détermination métaphysique de l’être ne procède que des substances réelles. La physique confirme la fausse métaphysique des Modernes, qui est au cœur de la critique d’Averroès à l’égard d’Avicenne. On retrouve la même attitude plus loin dans le *Grand Commentaire sur Métaphysique* et plus loin dans l’écrit CMDA. L’effacement de la substance première par la nouvelle définition du membre intermédiaire du syllogisme (*medium*) jouera un rôle clé dans l’interprétation par Grosseteste des *Seconds Analytiques* (ch. 3.1.1). L’Occident latin poursuit l’éclipse de la substance première, qui est accomplie dans la métaphysique d’Avicenne. L’individu devient une chose prédite au niveau de la substance première (*hoc animal*) et reçoit le statut de la substance première par la prédication catégorique des espèces et des individus. Ces simulacres objectifs de la substance première ont reçu un nouveau sens univoque. Ce procédé créa le nouveau type de prédication catégorique, que le Moyen Âge a repris d’Avicenne.

Le second point de vue sur l’émergence de l’objectivité suit le changement dans le développement du sens (*significatio*) constitué par Boèce. La modernité est née de l’oubli de la différence entre symbole et signe, qui contenait la détermination aristotélicienne du langage (*De interpretatione* 16a3–8). La nature moderne de la signification provient d’un malentendu linguistique. La traduction de Boèce dans « *Commentarii in librum Aristotelis* Περὶ ἐρμενείας » ne distingue littéralement plus la double détermination de la signification. Le texte grec original définit clairement la différence entre les « symboles » (σύμβολα) et les « signes » (σημεία). La traduction latine n’a pas distingué conceptuellement ces deux significations ; elle mit les deux sens en une seule expression appelée « *notae* ». La traduction a créé une ambiguïté fatale par rapport à l’original. Aristote fit clairement la distinction entre *sūmbolon* et *semeíon*.

« Les paroles prononcées sont des symboles (σύμβολα, *notae*) des états de l’âme et les paroles écrites sont des symboles des paroles prononcées. De même que tous les hommes n’ont pas la même écriture, leur langage n’est pas le même ; mais les choses, dont la parole et l’écriture sont les signes premiers (σημεία πρώτων, *primorum notae*), elles sont communes à tous, à savoir, en forme des états mentaux (παθήματα τῆς ψυχῆς, *passio animae*) et en tant que faits, dont ces expressions sont l’imitation (ὁμοιώματα, *similitudines*), à savoir des choses. » [[8]](#footnote-8)

L’activité de l’âme produit au niveau de l’abstraction la première signification, qui porte un caractère univoque pour tous les êtres humains (ταὐτὰ πᾶσι ὁμοιώματα). L’activité de l’âme produit au niveau de l’abstraction la première signification, qui garde un caractère univoque pour tous les êtres humains. Les signes sont adéquatement reliés au monde des substances premières au niveau de la réception intentionnelle de l’intellect (*species intelligibilis*) par l’univocité formellement donnée (ὁμοιώματα...πράγματα ταὐτά). La similitude montre clairement la primauté du datif métaphysique. L’existence de la chose réelle détermine la cognition au niveau de l’unité sémantique originelle, qui représente le caractère passé qui traduit la substance première. Celle-ci est indirectement contenue dans la cognition par l´ordre cognitive comme suit (ὁμοιώματα — παθήματα — σημεία πρώτων — σύμβολα). La sémantique métaphysique (et non plus la séméiotique apollinienne) constitue le niveau fondamental du sens, grâce à la cognition intentionnelle du monde réel. La substance première agit formellement et causalement sur la cognition animale et humaine, que l’écrit *De anima* étudie. L’émergence du sens correspond à la vérité en tant que *veritas*, c’est-à-dire en tant que correspondance entre les choses et l’intellect. Par conséquent, la cognition du monde commence avec l’intentionnalité et l’abstraction dans l’âme (παθήματα τῆς ψυχῆς). Grâce à la causalité donnée dans l’acte mental de la cognition, la base de l’accord primaire apparaît. Le langage est principalement orienté vers la chose réelle (σημεῖα πρώτων). L’émergence de la similarité sémantique est donnée par une causalité effective et formelle. Elle est intentionnellement provoquée par le double diaphanum ; étant réglée à ce niveau, elle est commune à tous les humains (ὁμοιώματα). Le processus de symbolisation (σύμβολα) des actes mentaux commence au niveau du mot établi par la convention humaine. Selon *De anima*, la symbolisation aristotélicienne commence au deuxième niveau du diaphanum intellectuel en forme de *species intelligibilis*. Il nous relie au monde réel sur le plan de l′ universalité (OBJ I, ch. 2.4.4). La sémantique métaphysique fondée sur les actes de reconnaissance dans l’âme suit le datif métaphysique. L’imposition du sens comme *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι ; OBJ I, ch. 1.1) distingue fondamentalement deux choses. La sémantique métaphysique des signes premiers (*sémeia*), communs à tous les humains ; et la symbolisation faite par des symboles linguistiques et autres moyens (*sūmbola*). Il est évident que la définition suit exactement deux niveaux de médiation de l’intentionnalité, ce que le commentaire CMDA clairement indique (*esse spirituale1–2*). La capacité synthétique au niveau sensuel (*sensus communis*) est commune à tous les hommes et à tous les animaux ; la symbolisation, en revanche, correspond à l’intellect humain, qui est donné sur le plan supérieur, immatériel, de la cognition (*intellectio*). La définition aristotélicienne du langage explique clairement pourquoi le monde de la vie permet la communication entre les hommes et les animaux. La symbolisation est née du sens, qui passe par les arrangements culturels ou autres, médiatisés par des mots, des signaux, des signes et des symboles. La première signification est primaire et la même pour tous les êtres vivants (*esse spirituale1*), la seconde est secondaire et différenciée par l’accord culturel et linguistique (*esse spirituale2*). La symbolisation par le langage humain n’est donc pas commune à tous les êtres humains. À l’inverse, il est vrai que toutes les abeilles du monde se comprennent assez bien, en raison de la connexion directe de l’intentionnalité première avec les organes des sens. Cette distinction fondamentale entre la sémantique métaphysique du monde commun et la symbolisation culturelle de ce monde commun a été perdue dans la séméiotique objective contemporaine basée sur la signification du signe comme *tertium ens*. La traduction de Boèce combinait le *sūmbola* et le *sémeia* en un seul sens (*notae*). Il a établi une *Lichtung* pythique de la vérité et de la non-vérité qui fonda la séméiotique postmoderne, l’herméneutique et la philosophie du langage. Boèce, en tant que connaisseur d’Aristote et de Porphyre, savait très bien que la position hyparchique (c’est-à-dire sémantique) de la première substance établit la causalité de la cognition. Ainsi, le premier niveau de signification procède sur le mode universel causal des *primae notae*. Ce n’est pas le cas de la signification symbolique secondaire, qui est arbitrairement déterminée par la langue donnée. Le deuxième niveau n’est pas directement déterminé par la causalité effective et formelle, qui est donnée par le diaphanum dans l’acte de connaissance à partir de la direction de la chose extérieure.

Définissons maintenant le datif métaphysique selon *De interpretatione*. La chose réelle est donnée dans le caractère passé de l’être unique. Mais le datif apophantique retient cet être absent et unique de la chose réelle dans sa signification universelle, qui est reprise d’abord « sémantiquement » dans l’intentionnalité commune, puis exprimée « symboliquement » dans le langage humain. Le simulacre « *notae*» erronément mélangea les deux niveaux ; il est apparu à l’époque de l’oubli de l’être sous la direction active des Furies académiques. Le *furor interpretandi* des philosophes modernes et peu instruits de l’Occident latin suivit l’*apaideusía* aristotélicienne en fusionnant les deux niveaux de signification et de symbolisation en une signification métaphysique et logique commune et donc fausse. L’intégration du niveau de signification métaphysique et de symbolisation culturelle dans une signification objective du signe linguistique façonnait la voie problématique de la modernité. Le *sūmbolon* aristotélicien s’est transformé en un simulacre objectif parce que la modernité absolutisa la signification de la langue comme une autre forme de *tertium ens*. L’appréhension erronée de la sémantique classique en tant que séméiotique postmoderne a bloqué l’accès métaphysique à la réalité, qui est commune à tous les êtres humains. Le langage est devenu un instrument omnipotent à l’ère des simulacres objectifs et a bloqué l’accès métaphysique à la réalité. Il n’y a pas d’imposition de sens en raison de l’intentionnalité de l’exposition du sens de l’être depuis l’avant (*esse spirituale1*), qui fonde un monde commun de sens. La double signification fondamentale de la sémantique dans le *De interpretatione* disparut dans la philosophie analytique et herméneutique contemporaine, qui vénère la toute-puissance du langage à l’ère du nihilisme métaphysique. Boèce a clairement distingué les deux niveaux par la position primaire de la sémantique métaphysique (*primae notae*). Les successeurs modernes et postmodernes ont aboli cette imposition primaire. Les choses réelles, après tout, ont un mode d’existence complètement différent de notre langage. Le niveau originel de la cognition humaine commune n’est pas dans le discours, mais dans le processus sémantique de la perception formellement construite et de la production intentionnelle de sens qui concerne le monde de la vie communément vécue. La correspondance sémantique primaire a été défendue dans CMDA à travers l’interprétation de la triple médiation formelle à l’aide du *perspicuum* et à travers la double figure du *diaffonum* (OBJ I, ch. 2.4.4).

La nouvelle nature de la signification et de la prédication vient du fait que l’interprétation du *De interpretatione* de Boèce met l’accent sur la signification subjective du signe. Dans la traduction et l’interprétation latines du *De interpretatione*, la définition de la signification était liée au signe en tant que tel (*interpretatio est vox significativa per se ipsam aliquid significans* ; ibid, p. 32.11). La tournure « *per se ipsam significans*» perdait le lien avec le processus réel de cognition, qui est donné par l’imposition de la signification à partir de la substance première. Dans la perspective aristotélicienne, c’est tout à fait correct. Le second niveau de signification, en tant que langage symbolique, agit déjà de manière tout à fait autonome. La signification a été déterminée de manière hyparchique dans les *Catégories*, c’est-à-dire par l’actualité de la première substance. Une imposition correctement créée au niveau de l’intentionnalité générale établit le second niveau de supposition déterminé par la symbolisation du langage humain. La signification sur le plan « *per se ipsam* » n’est plus liée qu’au signe qui crée le sens et à la capacité humaine de comprendre ce signe. Mais ces nuances ne peuvent être comprises que par une métaphysique critique qui, comme le Commentateur, distingue la double nature de l’intellect et donc la double nature du langage comme *tertium* et *quartum genus*. L’acte de signification donné en soi fournit la première *Lichtung* pour le concept moderne de vérité, qui est donné en dehors du processus de cognition lié au monde réel. Du coup, Boèce abolit au niveau lexical (mais pas du tout dans sa philosophie) la différence entre l’imposition et la supposition de la signification. L’imposition se fait à partir de la direction de la substance première et par l’exposition du sens provenant de face. La supposition signifie que le terme général représente (*supponit pro*) toute signification universelle. Dans ce cas, la signification sur le mode « *per se ipsam* » signifie que le sens universel est autonome et qu’il n’a pas besoin de la réalité extérieure pour être expressif et significatif. Cependant, la prédication univoque et la preuve scientifique ne sont établies qu’en vertu de l’imposition, puisqu’il doit y avoir une correspondance causalement donnée entre la connaissance et la réalité. Le commentaire du *De interpretatione* établit une conception ambivalente de la signification parce qu’il combine les deux modes dans une ambiguïté, comme c’était le cas dans *Isagoge* de Porphyre. Le terminus « *notae* » et la définition du signe donnée « *per se* » occultent le processus de correspondance sémantique. Le rapport métaphysique à la réalité fondé sur le datif métaphysique est devenu flou. La définition moderne du signe n’a pas besoin d’une structure triadique du signe, qui figure dans l’original du *De interpretatione* 16a3–8. L’homme qui connaît crée le sens sémantique commun du monde par l’accord de la chose et de l’intellect. Ce sens intentionnel du monde de la vie humaine est exprimé symboliquement dans l’ordre du langage. L’unité métaphysique et sémantique du monde disparut de la signification moderne. La liaison véridique de la sémantique à la réalité est causalement assurée par les composantes réceptives de l’intellect (*intellectus possibilis*). L’intellect réceptif assure universellement la réception du monde extérieur, qui est d’abord reconnu par le sens. Cette fonction clé d’*intellectus possibilis*, Alfarabi l′a révélé et Avicenne rejeta ensuite ; Averroès précisément restaura le rôle d’*intellectus possibilis* à son tour. La traduction d’Aristote et de Boèce attire l’attention dans la phrase suivante (*De int.* 16a9) au fait que le passage cité de *De int.* 16a3–8 doit être lu en relation avec l’écriture *De anima* (*de son quidem dictum est dans son quæ sunt dicta de anima*; ibid, p. 3.11–12). Les aristotéliciens ont prêté une attention assez particulière à la hiérarchie interne et à la dépendance de l’argumentation dans le *Corpus Aristotelicum*. Cette dernière interprétation de la signification du modernisme et du postmodernisme contournait ces importantes distinctions traduites par Boèce. L’ambivalence originelle est devenue une nouvelle clarté sophistique ; la ligne fondamentale d’argumentation qui relie l’écriture *De anima* et *De interpretatione* a été annulée. La philosophie occidentale, au début de son propre chemin vers la substance, a perdu le lien authentique avec l’événement fondateur qui détermine la correspondance entre la chose et sa cognition. Au début sa propre voie, la pensée occidentale manqua le lien authentique à la substance et à l’événement fondateur (*Ereignis*) qui détermine l’accord entre la chose réelle et sa cognition. Cet événement particulier détermine, sous la forme de Léthé métaphysique, le lieu de vérité et non-vérité (*Lichtung*) de la métaphysique latine à l’égard de la première substance. La modernité déplaça le sens originel du datif métaphysique, qui est donné par la connexion « *semeía prótón—homoiómata* ». La nouvelle cause du sens n’est plus la substance première en tant que sujet, mais le sujet humain et son langage. Le nouvel ordre du monde surgit en exposant l’être par-derrière, c’est-à-dire à partir du sujet humain. La question de la vérité subjective (*verum*) est réduite à la certitude et à l’exactitude moderne (*certum, rectum*). La vérité subjective est liée principalement à la justesse de l’action du sujet et à la certitude produite par cette action. Le sujet humain imite les dispositions démiurgiques et la volonté du démiurge divin sur le plan de la certitude et de la justesse. L’introduction de l’analogie démiurgique donna naissance à un nouveau système ontothéologique de métaphysique. Anselme de Canterbury, à travers ce concept de signification, introduit le concept néoplatonicien de vérité comme *rectitudo*. Il renouvela la vérité d’Avicenna qui reste associée à la certitude de la pensée. La vérité déterminée par le sujet reste liée à un concept de signification moderne. Ces changements finalement établirent une nouvelle métaphysique dans le cadre de *via Modernorum*.

La troisième étape suit le développement du *tertium ens* en tant que forme substantielle de quantité et de corporéité définies dans le cadre de l’analogie mathématique. Toute la dispute commence par la détermination nominale des noms. Priscien un fondateur de la grammaire dans la seconde moitié du Ve siècle, définit le sens nominal du nom dans le cadre du discours rhétorique.[[9]](#footnote-9) Priscien proposa une définition du nom propre (*proprium*) qui ne fit pas la différence entre le nom et la qualité (*proprium est nominis substantiam et qualitatem significare*). La définition incorpore à la fois la théorie générale de la signification donnée dans l’introduction à *De interpretatione* et la prédication catégorique dans les *Catégories*. Aristote sépare la définition de la substance en tant que le nom et la qualité comme l’accident. Le mélange concernant *Catégories* et *De interpretatione* est passé à la grammaire scholastique. Il y avait une prédication équivoque « catégorielle » qui prétendait faussement être une univocité catégorielle. La définition classique déterminant le statut nominal de la substance (*substantiam significare*) a été refaite dans les débats de la première moitié du XIIe siècle. À cette époque, le statut de jugement logique (*enuntiabile*) a été redéfini dans le contexte d’une prédication catégorique.[[10]](#footnote-10) Bernard de Chartres (†1124) codifia la différence entre Priscien et Aristote dans le double sens de la signification liée à la substance (*significatio substantialis*) et à l’accident (*significatio accidentalis*). La signification accidentelle a reçu un statut hypostasié, qui a été déterminé indépendamment de la deuxième substance. La prédication en dehors du statut hyparchique de la première substance déclencha un nouveau différend sur le statut de la première et de la deuxième substance. La première phase de cette controverse a été décrite dans la section introductive, concernant la double nature de la substance dans l’*Isagoge*. La signification dans l’enseignement des grammairiens néoplatoniciens remplaça le lien catégoriel entre la première et la deuxième substance. Ils ont hypostasié le signe en tant que tel, selon la définition de Boèce donnée ci-dessus (*per se ipsam significans*).

Le premier changement vers la vision nominaliste contenue dans la définition de Priscien inclut un commentaire anonyme sur les *Institutiones*, écrit à la fin du XIe siècle sous le titre *Glosulae*. L’auteur étend délibérément le concept de substance en dehors des catégories aristotéliciennes et en dehors de la définition de Priscien, grâce au nouveau concept de « *quantitas* » (Mews 1992). La transformation des accidents en un nouvel être du troisième type montre un développement similaire à celui du statut univoque de genre d’Avicenne, qui est devenu supérieur même à la première substance (OBJ I, ch. 2.3.2). Un exemple classique de détermination accidentelle de la quantité est fourni par les *Catégories*, où la détermination primaire de la blancheur est liée à la deuxième substance (*Cat*. 3b19). Le commentaire cité de Boèce sur les *Catégories* ajoute une nouvelle détermination absolument conçue (*qualitas per se*) à la détermination réelle et catégorielle de la blancheur (*determinatio circa substantiam qualitatis*).[[11]](#footnote-11) Cette nouvelle détermination de la blancheur en soi a été consciemment exclue par Boèce de la substance donnée à la fois en réalité et catégoriquement. En ce qui concerne Boèce, cette détermination verbale de la qualité en soi, n’a pas joué un rôle majeur pour lui. Le système de prédication catégorique *per prius* et *per posterius* a été établi selon les *Catégories* (OBJ I, ch. 1.3). Il ne permet aucune détermination d’être du troisième type. Mais la nomination introduite par lui pour la catégorie de quantité nommée *simpliciter*, a été exploitée dans les écoles ultérieures de *Nominales*. La nouvelle différenciation du sens grammatical est donnée dans le commentaire sur la grammaire de Priscien appelé *Notae Dunelmenses*. L’auteur (il s’agit probablement de Guillaume de Champeaux, †1121) voit une contradiction entre le nom et la réalité.[[12]](#footnote-12) L’auteur introduisit dans l’acte de dénomination un sens qui n’existait pas auparavant. Le sens surgit d’une manière (*aliter*) grammaticalement et d’une autre manière (*aliter*) par le rapport à la réalité. Ainsi, la signification de la substance séparée de sa fonction hiérarchique donnée par le rapport à la réalité, et la catégorie de substance ont acquis un sens autonome. À travers ce dilemme commence le développement ultérieur de la métaphysique, qui suit l’interprétation d*’Isagoge* selon Avicenne. Cette direction a été résolument rejetée par Averroès. L’Occident latin répéta la gigantomachie de la falsafa concernant la substance, mais dans une nouvelle configuration historique.

## 1.2 La vérité comme *rectitudo* (Anselme de Canterbury)

La controverse entre Abélard et l’école des *Nominales* représente le premier différend de l’Occident latin, lorsque le statut de la substance et la conception de la vérité étaient en jeu. Nous laissons le titre « *Nominales* » en latin pour séparer cette école de la désignation peu claire des soi-disant nominalistes. La théorie de la vérité en tant que correspondance proposée par aristotélicien Abélard contraste avec le point de vue d’Anselme de Canterbury (†1109). Il est devenu un personnage clé dans la prochaine gigantomachie de la substance. Lorsque deux personnes disent la même chose, cela ne signifie pas nécessairement la même chose, comme le montre la définition de la vérité entre Abélard et Anselme. L’œuvre *Dialogus de veritate* (vers 1083) instaura la hiérarchie néoplatonicienne des formes. Dieu incorpore la certitude d’être qui garantit la vérité comme la justesse éternelle des essences. De ce niveau supérieur de vérité procède la vérité contingente au niveau de la création, en tant que correspondance de la cognition humaine et des choses existantes. L’exactitude n’est pas principalement liée à la cognition humaine, mais aux valeurs autonomes situées dans le cadre de l’ordre divin. La citation suivante de la conversation entre le Maître et le Disciple représente *Lichtung* de l’objectivité future, car elle établit une nouvelle détermination de la vérité.

« Maître : Tout est vrai ainsi (*vero est*), comme il devrait être (*quod debet esse*), tel qu’il est correctement donné (*recte est*). Disciple : Il ne peut en être autrement. Maître : Alors tout ce qui est, il est correctement donné. Disciple : Il ne peut y avoir d’autre conclusion. Maître : La vérité et la justesse sont données dans l’essence des choses (*in rerum essentia*), parce que les choses sont vraiment ce qu’elles sont dans la vérité la plus élevée (*quod sunt in summa veritate*). Alors il est certain que la vérité est la justesse des choses (*certum est veritatem rerum esse rectitudinem*). » [[13]](#footnote-13)

Les choses sont appelées à l’existence par la volonté du Créateur. L’existence des choses forme la vérité comme validation ultime de leur existence (*quod debet esse, recte est*). La vérité consiste dans le fait que les choses créées sont ce qu’elles sont en réalité. La production de la création fonde la première détermination de la vérité déontologique comme *rectitudo* et *certitudo*. Le sens et la vérité ne viennent pas des substances premières dans la réalité, mais de Dieu. C’est un cas typique de l’exposition du sens de l’être fait par-derrière. Le scénario de la nouvelle métaphysique se situe dans le cadre de l’ontothéologie qui est une version scolastique du néoplatonisme. La vérité en tant que *veritas* est liée au nouveau rôle du sujet. Heidegger présenta la première version de cette métaphysique comme le concept de la vérité chez de Platon (OBJ I, ch. 1). Le garant ultime de la vérité déontologique déterminée par Dieu (*debet esse*) n’est pas la correspondance de la chose réelle et de l’intellect, mais la plénitude de l’être prit par rapport à la vérité la plus élevée (*quod sunt in summa veritate*). Le modèle idéal de cette construction ontothéologique de la vérité existait dans la falsafa. Al-Kindī proposa la participation des êtres au Bien suprême (*ifāda*; OBJ I, ch. 2.1). Anselme utilise le même modèle pour la création de l’objectivité dans la scolastique que l’école néoplatonicienne de falsafa représentée par al-Kindī et Avicenne. L’existence des choses est donnée en Dieu comme la vérité suprême. Cette plénitude primaire de l’être en Dieu fournit la certitude nécessaire de la vérité donnée comme justesse des choses (*certum est veritatem rerum esse rectitudinem*). La vérité en tant que *rectitudo* est détachée du processus de cognition sensuelle. Il est devenu la mesure de la plénitude de la création, qui est donnée dans une hiérarchie toujours plus élevée et donc aussi plus véridique des essences considérées directement dans l’être de l’existant (*veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia*). La vérité en tant que *rectitudo* reçoit une primauté similaire sur la vérité comme l’idée platonicienne du Bien sur l’idée de l’Être. La théorie aristotélicienne de vérité comme correspondance n’a qu’une importance secondaire par rapport à la plénitude de la vérité ontothéologique de l’Être en soi. Le débat entre le Maître et le Disciple montre que la définition de la vérité établit une différence fondamentale entre la justesse éternelle et la vérité accidentelle. Le concept de vérité est lié à la conception aristotélicienne de la vérité (*veritas*) de manière indirecte ; la nature néoplatonicienne de la vérité en tant que mesure immuable (*rectitudo*) détermine la justesse des choses accidentelles. Le travail d’Anselme incorpore la vérité selon la métaphysique d’Aristote dans la nouvelle définition.[[14]](#footnote-14) La première proposition relie la rectitude et la vérité (*hoc rectitudinem et veritatem*) dans le cadre de la signification liée à l’être réel de la chose (*significat esse quod est*). La vérité est liée à la prédication dans le cadre du jugement logique correctement formé (*rectitudo et veritas enuntiationis*). Les deux termes déterminent la définition de la vérité en termes de vérité aristotélicienne en tant que jugement déductif basé sur l’existence des choses (*enuntiatio*). La vérité du jugement scientifique (*veritas enuntiationis*) garde un sens dans le langage. Le dernier niveau de vérité détermine des déclarations données ad hoc qui réfèrent aux choses accidentelles reconnues de manière empirique. Contrairement aux sens, la vérité en tant que *rectitudo* déontologique réside dans le domaine éternel. Il est lié au Bien néoplatonicien, qui possède le caractère normatif et souverain comme mesure ultime de tout ce qui existe. Le néoplatonicien Anselme place la définition aristotélicienne de la vérité dans l’ordre des vérités contingentes. Il a mis la vérité comme *rectitudo* dans le domaine des valeurs permanentes associées à l’ordre divin.[[15]](#footnote-15) La rectitude se tient dans l’ordre d’être au niveau des vérités éternelles (*secundum rectitudinem, quæ semper est*). La première proposition de la citation exclut la plénitude de la vérité comme *rectitudo* pour les choses matérielles parce qu’elles naissent de manière accidentelle (*non est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse*). Les entités créées ont une signification primordiale dans la pensée et la vérité en tant qu’accord entre la chose et la raison ; mais il leur manque la vérité éternelle. La vérité supérieure en tant que *rectitudo* détermine la signification inférieure (*significatio tunc fit secundum rectitudinem*). Le lieu de prédication catégorique *per prius* est exactement inversé par rapport aux *Catégories*. La prédication hyparchique repose sur l’Être divin en tant que mesure souveraine de la vérité. Anselme, en accord avec Avicenne, relie la vérité comme *rectitudo* principalement au sens (*recta significatio est*) qui établit la vérité en soi (*constat esse rectitudinem*). La vérité est donnée directement en elle-même, au moyen de la contemplation directe de l’essence éternelle en forme de « *equinitas tantum* » d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.2). Encore une fois, l’interprétation néoplatonicienne de la vérité suit *Métaphysique* (*Met*. 1026a33–b2) quand l’être et la vérité sont univoque et ils sont fondés au même niveau (OBJ I, ch. 2.1). De plus, la définition étendait dans le concept de *rectitudo* la nature de vérité au-delà des propositions existentielles. Celles-ci sont catégoriquement conçues, c’est-à-dire liées à l’être et au non-être des choses dans la réalité. La définition de la vérité dans l’augustinisme mystique est directement liée à l’acte de compréhension et au sens des mots.

Anselme, indépendamment du système d’Avicenne et en même temps, établit une forme similaire de la métaphysique dans l’Occident latin. Situé dans le cadre de la détermination de la vérité en tant que *rectitudo*, le sens de l’être se sépara de l’expérience sensuelle. En le faisant, Anselm accomplit le procédé comme *denudatio* d’Avicenne. Anselme opta pour la vérité des choses dans leur justesse archétypale, donnée dans la volonté créatrice divine. La vérité en tant que *rectitudo* reçut un statut métaphysique dans la construction ontothéologique donnée par l′idéal néoplatonicien comme une mesure des choses existantes (*manifestum est earum omnium unam solam esse rectitudinem*; *Dialogus de Veritate*, 486C). Avicenne, afin d’établir la justesse et la certitude au niveau divin, n’a pas utilisé la volonté démiurgique comme Anselme, mais le concept purement philosophique de seconde intentionnalité et de comitation (OBJ I, ch. 2.3.2). Falsafa et les néoplatoniciens scolastiques s’accordent que le sens naît dans la sphère archétypale de la volonté et de l’intellect divin, où l’être normatif du monde est constitué. L’existence ultérieure et simplement contingente des choses en réalité reçoit un mandat universel, éternel et nécessaire pour justifier l’acte individuel d’exister. Leibniz actualise ce point de vue à travers le principe de raison suffisante pour le postmodernisme. La vérité d’Anselme inaugura dans l’Occident latin le processus d’éclipse de la première substance en raison de la volonté démiurgique du sujet (*Seinsvergessenheit*). Une nouvelle branche du néoplatonisme est apparue dans la scolastique occidentale, à partir de l’héritage de falsafa. Il préconise la vérité comme illumination directe de l’intellect qui passe par la révélation du sens de l’être faite par-derrière. L’éclipse de la première substance sur le mode de *Irrtum* moderne établie par Anselme a été critiquée en principe par l’aristotélicien Abélard. Il également rejeta la signification purement nominale d’Anselme pour faire une nouvelle théorie de la vérité comme correspondance. Le chapitre suivant analyse sa brillante distinction des déclarations catégorielles selon l’imposition et la supposition. La vérité comme *rectitudo* donnée par la supposition d’un sens au-delà des choses réelles, elle n’a pour Abélard qu’une valeur équivoque. La supposition d’un tel sens reste simplement au niveau du mot (*oratio*, *nominatio*). Une signification déterminée uniquement à partir de la pensée n’a pas de signification univoque, comme cela est nécessaire pour la détermination catégorielle au niveau de la deuxième substance. L’actualité de la première substance établit la détermination univoque de la vérité due à l’imposition de signification à partir de réalité à la seconde substance.

L’étape clé vers la substance objectivement conçue du troisième type est contenue dans l’écriture *Monologion* (1076). Le chapitre 65 définit la différence entre l’être à l′intérieur de la Trinité divine et ses expressions extérieures vers la création. Dans la falsafa, le recteur de l’université de Bagdad à l’époque, le chrétien jacobite Ibn Adi (OBJ I, ch. 2.2) traita un problème similaire. Anselme doit déterminer la similitude (*similitudo*) entre le Créateur et la création de manière à sauver l’incommunicabilité divine, et en même temps à l’amener dans la relation connaissable envers nous.[[16]](#footnote-16) L’herméneutique s’intéresse à la différence entre les notions « *proprietas expressa* » et « *proprietas designata* ». Nous ne voyons pas Dieu tel qu’il existe pour lui-même (*non videmus per suam proprietatem*). Par conséquent, nous ne connaissons pas non plus ses propriétés internes, qui sont directement liées à sa substance (*per essentiae suae proprietatem expressa*). Mais nous sommes capables d’effectuer, dans l’ordre du langage et de la similitude, la désignation correcte des propriétés divines, bien que sur le mode d’une connaissance partielle (*per aliud designata*). L’expressivité décrit Dieu comme une chose en soi ; la désignation détermine Dieu dans sa phénoménalité pour nous. Anselm accomplit une nouvelle variante de « *esse ad* » en l′Occident latin, qu’Ibn Adi introduisit dans la falsafa. Les modernistes ont transféré le scénario de la ressemblance de Dieu et de la création fait comme « *proprietas designata* » dans une nouvelle forme de syllogisme. Le membre moyen est donné purement universellement et en dehors de la relation à la substance réelle. La différence entre expressivité et désignation achève l’éclipse de la première substance, qui devient aussi inconnaissable dans son essence que Dieu l’est dans son être. Anselme définit la première substance dans le mode de vérité comme justesse et certitude uniquement à l’aide de l’essence (*per essentiae proprietatem expressa*), qui est contenue comme pure connaissance dans la pensée. La connaissance du monde réel a repris la vérité divine démiurgique comme *conditio sine qua non* de la connaissance naturelle dans la philosophie et les sciences. Les générations suivantes de modernistes ont traduit cette ontothéologie directement dans le concept de science aristotélicienne. L’introduction d’*Oxfordian Fallacy* aboutit à une éclipse complète de la première substance de la métaphysique moderne (ch. 3.1.1). Rufus de Cornouailles a laissé l’éminence divine s’appliquer également à la première substance donnée dans la réalité, qui est devenue aussi inconnaissable que Dieu (*ipsam ineffabilem persistere*, ch. 3.3.4). Expressivité séparée de la première substance méconnaissable donnée dans la réalité, voir la notion de « *Noumenon* » de Kant. La première substance a été prédite à l’aide des propriétés hypostasiées, données universellement. Rufus fait de la première substance quasi mystique la première version de l’être objectif (*scibile*, ch. 3.3.2). Les disciples d’Anselme dans la première moitié du XIIIe siècle n’avaient plus besoin de la première substance définie par les *Catégories*. Les modernistes ont réduit la substance hyparchique à une collection de diverses entités transcendantales créées ad hoc. La désignation de la première substance est accomplie par une collecte d’accidents hypostasiés sans rapport avec la seconde substance. Cette désignation moderne de la substance atomique du troisième type est déterminée plus tard par les termes « *collectio* » et « *collecta* », qui émerge à la fin du XIIe siècle dans l’école des *Nominales* (ch. 1.5). La collection de diverses propriétés et cognitions remplaça la fonction hyparchique de la première substance dans l’école de *Modernorum*. Le sujet divin et plus tard seulement le sujet humain garantit la rectitude moderne. La génération suivante des avicennistes, y compris les postmodernes Descartes et Husserl, ont négligèrent l’existence de la première substance. Ils définissent la première substance à l’aide de la vision directe de son essence et par des descriptions exactes de leurs visions gnostiques. L’essence postmoderne a vu le jour dans le cadre de la collection noématique. Cette collection définitivement déplaça la première substance réelle. Le modernisme néoplatonicien et le postmodernisme ont mis à définition de la vérité au-delà de la relation hyparchique déterminée par la réalité. Essence néoplatonicienne conçue de manière univoque qui a été insérée dans l’analogie de la volonté divine et de la volonté humaine. Il y a une combinaison de la *significatio* et *enuntiatio* catégorielle dans le schéma de l’ontothéologie. La vérité en tant que *rectitudo* se réfère de manière univoque à la fois au statut de l’espèce et à l’existence de la première substance. Celle-ci a été remplacée par la collecte de divers types de *tertium ens*. La vérité liée à l’occurrence et à la prédication de la première substance, Anselme la mit dans les guillemets. Après lui, l′école des porrétans reprit cet enseignement. Averroès définit la modernité avicenniste par le terme « *obscurity* » (OBJ I, ch. 2.4.1). Il a utilisé ce terme pour décrire l’éclipse de la première substance parmi les contemporains qui ont continué l’interprétation de la substance atomique dans la lignée néoplatonicienne provenant de Porphyre (OBJ I, ch. 1.3). La dispute entre Anselme et Abélard répète cette gigantomachie de la substance dans l’Occident latin. Abélard adhère strictement à la *Métaphysique* et à *l’Organon* dans l’interprétation de la vérité, car il cherche une correspondance entre l′intellect et les choses existantes. La forme moderne de la métaphysique est donnée pour la première fois chez Anselme par le fait que la correspondance aristotélicienne entre la raison et la chose concrète existante (*hoc aliquid*) était devenue une contre-vérité partielle. La correspondance était remplacée par la vérité supérieure de l’augustinisme mystique et du néoplatonisme. En raison de la contingence de la première substance, il était nécessaire d’établir une vérité éternelle et permanente en tant que justesse démiurgique et volontariste du sujet ultime qui existe au-delà de l’existence accidentelle des choses réelles. En vertu de sa volonté et de son existence établie de manière absolue ou relative, le sujet divin ou humain, par son activité créatrice, garantit la prétention des entités existantes à être vraies sur le mode du *rectitudo* et de la *certitudo*. La volonté du démiurge garde un caractère primordial pour la détermination de l’être objectif. Ce *tertium ens* prit la position principale de la première substance qui était affirmée dans les *Catégories*. Le fondement de la vérité n’est pas établi à partir de la première substance, mais à partir du démiurge divin et humain. La nouvelle place de la vérité dans le sujet (*ortus scientiarum*) créa une nouvelle triade herméneutique *« veritas—certitudo—rectitudo* », qui définit la provenance du sens de l’étant (*Ge-Stell*) d’une manière nouvelle (OBJ I, ch. 2.3.1). Pour la métaphysique classique, une seule détermination de la vérité était suffisante pour garder la correspondance ; la modernité a besoin de trois déterminations de la vérité et toutes le trois sont hautement problématiques. La métaphysique obtient *Lichtung* de la vérité et de la non-vérité qui détermine la base des premiers principes à partir de la vision objective et mystique (*certitudo*). Cette vision reflète comme un miroir (*speculum*) l’ordre cosmique (*rectitudo*). Une telle similitude spéculative des deux sujets démiurgiques est proclamée comme une *veritas* moderne. Fait de cette manière, la détermination historiale de la métaphysique a été accomplie sur le mode de *Irrtum* de Heidegger.

Anselme dirige la vérité comme justesse (*rectitudo*) selon « *voluntas recta* » de Sénèque qui recouvre le domaine de la moralité comme cognition active. La vérité est déterminée par la question du bien comme objet de la volonté. La conformité de la volonté au Bien divin représente une forme de vérité différente de la connaissance aristotélicienne du monde réel connu par l’intellect. La liberté de la volonté n’est pas insérée dans la relation à l’intellect dominant, comme c’est le cas de l’aristotélisme. Selon Anselme, quelque chose de vrai n’est pas principalement déterminé par la notion aristotélicienne de la vérité comme correspondance entre la cognition sensorielle et intellectuelle et la chose. La cognition intellectuelle prédit adéquatement l’être unique de la chose réelle. La définition de la volonté dans l’*Éthique à Nicomaque* respecte la cognition de l’intellect et l’oriente vers la dimension singulière du bien, qui est pratiquement connu et voulu par l′homme (λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ, *E. N*. 1140b5). La volonté ne se détermine pas par elle-même parce qu’elle a besoin de l’intellect pour le faire. La vérité en tant que *proportio* d’Averroès prend la cognition comme déterminisme de l’intellect et des sens basés sur la causalité réelle donnée au niveau des premières substances (OBJ I, ch. 2.4.3). Le néoplatonisme latin concevait la volonté universellement à l’égard de Dieu et de l’homme et donnait ainsi une autre dimension à l’éclipse de la première substance. Au lieu de l’intellect qui discerne passivement, le sujet activement créatif entre en scène. La modernité donne par sa propre certitude une mesure définitive et ultime à la vérité. La vérité en tant que justesse est déterminée par le divin, plus tard, par la volonté humaine qui produit *potestas* illimitée ou restreinte. Ce que la volonté souveraine ordonne, cela doit être fait précisément de cette manière ; par conséquent, toutes les choses créées par ce type de la déontologie sont nécessairement vraies. L’introduction de la volonté comme une catégorie déontologique et ontologique détermine la nature de ce que chaque être devrait être en ce qui concerne le désir démiurgique d′un sujet suprême. L’entité qui existe et est reconnue dans sa *quidditas*, est devenue un cas secondaire. Anselme inaugura l’époque de l’éclipse de la première substance dans l’Occident latin. Cela confirme la définition déontologique susmentionnée de la vérité comme *rectitudo* (*quod debet esse, recte est*). La vérité est principalement déterminée par la volonté démiurgique et non par l’existence réelle des choses. Le sujet occidental, sous la direction des Furies chrétiennes, mystiques et pieuses, est devenu le créateur mythologique de la vérité. Les matrices suivantes montrent que cette déontologie de la vérité en tant que justesse a d’abord été créée par Dieu moderne. Après sa mort au XIXe siècle, les illuminés postmodernes sont devenus les seuls gardiens de la vérité mythologique. L’élévation de la volonté au garant de la vérité est contenue dans le dialogue *De libero arbitrio*. Anselme fait lier la volonté humaine à la vérité. Cette droiture voulue subsiste dans la volonté humaine aussi bien que dans le monde et en Dieu.

« Et donc toute liberté est une certaine capacité de puissance (*potestas*) ; cette liberté de la volonté est la possibilité de servir la volonté juste, et cela à cause de la vérité qui est contenue dans la liberté de la volonté. » [[17]](#footnote-17)

La possibilité de vérité est directement dans la liberté humaine comme la possibilité fondamentale de l’homme (*omnis libertas est potestas*). La plénitude de la liberté est définie dans la possibilité du libre choix (*liberum arbitrium*). Le libre arbitre est ce qu’il veut être et il n’est limité par rien d’autre. Sa limitation n’est donnée que par le Créateur, qui a façonné la nature de la volonté de sorte que *voluntas* mystique d’Augustin soit dirigée vers Dieu comme le Bien suprême (*propter ipsam rectitudinem*). L’ipséité de la volonté constitue l’identité de la personne au sens de sa véracité originelle. L’ipséité basée sur la justesse de la volonté contient le noyau de la souveraineté du sujet occidental. La volonté détient la capacité d’être vraie en elle-même en vue de la droiture librement trouvée (*potestas servandi rectitudinem voluntatis*). La justesse du libre arbitre établit la conformité à la vérité, ce qui équivaut à la conformité de la réalité. La détermination volontariste d’Anselme de la vérité comme justesse n’est pas donnée sur le plan de connaissance de la substance première, mais en termes de figure démiurgique de la volonté créatrice. La volonté humaine ou divine contient en elle-même la vérité démiurgique essentielle. Une telle vérité est immanente à cause de la référence à Dieu et elle existe sans relation avec quoi que ce soit d’autre. La théorie de la vérité basée sur le droit immanent représentera un changement fondamental dans le concept de vérité défini dans le cadre de la théorie de la correspondance selon Aristote. Anselme ne donne la pleine liberté démiurgique et la vérité qu’à Dieu. La volonté de Dieu est absolument créatrice et établit le caractère normatif de la vérité morale, qui conserve sa validité en toutes circonstances, en dehors de la vérité prédicative ad hoc donnée comme *veritas*. La vérité de la modernité, dans la continuité de l’héritage d’Anselme, est déterminée par la relation intérieure de la volonté liée à elle-même et à sa propre justesse. Enfin, la définition morale, philosophique et théologique de la vérité comme justesse est entièrement subjective et donc aussi librement donnée, que le franciscain Olivi a élaborée (OBJ III, ch. 5.1.2). Anselme ancre la conception néoplatonicienne de la vérité, qui, après l’importation d’Avicenne dans l’Occident latin, a été invoquée par les fondateurs de l’objectivité dans le deuxième tiers du XIIIe siècle.

La constitution ontothéologique de la vérité engendra une double ambiguïté concernant la définition classique de la vérité aristotélicienne. Tout d’abord, Anselme a brouillé la distinction entre la vérité donnée comme une démonstration catégorielle (*enuntiatio*) et le sens purement nominal du mot (*significatio*). La nouvelle prédication obtient la validité en passant des relations réelles entre premières substances. Son fondement est la souveraineté démiurgique de la volonté divine. Deuxièmement, il s’agit de la vérité comme *rectitudo*; la déclaration vraie est déjà établie au niveau de la parole donnée nominalement. La définition de la vérité au niveau de l’affirmation verbale est de nature dogmatique. Ce genre de vérité ne peut être fait que dans le cadre de l’ontothéologie, car elle est liée à la volonté divine éternelle et immuable. Cette double définition ambiguë de la vérité établit une nouvelle relation de l’intellect à la réalité, conçue en termes néoplatoniciens. La vérité en tant que *rectitudo* donne un sens au monde par l′exposition fait par-derrière, c’est-à-dire de la direction du raisonnement et de la volonté divine. Ce genre de vérité a été adopté par les porrétans dans les écoles de *Logica Modernorum* et enfin par les premiers objectivistes latins vers l’an 1240. La vérité en tant que *rectitudo* fait la correspondance entre les espèces hypostasiées et les formes pures, et non au niveau de la substance réelle. Elle s’affirme immédiatement dans la génération suivante, car Gilbert de La Porrée devient un éminent représentant de l’école cathédrale de Laon. Abélard avait quitté cette école néoplatonicienne tout au début de sa carrière intellectuelle. Le différend entre l’univocité d’Abélard et la théorie ambivalente d’Anselme de la signification et sa conception ambivalente de la vérité ouvre le conflit ultérieur entre le premier et le second averroïsme, qui les matrices ultérieures analysent en détail. Les écoles logiques inspirées des porrétans ont aboli la prédication aristotélicienne basée sur la causalité des substances premières. En raison de la correspondance peu claire, la première modernité de l’Occident latin ne distinguait plus entre l’imposition du sens à partir de la substance réelle et la supposition donnée simplement de la direction de l’intellect. Les affirmations verbales ont acquis un sens absolu et leur supposition s’est séparée du monde réel. Une signification nouvelle a été dérivée de la « substance—*individuum* » qui prétend être la première substance réelle. Cet être du troisième type est devenu une source mythologique de signification objective. L’absolution ontothéologique de la première substance obtient la position centrale dans la métaphysique moderne, ce qui a conduit à la fondation de l’objectivité occidentale.

## 1.3 La vérité comme *adaequatio* (Pierre Abélard)

La lettre d’Abélard à un évêque inconnu, écrite vers 1120 sous le signe G. (PL 178, 357–72), montre la première dispute philosophique à propos de *tertium ens* à l′Occident latin. On demanda à l’évêque G. de trouver des juges ecclésiastiques compétents pour trancher dans la controverse entre Abélard et son ancien professeur Roscelin. L’interprétation d’*Isagoge* était de nouveau en jeu et Abélard s’opposa à Roscelin (†1225) et à Gilbert de La Porrée (†1154). Revenons au début de cette confrontation concernant la connaissance de la réalité, qui éclata à nouveau après l’an 1250. Boèce dans son ouvrage *Liber de divisione* établit la différence entre la première substance existante *simpliciter* dans la réalité et sa cognition dans l’esprit. La première substance ne peut pas être divisée en réalité parce que son existence est donnée en soi. La division à l’aide des universels dans le cadre de l’Arbre de Porphyre est possible, mais elle implique un ordre d’être différent de la chose existant en réalité. Ce qui est indivisible en réalité peut être universellement divisible par les peuples en Europe ou en Afrique. La partie analysée d’*Isagoge* montre que le tout (*totum*) résumé dans le terme « homme » (*homo*) n’exprime qu’une similitude analogique entre la nature singulière et la nature universelle (ch. 1.1). La même procédure s’applique à l’âme, car elle existe en tant que la forme du corps et en même temps c’est le lieu où les universaux surgissent grâce à l’acte de la cognition intellectuelle. L’être humain réel ne peut pas être divisé, contrairement aux facultés abstraites de l’âme. Boèce fit la première distinction entre deux formulations de l’âme, existentielle et universelle.[[18]](#footnote-18) Il sépara la détermination de l’âme en tant qu’unité réelle (*totum*) et a distingué cet ensemble des facultés formellement et abstraitement conçues de l’âme (*partes enim hae animae*). D’abord, il y a une entité indivisible qui assure l’acte de subsistance unique de l’âme (*totum integrum*). Cette âme dans ce corps n’est pas une unité génériquement donnée de toutes les parties (*non est anima horum genus*). Deuxièmement, il y a une perspective formelle concernant les actes de l’âme donnés soit dans le cadre de parties abstraites (*partes animae*), soit de puissance et de capacités abstraites (*in aliqua potestate et virtute*). Dans un tel cas, il est possible de diviser l’âme dans la détermination universelle de facultés et de potentialités spécifiques, car elles forment la totalité des propriétés abstraites (*totius divisionis*). De l’analyse précédente, il est évident que cette double signification de l’unité (*totum*) ne peut être prise de manière univoque. Boèce a lié la détermination de l’âme à la différence classique entre la première substance existant en soi et les déterminations catégorielles de la seconde substance. Ces déterminations sont faites dans le cadre de la division aristotélicienne (διαίρεσις) qui considère le genre et l’espèce universellement donnés (OBJ I, ch. 1.3). La même différence était présente dans la philosophie d’Averroès qui séparait la notion d’intellect comme *tertium* et *quartum genus* (OBJ I, ch. 2.4.3). L’âme en tant que forme entéléchique de ce corps n’est pas la même chose que le genre formellement déterminé de l’âme dans l’intellect. L’histoire de l’objectivité occidentale et plus tard de l’averroïsme commence par la confrontation entre Abélard et ses critiques concernant la nature de la métaphysique. La signification des termes « *totum universale* » et « *totum integrum* » fit ressortir une discorde fondamentale (Jolivet 1992). La non/vérité métaphysique (*Lichtung*) qui a établi l’objectivité en Occident latin est caché dans le différend concernant la clarification des deux termes. Les modernistes des écoles cathédrales néoplatoniciennes ont eu recours au pouvoir ecclésiastique pour imposer un nouveau type de *tertium ens*. Abélard a résolument défendu l’aristotélisme du Porphyre, citons son écriture *Dialectique*.

« Ces différences établissent le sens vrai de Socrate et de l’homme en général, comme être rationnel, être mortel, et d’autres, qui, cependant, sont des qualités universelles et non des déterminations singulières. Par conséquent, le premier type de rationalité fait de la propriété substantielle du vrai Socrate et non de celle de l’être humain en général. Par conséquent, toutes les formes qui font des propriétés individuelles de substances réelles appartiennent également à des espèces en raison de leurs déterminations spécifiques. Par conséquent, ils ne peuvent pas avoir un caractère unique dans la réalité, même si tous les calomniateurs le prétendent. » [[19]](#footnote-19)

Abélard déclare que les déterminations générales de la deuxième substance ont une nature universelle et qu’elles sont séparées des choses vraiment singulières (*universales sunt, non singulares*). La première substance n’a pas de différences ; elle existe dans son ensemble et elle est indivisible. Les déterminations formelles (*rationalitas, mortalitas*) ne se réfèrent pas aux déterminations existentielles de Socrate réel (*non homini*), mais impliquent des définitions génériques et spécifiques établies au niveau de la deuxième substance (*Socrati substantialis est*). Les notions universelles décrivent « Socrate » dans le mode universel, qui est fondamentalement différent de l’existence singulière et réelle de la première substance. L’acte de subsistance fait en réalité qu’une entité diffère de l’autre. La chose singulière ne contient pas des différences, grâce à une simplicité substantielle et à l’acte d’existence unique. La définition de l’individu pris sous forme universelle n’implique pas de véritables substances premières, mais un sens général présenté dans le cadre des espèces (*substantiales etiam sint speciebus secundum species*). Abélard exclut toute univocité concernant la première et la deuxième substance, ce qui établirait quelques formes de *tertium ens*. Sa position correspond à la définition de la première substance hyparchique dans les *Catégories* et dans *Métaphysique* (OBJ I, ch. 1.3). La notion de première et de deuxième substance ne peut pas être univoque, car leur détermination détient une valeur différente. La substance existe soit en tant qu’entité universelle dans l’Arbre de Porphyre, soit en tant que chose unique dans son existence réelle qui est donnée en dehors de l’esprit humain. Abélard dit clairement à tous les manipulateurs intellectuels (*absque omni calumnia*) que les différences au sein de l’Arbre de Porphyre se réfèrent à l’espèce et au genre, car il y a un autre type de différenciation. Il ne contient pas d’effet de causalité entre des substances existant dans la réalité. L’écriture *Dialectica* maintient la différence fondamentale entre deux concepts d’entité indivisible, car il y a double nature de l’être (*aliud secundum substantiam, aliud secundum formam*).[[20]](#footnote-20) La détermination catégorielle de l’unité existe en ce qui concerne la première substance (*« totum » autem aliud secundum substantiam*). La première substance réelle établit une signification générale atomique, non divisible dans l’esprit (*individuum*). Il est différent de la réalité unique de la chose extérieure, qui existe pour elle-même (*substantia*). Le philosophe critique a lu l’*Isagoge* de Porphyre aussi brillamment que Boèce l’avait fait. Abélard savait bien que la deuxième substance est universelle et univoque au niveau du genre. Il ne garde qu’analogie et ressemblance avec la composition hylémorphique (*proportionnaliter consistit genere*; *In Porph. Isag*. III.10). La différenciation donnée dans la pensée et les différences entre les choses réelles représentent deux formes d’existence différentes qui doivent être maintenues dans la vraie prédication (*secundum utrumque dicitur*). Lorsque nous parlons de la première substance, nous entendons la chose existante ; lorsque nous parlons de l’individu, nous entendons un universel qui n’a presque pas de signification propre. La différence entre l’individu abstrait et la substance réelle garde une valeur de principe pour la scolastique critique. Les illuminés de la pensée objective éduqués à l’école d’Avicenne voient plutôt un être du troisième type ; ils imaginent qu’ils veulent dire la première substance hyparchique. Abélard fait partie de l’école classique de métaphysique fondée par Boèce. Il a lu Aristote à travers l’aristotélisme authentique et non à travers le néoplatonisme. La détermination univoque de la substance garde l’intégralité intégrale de la chose qui est comprise comme l’imposition d’un sens hyparchique qui concerne la réalité (*secundum comprehensionem quantitatis, quod dicitur integrum*). Cette imposition de sens est exprimée comme une supposition catégorielle univoque qui garde une détermination générale substantielle dans le contexte de la signification universelle (*secundum diffusionem communis essentiae, quod universale est*). La notion de « *totum integrum* » prise dans une telle valeur exclusive rend évident que le cadavre n’est pas un être humain. L’homme (*homo*) est fondé du point de vue de l’imposition d’un sens déterminé par une substance hyparchique et première qui existe réellement. Après l’introduction de la philosophie d’Averroès dans l’Occident latin, une nouvelle controverse tenta de résoudre la détermination du terme « *animal autem—hoc totum* » qui a été instituée par Boèce (ch. 1.1). La différence entre « *totum integrum* » et « *totum universale* » a un caractère fondamental en ce qui concerne la gigantomachie concernant la substance en Occident latin. Après l’année 1220, l’école de Blund redéfinit un différend similaire sur le statut du cadavre, prenant le parti de l’écriture d’Averroès fraîchement importée qui contestait la métaphysique d’Avicenne (ch. 2.2.1). L’herméneutique considère Abélard comme un contemporain d’Averroès, et pas seulement dans un sens purement historique.

L’herméneutique de l’objectivité a établi la première forme historique de *Irrtum* moderne (Heidegger) dans la scolastique primitive. Désormais, il a commencé l’ère de l’oubli de l’être concernant la première substance (*Seinsvergessenheit*). La différence entre la prédication générale et l’existence réelle de la chose a nécessairement conduit Abélard à adopter un concept de vérité différent de celui qui était présent dans la philosophie d’Anselme. Abélard refusa une vérité univoque définie dans le cadre d’une ontothéologie douteuse. Il a introduit une distinction stricte entre le discours prononcé uniquement verbalement (*oratio*) et la déclaration catégorielle (*enuntiatio*) basée sur une prédication catégorique liée aux choses existantes dans le monde. Abélard n’a donc pas accepté la primauté augustinienne de la volonté. La définition de la vérité sur la base de la raison saine et naturelle doit être avant tout une question philosophique et non théologique. Citant Boèce, Abélard fait valoir la théorie classique de la volonté, qui est déterminée à partir de la direction de la compréhension intellectuelle du bien. Le bien, à son tour, est déterminé par l’exposition du sens de l′être venant de face qui démarre de la cognition sensuelle. La volonté humaine a besoin de la reconnaissance intellectuelle d’un certain bien pour être activée.[[21]](#footnote-21) Abélard défend la théorie aristotélicienne de la vérité, qui avait été remise à l’Occident par Averroès sur le mode de la *proportio* (OBJ I, ch. 2.4.3). L’écriture *Dialectica* rejette le sens fondé nominalement, parce que l’imposition du sens à partir de la réalité n’est pas la même chose qu’un acte de supposition dans l’esprit. Il y a double détermination des entités indivisibles, puisque le sens dans la pensée et l’existence dans la réalité établissent deux significations différentes. La maison a un être unique comme première substance en réalité ; mais la signification de la maison signifie le sens universellement et potentiellement. Du point de vue de la signification, ce sont deux opérations entièrement différentes qui se distinguent par les termes *impositio* et *suppositio*. L’imposition de sens va de la direction de la chose réelle à l’intellect abstrait. La chose en mode hyparchique fonde *per prius* la relation fondamentale à la réalité provenant de la similitude. Rappelons-nous la différence originale dans *De int.* 16a3–8 entre la primauté de l’imposition du sens à partir de l’existence des choses réelles et leur symbolisation secondaire dans le langage (ch. 1.1). La structure triadique de la signification procède de la cognition définie selon *De anima*. Le sens découle de l’intentionnalité donnée dans l’âme qui est basée sur la causalité formelle. La cognition intentionnelle faite par *intellectus possibilis* est formellement donnée de la même manière chez tous les êtres humains. Il établit une similitude originale des choses et de l’intellect (ώμοιώματα). Ce sens primaire du monde est accompli dans le cadre d’une signification universelle (σημεία πρώτων). Les intentions de la réalité sont les mêmes pour tout le monde, grâce à une triple médiation du diaphanum basée sur une causalité potentiellement donnée. Mais au niveau de la synthèse suivante, il y a une symbolisation établie au niveau individuel et linguistique. Contrairement aux *Modernorum*, Abélard lisait l’écriture *De interpretatione* selon l’indication d’Aristote, c’est-à-dire en relation avec le traité *De anima*. L’imposition et la supposition concernent soit l’entité réelle unique (*totum integrum*), soit le concept universel de l′intellect *(totum universale*). Il n’y a pas d’identité de la première et de la deuxième substance, mais seulement une similitude entre elles. Les deux substances possèdent des modes d’existence génériquement différents. La véritable correspondance des énoncés catégoriels concerne spécifiquement et génériquement une deuxième substance. L’imposition n’est pas la supposition. L’omission de ces fondamentaux qui ont fondé la métaphysique classique conduisit aux erreurs grossières des modernistes. La prédication doit suivre la direction, d’où elle vient à la génération du premier sens dans l’intellect (*Vor-blickbahn*).

« Il faut faire attention au fait que le terme “donner un sens” (*significare*) est appliqué de différentes manières. Soit il est signifié de telle manière que le sens surgisse dans la pensée (*intellectum generat*) ; ou d’une autre manière, lorsque les expressions sont attribuées aux choses sur lesquelles elles sont énoncées (*modo vero circa omnia quibus est impositum*). Cette imposition doit être maintenue d′abord parce qu’elle est le terminus primaire et propre de la signification… » [[22]](#footnote-22)

Seule l’exposition du sens venant de face, de la direction de la première substance, établit une sorte de prédication catégorique qui est requise pour la preuve scientifique. L’énoncé vrai suit le datif métaphysique aristotélicien. Le caractère passé de la chose existante doit être soutenu dans la prédication. Encore une fois, le double type de prédication catégorique est en jeu dans le double mode *per prius* et *par posterius* (*Cat*. 2a14–15). La distinction entre la prédication catégorique et nominale a établi la différence importante entre l’imposition de sens de la direction de la première substance (*substantia significata*) et la supposition. La supposition est donnée dans le cadre d’une signification purement verbale (*vox substantiam significatam*). Le sens logique basé sur la supposition (*aequivoce*) n’est pas un sens métaphysique basé sur l’imposition (*univoce*). On retrouve cette analyse du langage dans le commentaire d’Abélard sur les *Catégories* et également dans la deuxième partie de sa Logique recommandée pour les débutants en philosophie (*Logica ingredientibus*). La différence concerne la détermination de l’être en termes de substance hylémorphique (*complexum*) ou de sa signification universelle (*incomplexum*).[[23]](#footnote-23) Nous ne pouvons pas énoncer la vérité sur les choses au niveau du jugement enraciné dans la réalité (*secundum nullam complexionem dicuntur*), mais seulement la vérité des faits donnés dans l’intellect. Ensuite, l’imposition du sens est d’une importance fondamentale, car elle peut être conçue soit à partir de la direction des choses dans la réalité, soit à partir de la direction de leur sens dans l’esprit. La prédication univoque n’entraîne que l’imposition, puisqu’elle se fait par exposition de signification universelle prise de face, de la direction de la première substance.

« Il est donc évident que les secondes substances signifient de manière univoque les premières substances (*secundae substantiae de primis univoce praedicantur*). La dénomination et la définition sont données en tant que substance et donc cela fait la différence. » [[24]](#footnote-24)

Les premières substances établissent une signification univoque des secondes substances, et la définition maintient ce fait par une différence spécifique des deux types de substances. La prédication univoque n’est vraie que si la deuxième substance signifie pleinement la première substance (*univoce praedicantur*). Cette imposition de sens à partir de la direction de la première substance réelle est appelée « prédication catégorique » dans le mode hyparchique *per prius* mentionné dans les *Catégories* (OBJ I, ch. 1.3). Lorsque la première substance est adéquatement placée dans cette relation universelle, la définition nominale porte le sens catégoriel et univoque du genre, de l’espèce et de leurs différences. Maintenant, inversons la perspective afin de prédire la supposition universelle selon *Cat*. 2a14–15. On obtient un nouveau type de prédication *per prius*, car le dialecticien prend le parti du sens universel pour établir un véritable rapport à la première substance. Dans ce cas, la supposition catégorielle *per prius* n’est possible que si l’imposition de sens est établie à partir de la direction de la première substance réelle. Dans la prédication catégorique *per prius*, il est vrai que le cadavre n’est pas un être humain ; mais dans le mode de supposition logique donné au niveau de la sémantique faite dans le mode *per posterius*, on peut l’affirmer. Une telle affirmation logiquement vraie est en fait une affirmation métaphysiquement fausse. Prise comme imposition en vertu du datif métaphysique, la définition hyparchique stipule que les substances secondes témoignent de la réalité dans le contexte d’énoncés catégoriels qui gardent une valeur accidentelle par rapport aux choses réelles. Si le rapport de la seconde substance à la première est absent, la signification ne fonctionne qu’au niveau nominal et équivoque. Un tel discours vague (*oratio*) ne peut établir la science critique et la métaphysique ; néanmoins, il peut produire une version moderne de la science, en suivant *Irre* métaphysique de Heidegger. La supposition tirée de la direction qui vient de la deuxième substance à la première n’a en soi aucun caractère univoque, comme le prétendaient les modernistes néoplatoniciens de cette époque dans les écoles des *Nominales*.[[25]](#footnote-25) Selon Abélard, il n’est pas possible de décider à partir de la seule supposition si la prédication est déterminée *per prius* et donc donnée comme hyparchique ; ou si elle est déterminée uniquement *per posterius* et donnée uniquement comme nominale. Il devient clair que la qualité, la corporéité et les autres accidents hypostasiés que les néoplatoniciens prennent pour des substances du troisième type ne peuvent jamais être vrais. Leur signification trouve son origine au niveau de la supposition nominale. La nature des universaux hypostasiés dans les suppositions logiques procède en sens inverse, de la pensée aux premières substances. Rappelons-nous la direction « probaliste » de cette trajectoire ontologique (*Vor-blickbahn*) faite par des néoplatoniciens tels que Simplicius (OBJ I, ch. 1.3.2). C’est malheureusement une supposition équivoque, pas une imposition univoque. L’intellect a déjà une signification universelle, qui est donnée par des substances premières hyparchiques. Le métaphysicien détermine si le sens universel représente réellement la première substance singulière (*supponit pro*). La métaphysique aristotélicienne rejette toute supposition absolue formulée en logique comme une affirmation non vérifiable. Ces universaux ne sont pas métaphysiquement vrais comme les « qualités primaires » de Locke prétendent l’être, mais logiquement ils sont vrais (OBJ I, ch. 2.4.4). Leur signification ne prend aucune racine dans la réalité, car l’imposition du sens ne procède pas de la première substance par ordre du datif métaphysique. Les qualités substantielles prises comme telles n’ont aucune correspondance dans la réalité, parce qu’elles ne sont que des déterminations générales données en pensée.

L’essentialisme nominal des contemporains d’Abélard dans les écoles néoplatoniciennes des disciples d’Anselme de Laon établit une signification catégorielle erronée, placée au-delà des relations réelles entre les substances réelles. Abélard ne peut pas s’écarter de la conception aristotélicienne de la vérité. Autrement, il devrait accepter des doctrines incohérentes du sens défendues par les premiers modernistes occidentaux. Puisque la première substance existe réellement, nous pouvons créer une imposition catégorielle. Puisqu’il y a une imposition, nous pouvons adéquatement, c’est-à-dire justement, prédire la supposition. Si nous n’avons qu’une supposition comme un sens ad hoc donné, en dehors de l’existence de la première substance, ce sens ne peut pas être univoque. Cette double vision fonde une perspective herméneutique qui établit la différence fondamentale entre la démonstration scientifique, l’énonciation logique et la signification verbale. Abélard, Averroès et le premier averroïsme ne peuvent pas considérer l’affirmation « Le cadavre est un homme » comme une proposition vraie. Le cadavre n’est un être humain que sur le mode du sens équivoque et de l’analogie. Dans ce cas, il n’y a pas de prédication catégoriquement donnée qui puisse établir une preuve scientifique concernant l’état réel des choses. La signification métaphysiquement adéquate et donc vraie de l’homme peut être prise exclusivement de la personne en tant que substance première existante. L’écriture *Dialectica* présente cet argument dans la thèse « Ce cadavre est une personne décédée » (*hoc cadaver est homo mortuus*).[[26]](#footnote-26) L’éminent aristotélicien critique l’utilisation univoque de la supposition, qui a été introduite par le néoplatonicien Gilbert de La Porrée comme subsistance hypostasiée (*aliquid, id est subsistens*; ch. 1.4). Pour le logicien, la notion de « corps » est suffisante pour déterminer l’homme, car il travaille dans l’ordre de l’abstraction et effectue une supposition de tous les sens possibles. Les propositions métaphysiques, d’autre part, ont besoin d’une imposition univoque de sens de la direction des choses réelles. Selon Abélard, la prédication catégorique signifie être hyparchique de la première substance. Une telle signification catégorielle au niveau de la deuxième substance établit la vraie signification et la preuve scientifique (*demonstratio*). Le logicien et le mathématicien utilisent déjà l’abstraction secondaire. Les relations causales entre les premières substances ne déterminent pas la vérité logique (*enuntiatio*). Le sens verbal ne détermine la première substance que de manière équivoque, uniquement dans le cadre de la dénomination (*nomen*), c’est-à-dire au niveau de la détermination grammaticale et lexicale (*significatio*). Abélard distingue donc quatre catégories du sens dans le discours. Premièrement, il y a un discours significatif, qui est complet en soi en termes de sens et ne nécessite aucune question supplémentaire de la part du destinataire (*oratio*). Deuxièmement, cet énoncé peut contenir des déterminations grammaticales complètes liées au temps et à la modalité au moyen de certains mots (*oratio perfecta*). Troisièmement, le sens donné par les énoncés logiques exprime la vérité et la fausseté données par la correspondance des relations formelles entre les essences universelles (*enuntiatio*). Quatrièmement, la reconnaissance de la vérité garantit le jugement déductif scientifique basé sur les effets réels que les substances créent dans la réalité. La causalité des substances est fondée sur la partie médiane (*medium*) de la preuve scientifique déductive (*demonstratio*). Cette correspondance entre les choses et l’intellect est créée catégoriquement sur la base d’une imposition, c’est-à-dire dans le cadre d’une preuve démonstrative. Une telle déduction établit une correspondance due à la causalité des substances hyparchiques existant dans la réalité ; par conséquent, elle contient un caractère déductif. Les démonstrations scientifiques faites à l’égard des premières substances contiennent la vérité métaphysiquement établie. Selon Abélard, une signification incomplète (*oratio*) n’établit pas une véritable énonciation. Pris en soi, le discours significatif n’a pas encore la valeur d’énoncé déductif qui est déterminé efficacement dans le cadre de la preuve scientifique (*demonstratio*). En raison de l’imposition prise de la direction des substances réelles, la preuve scientifique diffère des énoncés logiques (*enuntiatio*). La vérité de la logique existe au niveau de l’abstraction, c’est-à-dire en dehors de l’imposition d’un sens tiré de la réalité. Abélard affirme clairement que le mot « substance » dans l’enseignement d’Aristote ne garde qu’un caractère homonymique (*figuraliter*). Le dialecticien doit distinguer clairement toutes les significations de la substance.[[27]](#footnote-27) Les phrases nominales qui réfèrent aux substances (*id est vox significans substantiam*) se rapportent métaphoriquement à des substances hylémorphiques existantes (*translata sunt ad significandum nomina rerum*). Par conséquent, ils n’ont pas de liaison univoque à la réalité des substrats hylémorphiques (*non sunt complexae voces*). Pour obtenir une vraie prédication, il est nécessaire d’effectuer un transfert catégoriel (*translatio*) de sens. Ensuite, il est valable qu’une capacité générale de signification (*ad se ipsam significandam*) donnée dans n’importe quel signe devienne l’énoncé concernant la réalité des premières substances (*figura facta in translatione vocis de re*). Le terme « *translatio* » décrit exactement la fonction herméneutique du datif métaphysique. La phrase « Le Phénix existe » a un sens, mais il n’y a aucune détermination tirée de choses réellement existantes, qui pourrait établir une imposition hyparchique de sens. Ce rapport à la réalité est nécessaire pour constituer la vérité comme *adaequatio* univoque des propositions catégorielles. Dans le cas du Phénix, il n’y a aucune nécessité liée à la première substance réelle. La supposition du sens procède simplement de la pensée et pas du tout de la réalité. Alors c’est une signification homonymique sans correspondance à la chose réelle. Si la transmission de la signification (*translatio*) prend la direction des substances premières existantes, alors on parle d’une correspondance formelle et univoque des énoncés et de la chose (*enuntiatio*). Cette signification peut éventuellement être prouvée dans des déclarations catégorielles basées sur une causalité réelle qui est employée au niveau des premières substances (*demonstratio*). L’énoncé logique donné par la supposition diffère fondamentalement de l’énoncé catégoriel de la métaphysique et de la science ; elles renvoient à la causalité réelle. La valeur métaphysique devient démonstrative exclusivement en vertu de l’imposition de sens à partir de la réalité hyparchique. Encore une fois, la nécessité du datif métaphysique s’applique, ce qui détermine le véritable don de sens prit de la direction des substances premières. Il n’y a pas de signification directe concernant la réalité, puisque l’état des choses doit être fondé sur la vérité comme correspondance. Abélard a rejeté tous les concepts confus de vérité dans l’enseignement d’Anselme échangés par les écoles néoplatoniciennes et porrétanes. La citation suivante montre les relations fondamentales qui déterminent la définition du sens d’Abélard.

« Par exemple, le mot “homme” a un caractère spécifique, qui est donné par rapport à une créature animale mortelle et rationnelle. Principalement, l’imposition de sens vient de la direction d’une personne réelle (*ex ipsa individuis ipsius*), comme Socrate et d’autres. L’imposition donnée de cette manière préserve en soi le sens de l’espèce (*significationem in se ubique speciei in se tenet*), et elle n’est pas donnée par Socrate et d’autres comme participant au sens de l’espèce (*non Socratis et ceterorum quæ speciem participant*). En effet, le mot “homme” (*ex 'hominis'* *enim vocabulo*) veut dire la compréhension “créature animale mortelle et rationnelle”, mais pas du tout la compréhension de ce qu’est en réalité l’existence de Socrate (*non etiam Socratem intelligimus*). » [[28]](#footnote-28)

L’imposition de la signification à partir de la direction des choses réelles se fait de diverses manières (*diversis modis accipitur*). Abélard s’intéresse à deux types de réception de base. Dans le premier cas, il suit l’émergence de la signification universelle dans la pensée (*intellectum generat*) ; dans le second cas, il suit la véritable imposition de sens qui vient des choses réelles, signifiées ou prédites (*modo vero*). Il a décrit le premier groupe en référence à *De int.* 16a3–8, quand l’origine du sens est résolue par l′imposition directe (ch. 1.1). Abélard, en référence à Aristote, souligne que le sens doit avoir un caractère universellement vrai (*constituit enim qui dicit intellectum*). Principalement, l’imposition de sens se rapporte à des choses réelles telles que Socrate. Puisqu’ils existent en et pour eux-mêmes, ils établissent une signification hyparchique (*significationem … in se tenet*) faite dans le mode *per prius*, qui n’est pas liée à la participation platonicienne en tant qu’être subsistant d’espèces universelles. La prédication est spécifique de cette manière, puisqu’elle est basée sur le niveau des universaux selon l’Arbre de Porphyre, et elle est secondaire par rapport au vrai Socrate. Prise comme telle, la division dialectique des universaux selon l’Arbre de Porphyre s’applique vraiment. Par exemple, on peut diviser l’espèce « *homo* » et sa détermination spécifique dans le cadre de la rationalité spécifique ou dans le cadre de l’animalité prise comme détermination générique générale (*animali rationali mortali*). Maintenant, il est évident que la prédication hyparchique catégorielle donnée *per prius* n’a qu’un sens général, puisque ce « *homo* » qui ne peut atteindre le vrai Socrate (*non etiam Socratem intelligimus*). La prédication catégorique génère des déterminations générales de l’homme, qui se tient à la place du vrai Socrate (*supponit pro*). Encore une fois, le concept d’imposition univoque du sens renvoie aux entités singulières et la supposition catégorielle univoque doit être prise en compte. Dans le texte cité, Abélard met en garde contre l’erreur de ses contemporains sophistes qui ont inversé l’ordre d’imposition. La citation souligne en référence à Aristote que l’espèce universelle déterminée *per prius* n’est donnée qu’en pensée. Chaque supposition détermine la chose réelle en tant qu’espèce. La supposition nominalement donnée n’a qu’une signification universelle (*ex 'hominis' enim vocabulo tantum 'animal rationale mortale' concipimus*). Le concept, c’est-à-dire la supposition du sens dans l’esprit, n’a pas un caractère univoque, comme le suppose la modernité confuse. La supposition de sens dans l’esprit peut ou non être confirmée par l’imposition de sens de la direction de la première substance. L’être humain existe et la chimère n’existe pas. La chose réelle participe à la détermination universelle des espèces par l’acte d’imposition (*speciem participant*). Le concept nominal de « l’homme » en tant qu’individu abstrait est fait par supposition de la signification universelle « *homo* ». Il est donc fondamentalement différent de la prédication univoque catégorielle donnée par l’imposition du sens « Socrate » qui renvoie à la personne réelle. De plus, il est en principe vrai que les espèces, en étant universelles, elles ne peuvent en aucun cas former un constituant de Socrate comme la première substance réelle. La véritable connaissance de la chose singulière est créée uniquement par l’imposition de la première substance. Car il y a la première substance en réalité, une similitude doit être créée dans l’intellect en tant que prédication catégorique univoque au niveau de la deuxième substance universelle. La dénomination dans le cadre d’une signification vraie et univoque surgit dans l’acte d’abstraction fait de la réalité. Cela se fait dans le cadre d’une détermination univoque créée à partir de la première substance hyparchique qui existe en soi et qui n’est pas divisible en elle-même (*ex ipsa individuis ipsius*). L’indication importante cachée dans le terme « *ex ipsa individuis* » garde un caractère clé. Elle montre *Lichtung* de non/vérité qui concerne la prochaine série de disputes sur l’objectivité. Soit l’imposition procède du fait que les porrétans font de l′être du troisième type (*individuum*) ; soit l’imposition procède de la première substance. La génération des *Nominales* modernes était influencée par les porrétans à Oxford. Ils négligèrent la trajectoire fondamentale qui fait la compréhension de l’être (*Vor-blickbahn*), quand une véritable cognition fait le jour. La modernité lit le sens du monde dogmatiquement, selon le néoplatonicien anglais Anselme, et non philosophiquement et critiquement comme l’aristotélicien parisien Abélard.

Cet événement historique (*Ereignis*) détermine l’histoire ultérieure de l’Occident latin. Résumée de cette manière, la forme originale de la soi-disant « *Oxford—Paris Split* » (Alain de Libera) est bien comprise (ch. 3.1.1). La matrice suivante montre que la confrontation suivante à l’Université de Paris (Albert le Grand et Roger Bacon contre Rufus de Cornouailles et Robert Kilwardby) concernait déjà l’interprétation de *Seconds Analytiques* et *De anima* et pas seulement des *Catégories* et d’*Isagoge*. La direction de la prédication hyparchique soutenue par Abélard est traduite (*translatio*) en datif métaphysique dans *Seconde Analytique* par l’expression « *ex inmediatis* ». Cette notion implique une causalité réelle des premières substances dans le membre médian du jugement démonstratif (ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν, *Anal. Post*. 89b39). La critique d’Abélard à propos des *Nominales* montre clairement la direction que prendrait le développement ultérieur. Nous saisissons de manière univoque l’état de la première substance réelle pour le membre médian de la preuve scientifique par l′imposition ; ou la supposition du sens uniquement en pensée conduit à une homonymie générale. Le sens et la compréhension des universaux prennent la place de la réalité, ce que désigne le terme « *supponit pro* ». La vraie supposition univoque dénote le fait que la deuxième substance se tient à la place de la première substance dans l’ordre d’imposition. La vraie supposition peut être sur le mode du discours vrai (*oratio*) ou même de l’énoncé scientifique (*enuntiatio*), lorsque l’énoncé sur la chose se présente comme une prédication univoque catégorielle. Abélard approuve la définition de la vérité comme correspondance, car il distingue clairement entre la réalité et sa représentation dans l’esprit (Jacobi et al. 1996, 18–19). En tant que grammairien, Abélard accorde une grande importance à la capacité générale de la parole (*significare*), mais elle ne peut se substituer aux propositions existentielles et aux preuves scientifiques. Le commentaire d’Abélard sur *De interpretatione* utilise la forme verbale du sens pour lancer le processus de compréhension.[[29]](#footnote-29) Cependant, la véritable interprétation poétique n’est pas une attribution scientifique de sens, car les deux formes de signification sont principalement différentes l’une de l’autre (*interpretari vocem non est assignare, sed intellectum aperire*). Le métaphysicien aristotélicien sait bien que la proposition catégorielle univoque est le seul instrument pour déterminer philosophiquement la vérité et la fausseté. Abélard fait une distinction claire entre les deux formes de signification. Soit l’imposition énonce le fait à l’égard de la chose unique, soit la supposition peut être donnée à la fois par la chose et par l’intellect. L’énoncé a une détermination catégorielle univoque s’il est pris de la direction des choses réelles. Par conséquent, la chimère a une signification générale dans l’ordre du langage, où elle forme un sens verbal dans le cadre de la supposition. La chimère n’a pas de véritable imposition de la première substance. L’interprétation d’Abélard de *De int.* 16a3–8 montre l’émergence de la signification, qui est donnée de face, de la direction des substances premières agissant causalement sur le mouvement de l’âme.[[30]](#footnote-30) Citant Boèce, le commentaire souligne explicitement que la naissance de la signification sur le mode de l’intentionnalité métaphysiquement conçue procède principalement et principalement « *a causa* », c’est-à-dire par la réception du sens pris de face, de la direction des vraies substances premières. On connaît déjà cette première transmission sémantique du sens (*translatio*) sous l’influence du datif métaphysique (σημεία πρώτων, *primae notae*, ch. 1. 1). Existence de choses extérieures données *simpliciter* et *per se* établit une causalité secondaire dans l’ordre de la connaissance. Par rapport aux choses réelles, la cognition fait un accident universel. La preuve scientifique (*demonstratio*) est valable en ce qui concerne l’existence des choses individuelles et ne peut être établie que dans le cadre du simple langage. Le langage n’est pas encore un syllogisme logique et formellement correct des choses traitées abstraitement, encore moins pour accorder la cognition scientifique. Ce dernier a du sens dans la prédication de la causalité réelle. La distinction entre les différents modes de signification comme l’imposition et la supposition garde un caractère fondamental, car elle établit les prochains niveaux de signification véritable. Il faut prendre les étapes de compréhension en bon ordre.

1. La chose existe en soi dans la réalité (*ipsum individuum, substantia*).
2. Émergence d’une signification équivoque dans l’esprit qui établit une supposition nominale et verbale du sens (*intellectum*).
3. Ce sens abstrait peut être exprimé par des énoncés logiques qui gardent des relations formellement vraies au niveau des notions (*enuntiatio*).
4. Ce sens est, en outre, déterminé en fonction de la valeur hyparchique de la première substance, qui établit une imposition univoque et catégorielle du sens (*impositio vera*).
5. La preuve déductive détermine si cette correspondance est vraie ou non ; une telle imposition fondamentale doit traduire les effets causaux des substances premières en élément intermédiaire de la preuve scientifique sur le mode « *ex inmediatis* » pour être considérée comme un fait scientifique (*demonstratio*). Réalisée sous une forme accomplie, la compréhension du monde se fait comme la vérité métaphysique en tant que correspondance complète.

Ayant établi une telle excellente distinction des différentes déclarations, Abélard compléta la définition de la vérité en tant que correspondance entre les choses et l’intellect. Le sens catégoriel univoque passe par l’imposition pour conserver la valeur de substances réelles qui déterminent efficacement la cognition humaine selon *De anima*. Le même genre de signification univoque contrôle la supposition adéquate et donc vraie des choses dans le monde à travers la signification et la symbolisation universelles selon *De interpretatione*. La prédication catégorique univoque (*enonciation*) a besoin de l’imposition, afin de reconnaître le monde à travers le jugement scientifique (*demonstratio*), c’est-à-dire selon les *Seconds Analytiques*.

La modernité fondée par Anselme a changé la nature de l’imposition. L’écriture *Catégories* postulait que l’imposition ne concernait que les premières substances. Basée sur une ontothéologie conçue pour être une métaphysique dogmatique ou une connaissance subjective démiurgique, la modernité considère les énoncés équivoques comme une condition suffisante pour la vérité. Abélard défendit la métaphysique de Boèce qui suit le sens de l’être pour respecter la réalité. Sa défense de la vérité garde donc le caractère fondamental.[[31]](#footnote-31) La vérité est définie par rapport aux relations des choses dans la réalité (*ad naturalem rerum relationem*) et sous la forme de différence entre l’existence des choses dans la réalité (*rei esse*) et la véritable connaissance de l’essence correspondante des choses (*rei essentiae demonstratio*). Ayant établi le concept de vérité comme correspondance dans la scolastique primitive, Abélard franchit une étape décisive en introduisant la prédication univoque dans le cadre de *similitudo* pour garder de vraies relations entre la première et la seconde substance (*quantum ad naturalem rerum relationem*), et pas seulement des relations équivoques ou analogiques entre espèces universelles (*non tam visus ad vocalem constructionem*). La preuve scientifique concerne donc des relations de substances réelles et non leurs dérivés nominalistes (*essentiam demonstravit, non vocabulum*). Selon les *Seconds Analytiques*, la relation basée sur la *demonstratio* ne concerne pas principalement le niveau de *similitudo* nominaliste dans le cadre des mots et du sens verbal, mais la correspondance des choses réelles qui se fait dans l’intellect humain.[[32]](#footnote-32) Abélard interprète la relation entre la première et la deuxième substance et la théorie correspondante de la vérité de la même manière que son contemporain Averroès, dont il ne connaissait pas les écrits. Le vrai connaisseur d’Aristote dans l’Occident latin sépara l’ordre de la réalité et de la cognition de la confusion générale de ses contemporains. Il a préparé les générations futures à parvenir à la véritable réception de la métaphysique d’Averroès. Ils ont hérité d’une métaphysique fondamentalement vraie pour définir une *proportio* réelle entre l’intellect et la réalité. La définition de la vérité métaphysique dans *Met*. 1011b26–29 reçut une nouvelle confirmation (OBJ I, ch. 1.3). La citation suivante de la *Dialectique* résume la définition de la vérité.

« Aristote a clairement prouvé que l’affirmation et la négation de la vérité dans les prédications suivent le cours des choses réelles que la prédication implique. Pris en ce qui concerne les choses existantes, il est confirmé si elles sont vraies ou fausses. C’est parce qu’une chose réelle est nécessairement donnée en elle-même (*rem necesse est esse*). Cette nécessité existentielle est établie par le fait que quelque chose existe ou n’existe pas. L’affirmation basée sur la nécessité existentiellement vraie est nécessairement métaphysiquement vraie (*propositionem veram necesse est veram esse*) ; si la chose n’est pas correctement donnée en ce qui concerne la nécessité existentielle, alors l’affirmation est fausse. » [[33]](#footnote-33)

La compréhension scientifique exprimée en jugement déductif doit présenter l’état des choses réelles dans le monde (*sequi illos eventus rerum quos enuntiant*). Puisque les premières substances existent, il est possible de formuler des déclarations nécessaires et adéquates sur l’existence ou la non-existence des premières substances (*gratia quorum tantum verae esse uel falsae dicuntur*). La nécessité n’est pas donnée principalement dans des énoncés logiques, mais dans la réalité qui est nécessairement ce qui est (*quamlibet rem necesse est esse*). Cette nécessité originelle des choses réelles et de leurs relations est prise dans les propositions générales qui prennent la nécessité actuelle dans le monde comme fondement de la vérité métaphysique (*propositionem veram necesse est veram esse*). Contrairement aux modernistes de son temps, Abélard affirme clairement la différence entre la preuve scientifique définie dans l’écriture *Seconde Analytique* et la doctrine générale du sens définie dans l’introduction à *De interpretatione*. La matrice d’objectivité suivante montre la manière fatale dont l’école d’Oxford des disciples d’Anselme (Grosseteste, Rufus, Kilwardby) a changé la nature du lien intermédiaire dans le syllogisme déductif (*medium*) qui préserve cette nécessité existentielle. L’enseignement aristotélicien original conserve cette forme exclusivement en raison de la relation des déclarations basées sur les effets réels des premières substances.[[34]](#footnote-34) Abélard distingue deux conceptions de la signification que les modernistes de l’école d’Anselme ont négligées. La signification incomplète n’inclut qu’une détermination équivoque de l’homme (*animalitas et rationalitas hominem constituant*) ; cela ne donne pas encore naissance à un sens univoque (*unus intellectus*). La signification univoque n’est donnée qu’en relation avec la signification soutenue par les substances hylémorphiques. Exprimé de cette façon, l’énoncé fait référence à une personne concrète et il détient un sens univoque. La signification nominale est en effet suffisante pour la détermination de la signification verbale (*'homo albus' una est in sensu oratio*) ; cette signification n’est pas suffisante pour établir la valeur univoque qui se fonde exclusivement dans le cadre des premières substances (*unius rei substantiam nun perficiant res significatae*). En raison de son ambiguïté, la détermination universelle ne se réfère pas principalement à la première substance (*multiplices dicuntur*). En aucun cas, des déclarations univoques ne peuvent surgir dans l’autre sens, c’est-à-dire par la composition de déterminations abstraites et générales (*ex albedine et homine nullius rei substantia constituatur*). Le sens donné de manière univoque conserve sa valeur hyparchique en raison de l’existence de substances premières. Il en fait le but ultime de la signification et assure une véritable connaissance du monde. Abélard approuve la différence entre la composition de la forme et de la substance (*totum integrum*). La substance existe simpliciter en réalité, et sa forme composite universelle, qui est donnée « *modo compositionis*» dans la cognition intellectuelle.[[35]](#footnote-35) L’imposition d’une signification substantielle est donnée soit par le concept dans la pensée (*totum universale*), soit par la substance hylémorphique (*totum integrum*). La différence est fondamentale pour la métaphysique critique ; elle préserve l’imposition de sens de la direction des universaux dans la pensée tirée de la réalité. Soit nous établissons la signification purement nominale dans le cadre de la communication oratoire (*oratio*), soit nous pouvons établir une signification catégorielle, nécessaire pour déterminer la vérité dans un jugement scientifique déductif (*demonstratio*). Mais en aucun cas cela ne peut se faire comme une imposition qui contient la première substance en tant que telle, ou par une fausse imposition qui négligerait la nécessité existentielle des choses réelles. Selon Aristote, la vérité philosophique en tant que correspondance ne peut pas être une assimilation néoplatonicienne d’une valeur éternelle ; elle n’est pas a priori donnée selon la théorie d’Anselme de la vérité comme justice et justesse ; elles sont prises d’un point de vue divin. Le scolastique Abélard, tourné vers l’avenir et critique, a vu le danger du concept univoque de substance présenté par ses adversaires. La matrice suivante montre comment l’objectivité occidentale s’est construite sur cette oscillation métaphysique entre la connaissance des choses et l’existence réelle des choses.

La première gigantomachie latine sur la substance influença la théologie et les institutions académiques d’une manière très néfaste. Elle instrumentalisa des structures autoritaires dans l’Église pour influencer la première grande querelle philosophique entre platonisme et aristotélisme. La gigantomachie concernant la nouvelle forme de substance concernait le délicat sujet théologique qui définissait les relations dans la Trinité divine. À cette époque, les écoles cathédrales s’accusaient mutuellement de trithéisme. Selon Abélard, les modernistes métaphysiquement ont fatalement changé la définition de la Trinité en prenant les accidents et en les transformant en « substances hypostatiques ». Abélard rejeta la définition des relations basées sur la supposition que négligeait la véritable imposition tirée des premières substances et de leurs effets. La poésie moderniste sur Dieu n’est pas une vérité métaphysique de Dieu comme cause première. Le sens qui n’est apparu que dans la pensée conduit à des déclarations équivoques. La théologie à cette époque, selon l’aristotélisme critique, était une science stricte et même la plus importante de toutes. Le verbalisme ne peut établir une prédication catégorique de sens univoque, car il est nécessaire pour un jugement scientifique, démonstratif et déductif. Les porrétans et les écoles des *Nominales* ont aboli la valeur hyparchique de l’homme et de la Trinité divine. Ils ont créé des définitions purement nominales qui impliquent un nouveau Dieu de *Modernorum*, qui est déjà mort aujourd’hui. Il était perçu comme un pur *opinabile*, c’est-à-dire à la manière de la chimère. Il est symptomatique de l’esprit vengeur de la modernité que les caractéristiques aristotéliciennes de la philosophie d’Abélard aient été mal comprises et déformées. Abélard fut attaqué par d’anciens camarades de classe de l’école néoplatonicienne fondée par Anselme de Laon (†1117). Le jeune Abélard se détourna de l’enseignement d’Anselme de Laon vers 1113, lorsqu’il fut nommé maître à l’École de la cathédrale Notre-Dame de Paris. Héloïse, dans une lettre à Abélard, dénonça Alberich de Reims et Lotulf de Lombardie comme les deux principaux adversaires d’Abélard.[[36]](#footnote-36) Les deux néoplatoniciens comparurent en tant que plaignants contre Abélard au Concile de Soissons (1121). Abélard déclare dans sa biographie qu’ils étaient des étudiants d’Anselme de Laon (*Historia calamitatum* I. 4 ; PL 197, 125C). Un représentant important de l’école de la cathédrale de Laon était Gilbert de La Porrée (Gilbertus Porretanus), qui a joué le même rôle dans la constitution de la version latine de l’objectivité qu’Avicenne dans la falsafa. Anselme de Laon, et en particulier l’école fondée par Gilbert de La Porrée, est philosophiquement lié à l’enseignement d’Anselme de Canterbury. Gilbert, en tant que professeur de la cathédrale de Laon, connaissait peut-être personnellement Anselme de Canterbury. Abélard, suivant la métaphysique d’Averroès, préservait l’autonomie de la philosophie. Elle est séparée de la théologie en raison d’un concept différent de la vérité qui doit être soutenu par la seule raison naturelle. Par conséquent, il rejette les constructions ontothéologiques créées sur la base de *illuminatio* néoplatonicienne et augustinienne. Le philosophe ne peut naturellement pas prouver les interprétations théologiques de l’intentionnalité divine qui sont propres à diverses religions comme le judaïsme.[[37]](#footnote-37) al-Ghazālī avait une attitude critique similaire envers l’anthropomorphisation de Dieu par l’intentionnalité et la mort de Dieu dans la philosophie moderniste d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.5). Aristotéliciens comme Abélard et, après lui, l’école du premier averroïsme rejeta l’introduction de l’intentionnalité moderne dans la cognition philosophique de Dieu. Une autre chose est la manière dont Dieu se révèle dans l’histoire humaine, qui appartient au domaine de la recherche théologique. Le différend entre Gilbert et Abélard concernant les relations hypostasiées dans la Trinité divine concernait la forme précédente de gigantomachie sur la substance (OBJ I, ch. 1.3.2). Le néoplatonisme transforma la prédication accidentelle en un être essentiel et il a prédit cette essence de manière univoque sur le mode catégoriel *per prius*. En raison d’une nouvelle détermination des accidents, l’être du troisième type a été introduit dans la scolastique. Il a été repris par les néoplatoniciens de l’école de la cathédrale de Laon et, après eux, par les écoles des porrétans. La catégorie hypostasiée des relations entre les Personnes divines est passée dans la définition de la Trinité divine. Abélard refusa d’introduire des accidents substantiels dans la théologie trinitaire qui prenaient la forme d’hypostases néoplatoniciennes. L’aristotélicien critique doit garder l’imposition du sens métaphysique de la direction des choses réelles, car la première substance réelle fonde les relations réelles. Dieu est réel et les Personnes divines le sont aussi ; par conséquent, elles doivent avoir une définition suffisamment vraie. Du point de vue qui concerne la théorie de la prédication mentionnée ci-dessus, il devient clair qu’Abélard rejeta toutes les formes modernes de relations hypostasiées dans la Trinité divine en tant que trithéisme. La définition philosophique de la Trinité doit procéder théologiquement de l’essence divine, philosophiquement de sa causalité dans la création, puis de la prédication catégorique ultérieure de cette causalité dans le jugement déductif et du coup scientifique. La relation entre le Père et le Fils se pose dans la prédication catégorique classique parce que les deux Personnes existent en tant que véritables substances premières (*dicimus 'pater filii pater'*).[[38]](#footnote-38) La personne réelle est en soi une chose simple et réelle, qui existe pour elle-même et au-delà de toutes les significations universelles. Abélard évalue l’essentialité au niveau de la deuxième substance universelle comme une chose très douteuse (*mihi quidem nihil videtur sonare haec constructio substantiorum*). Les relations données au niveau de l’universalisation substantielle des accidents acquièrent tout au plus une signification analogue par rapport à la réalité, qui diffère en principe de la relation mutuelle des substances existantes (*ita etiam dicamus: « paternitas filiationis paternitias »*). La définition créée sur l’essence signifiée verbalement (*constructio substantiorum*) n’est pas la même que la prédication univoque catégorielle. Il a besoin de l’imposition d’une causalité réelle et de l’existence hyparchique des substances premières qui agissent efficacement dans le monde au-delà de l’esprit humain. Le philosophe et théologien de formation classique a soutenu la distinction d’Aristote et de Boèce entre la chose réelle et sa signification virtuelle contre les modernistes de son temps. Cette orientation correspond à la polémique d’Averroès avec Avicenne sur le statut de la première science qui étudie la « substance *qua* substance » (OBJ I, ch. 2.3.1). Le métaphysicien ne peut se limiter à explorer l’être abstrait en mode équivoque logique « *ens inquantum ens* ». Dans un tel cas, nous définissons dans le mode *per prius* uniquement des universaux donnés en pensée, et non la première substance existant en réalité. L’école des néoplatoniciens dirigée par Gilbert de La Porrée et les magistères néoplatoniciens de Laon et de Reims insistaient sur des relations hypostasiées dans la Trinité divine, qui allaient presque au trithéisme. Mais ils ont accusé Abélard de tritéisme. Les néoplatoniciens considéraient les relations de trois Personnes dans la Trinité comme du trithéisme, parce qu’Abélard les attachait aux Personnes divines comme des substances réelles liées à une seule Essence. L’ouvrage d’Abélard *Theologia Summi Boni* (1118–21) défend le concept aristotélicien de la Trinité et condamne l’utilisation néoplatonicienne des universaux du troisième type dans la théologie de Roscelin et de ses contemporains. Abélard rejeta la définition hypostatique de la Trinité faite sur la base du nombre, parce que l’abstraction arithmétique n’appartient pas à la métaphysique (*tres quidem, ut diximus, secundum definitiones aut proprietates, non secundum numerum*; *Theologia Summi Boni* 3.1). Nous avons cité le passage correspondant de la métaphysique qui rejetait l’unité numérique comme base de la détermination catégorielle de la substance (OBJ I, ch. 1.3). La première forme de modernisme a prévalu sur la décision fatidique du Concile de Soissons (1121). Sa direction a été confiée aux représentants des écoles néoplatoniciennes de Reims et de Chartres.[[39]](#footnote-39) Ce concile a ouvert la transition vers la modernité en rejetant la vision critique d’Abélard en soutenant dogmatiquement le néoplatonisme en théologie. Mais les porrétans des écoles néoplatoniciennes de Reims et de Chartres, qui ont été cités, se sont séparés des excès nominalistes de l’école de Roscelin grâce à la critique d’Abélard et de son école. Le dernier coup de grâce a été donné à Abélard par le célèbre mystique Bernard de Clairvaux au Concile de Sens (1140). Bernard de Clairvaux affronte également Gilbert de La Porrée. Gilbert était un adversaire acharné d’Abélard. Historiquement instructive est l’horreur du philosophe illettré Bernard de Clairvaux dans le différend sur la définition de l’affirmation « *Deus est deitas* », qui a formé le cœur du différend entre Abélard, Roscelin et Gilbert. Bérenger de La Porrée était un élève et un défenseur d’Abélard et sa lettre adressée à Bernard de Clairvaux indique clairement que la condamnation d’Abélard par Bernard était motivée personnellement.[[40]](#footnote-40) Ce geste autoritaire de Bernard de Clairvaux, effectué au Synode de Sens contre Abélard, reprend le décret de l’évêque parisien Tempier en mars 1277 contre les aristotéliciens de l’école du premier averroïsme. La dispute sur la soi-disant théorie de double vérité, condamnée par le décret de Paris de mars 1277, était préfigurée par deux lettres écrites au printemps de l’année 1141. Le théologien Petrus Venerabilis (†1156) convoqua un érudit nommé Magister Petrus (très probablement Abélard) pour qu’il abandonne la sagesse occidentale et se rendit à l’abbaye de Cluny. Citons maintenant la partie clé de la *Lettre n° 9*, dans laquelle Petrus Venerabilis met en doute le rôle de la philosophie dans la recherche de la vérité et soutient la conception de la vérité unique donnée dans le cadre de la forme ultime du bonheur.[[41]](#footnote-41) Tout le texte est basé sur la citation de la sagesse divine, qui « efface la sagesse des sages » (*1 Cor* 1:19). Cette citation est utilisée littéralement dans le préambule de la condamnation de 1277, qui a été conçue principalement contre l’école du premier averroïsme. La condamnation moderniste de la soi-disant double vérité à Paris et à Oxford en 1277 est liée dans le style et l’exécution à la décision fatidique du Concile de Soissons.

L’historialité cachée (*Geschichtlichkeit*) de la gigantomachie concernant la substance de Dieu passait par l’historicité cachée (*Geschichte*) de l’enseignement dogmatique métaphysique. La dispute sur le statut des Personnes divines a imposé la pensée des premiers modernistes au moyen de décisions autoritaires de l’Église latine et de ses institutions académiques. Le modernisme s’est répandu avec autorité dans l’Occident latin à l’aide de décrets ecclésiastiques, qui interfèrent avec les querelles philosophiques. Le magistère ecclésiastique néoplatonicien dogmatisa les erreurs objectives de l’ontothéologie de *Modernorum*. Ils ont été faits sur le mode de la vérité comme certitude et justesse, qui a adopté la définition d’Anselme de la vérité comme *rectitudo*. Grâce à l’influence des critiques d’Abélard tels qu’Alberich et Lotulf, les formulations néoplatoniciennes soutenues par les conciles cités ont établi l’histoire moderne du dogme basée sur la logique et la grammaire des porrétans qui ont fondé les écoles des *Nominales*. L’objectivité occidentale est apparue dans ces écoles, comme nous le montrerons plus loin. Aristotéliciens comme Abélard rejeta cette forme moderne de déisme en principe. Dieu des modernistes ainsi défini fait un pur non-sens. La mort de cette idole objective au XIXe siècle n’aurait pas du tout surpris ces connaisseurs de métaphysique. Ils avaient même accueilli ce fait avec gratitude. La structure triadique de l’herméneutique (*Geschichtlichkeit, Geschichte, Historie*) montre la manière fondamentale « comment » (*Wie* de Heidegger ; OBJ I, ch. 1) la gigantomachie concernant la Trinité divine façonnait *Lichtung* de l’objectivité dans sa non/vérité. Les conciles de Soissons et de Sens étaient dirigés par des représentants des écoles cathédrales néoplatoniciennes. Ils ont été rejoints par des zélotes théologiques tels que Bernard de Clairvaux et Petrus Venerabilis. Ce dernier théologien appela à une croisade contre les Juifs afin de compléter la Deuxième croisade, que son contemporain Bernard de Clairvaux avait proclamée contre les Sarrasins en 1146. Le Concile de Soissons ordonna que l’ouvrage d’Abélard *Theologia Summi Boni* soit brûlé publiquement, car le livre approuvait la conception aristotélicienne de la Trinité et condamnait l’utilisation néoplatonicienne d’universaux du troisième type dans la théologie de Roscelin et de ses contemporains. Le magistère ecclésiastique de l’Occident chrétien était incliné du côté des modernistes philosophiques néoplatoniciens, mais n’adoptait pas la position néoplatonicienne extrême de l’école des *Nominales*. Une génération plus tard, la métaphysique de falsafa a été détruite dans une autre partie de l’Occident. En 1197, le calife marocain ordonna de brûler les écrits d’Averroès comme hérétiques. Les deux brillants aristotéliciens de l’Occident ont partagé le même sort au début du modernisme. La victoire de la modernité dans l’Occident latin conduisit à la mort de Dieu anthropocentrique de *Modernorum* dans le postmodernisme ultérieur. Cette évolution, al-Ghazālī l′avait déjà prédit pour le courant moderniste dans la falsafa (OBJ I, ch. 2.5). Les deux conciles ecclésiastiques cités contre Abélard ont définitivement déterminé le sort de l’Occident latin dans le mode *de fine*, c’est-à-dire par la mort de Dieu moderne. Le postmodernisme nihiliste affirme objectivement correctement la mort de cette divinité sécularisée au XIXe siècle. Malheureusement, suite à la projection sur le mode freudien de l’inversion dans le contraire (*Verkehrung ins Gegenteil*), la critique de Feuerbach imputa l’erreur métaphysique de la modernité au christianisme en tant que tel.[[42]](#footnote-42) En raison de l’orientation différente de l’islam et du christianisme, la désintégration de la philosophie syncrétique et de l’ontothéologie s’est accomplie en Occident latin. Le vide intellectuel et mystique est apparu dans l’Antiquité tardive après le déclin des mystères (OBJ I, ch. 2.5). La division suivante entre les chiites et les sunnites, ainsi qu’entre les catholiques et les protestants avait déjà lieu au sein de la religion monothéiste. La métaphysique de falsafa s’est poursuivie sur le mode caché de l’historialité dans l’Occident latin, dans les écoles de la modernité avicenniste jusqu’au nihilisme métaphysique d’aujourd’hui. Une école anti-philosophique de théologiens fondamentalistes existait également dans l’Occident latin, mais elle n’exerçait aucune influence significative sur le cours de l’histoire de la pensée occidentale.[[43]](#footnote-43) Ignorons le déroulement des croisades appelées par des théologiens visionnaires comme Bernard de Clairvaux. L’Occident latin, guidé par les écoles cathédrales nominalistes, emprunta son propre chemin d’*Irrtum* philosophique moderne, dont Petrus Venerabilis accusa à tort Abélard dans la *Lettre 115*.[[44]](#footnote-44) Abélard, en tant que brillant aristotélicien, prit sur lui toute la culpabilité du néoplatonisme moderne sous la forme d’un bouc émissaire mentionné dans *Lévitique* 16:10. Puis, par nécessité, il a également été exilé dans le désert académique avec Héloïse, sur le mode de *damnatio memoriae*. Le modernisme néoplatonicien et le postmodernisme ont refusé de reconnaître son aristotélisme authentique et critique. Le scénario de manipulation sophistique et de fausses accusations d’Abélard se répétera dans le cas des confrontations sur l’averroïsme. Les néoplatoniciens modernes ont détruit académiquement et autoritairement l’aristotélicien Abélard tout aussi complètement que les nominalistes modernes ont détruit l’aristotélicien Siger de Brabant et ses collègues de la faculté artistique de Paris en 1277. William Ockham et Dante Alighieri ont néanmoins défendu la position de Siger de Brabant condamné. De même, le travail d’Abélard à l’École de la cathédrale Sainte Geneviève à Paris a eu une signification fondamentale pour les matrices ultérieures qui enquêtent sur les querelles ultérieures sur l’objectivité. Son école fusionna avec l’École de la cathédrale Notre-Dame. Cette école formait une vingtaine de cardinaux, ainsi qu’une cinquantaine d’évêques et d’archevêques. L’école d’Abélard possédait une importante bibliothèque monastique et, avec l’École de la Cathédrale Saint-Germain-des-Prés, fonda le premier *Universitas scholarium* pour étudiants et maîtres. Cette communauté a été reconnue comme Université parisienne en 1200 par décret du roi de France Philippe II (Philippe Auguste). Le pape Innocent III a reconnu cette école comme une institution indépendante en 1215. La même année, le premier statut de l’Université parisienne est créé et les Masters de philosophie reçoivent les droits de l’université pontificale. Les Maîtres de Droit et de Médecine avaient déjà acquis à Paris la protection des droits pontificaux avant cette date. L’école cathédrale sous l’influence d’Abélard s’appellera plus tard L’École cathédrale de Paris. Les maîtres de cette école adhéraient à la ligne de la métaphysique et de la logique classiques. Sur ce point, elle différait en principe des écoles porrétanes de *Logica Modernorum*, telles que l’école Parvipontani fondée par Adam de Balsham (Adam Parvipontanus) à Paris. Les premiers philosophes importants et fondateurs de l’Université de Paris étaient Johannes Blund et Guillaume d’Auvergne. Ils n’étaient pas des modernistes porrétans issus des écoles néoplatoniciennes fondées par Anselme de Canterbury. Ils sont devenus de véritables aristotéliciens dans le sillage de Boèce et d’Abélard. Ces penseurs ont reconnu l’authentique enseignement aristotélicien d’Averroès lorsque ses écrits ont atteint l’Occident latin après l’année 1220.

## 1.4 Création de l’existant objectif (Gilbertus Porretanus)

L’élève le plus influent d’Anselme de Laon était l’évêque Gilbert de La Porrée (Gilbertus Porretanus, †1154). Ses élèves ont attaqué Abélard d’une véhémence inouïe. Revenons maintenant au sujet clé de ce différend, c’est-à-dire à la distinction entre « *totum universale* » et « *totum integrum* » (ch. 1.1). Abélard, Jean de Salisbury et d’autres aristotéliciens poursuivirent une discorde avec les porrétans néoplatoniciens sur le statut de substance indivisible. La querelle formait le noyau de la gigantomachie dans la seconde moitié du XIIe siècle. Une question centrale était l’exégèse du traité de Boèce *De hebdomadibus*. En tant qu’aristotélicien, Boèce affirme que la participation n’est possible qu’au niveau de la substance en tant que la chose prise en général au niveau de la seconde substance, dans le cadre de l’*ens commune*. La détermination de la subsistance effective se déroule sur le mode de priorité absolue de la première substance (*Cat*. 2a11). Le passage mentionné ci-dessus des *Catégories* se réfère à la substance hyparchique. La première substance existe dans son propre mode de subsistance, qui est donné comme *simplex* et *absolute* (OBJ I, ch. 1.3). Boèce dit dans la partie appelée *Tertia regula* que la chose existante en réalité n’est pas capable de participer à une autre chose (*ipsum esse nullo modo aliquo participat*).[[45]](#footnote-45) Le commentaire de Gilbert sur *De hebdomadibus* donne un nouveau sens à la *Troisième règle*. La citation montre un échange sophistique de substance hyparchique avec sa subsistance nouvellement déterminée. Gilbert introduisit une nouvelle version de l’être du troisième type en métaphysique.

« L’être est subsistance, et non la substance (*esse namque subsistentia est, non substantia*). Si un tel acte d’existence déterminé (*quo est*) est pris en compte, il est donc vrai que l’être en tant que subsistance ne peut participer à rien d’autre. Tout ce qui subsiste réellement est subsistance en tant qu’elle est hypostasiée (*aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia*). Par conséquent, des déterminations potentielles de nature différente, telles que la qualité ou la quantité, sont attribuées à cette subsistance. » [[46]](#footnote-46)

Gilbert commence à définir correctement la première substance selon la *Troisième règle* (*nec participatione aliud aliquid in se habebit*). Boèce sépara l’acte de l’existence de la chose réelle (*quo sit*) de toute mésalliance avec le concept universel et simplement potentiel fait par l’esprit. La citation commence de manière aristotélicienne et affirme que l’être réel subsistant n’est pas la même chose que la deuxième substance universelle (*esse namque subsistentia est, non substantia*). Gilbert est explicitement d’accord avec cette définition et la considère comme vraie (*vere*). La section suivante conserve le caractère clé, puisque Boèce place le sens de l’essence en dehors de la première substance en faisant d’un concept potentiel (*ad illius subsistentiae potentiam pertinens*). L’être réel de la première substance et l’être potentiel de l’essence en tant que concept dans la pensée sont clairement discernés. Ce n’est pas le cas de Porretanus. Il le fait en sorte que l’existence (*subsistentia*) soit liée à la première substance. Il mélange les deux sens différents pour créer une prédication comme fusion univoque et sophistique. La subsistance appartient à la première substance, ce qui est souligné par la définition de Boèce. La deuxième forme de subsistance définit un concept particulier de l’existence hypostatique (*aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia*). Gilbert définit une nouvelle forme de subsistance, qui établit la substance du troisième type. Le doublement de l’être en tant que substance nouvelle est accompli par rapport à l’être de la première substance dans le mode *simpliciter* selon le mode hypostasié de Simplicius « *esse ad* ». Ce mode est donné pour la catégorie hypostasiée de relation (πρός τι τὸ ἁπλῶς ; OBJ I, ch. 1.3.2). La relation en tant qu’hypostase double l’existence réelle pour créer une première substance purement abstraite en tant que supposition (*ad illius subsistentiae*). La deuxième partie de la citation réunissait la subsistance prise en mode ambigu de *simpliciter* à la première substance qui existe *simpliciter* en réalité*.* Gilbert affirme que la subsistance peut être prédite sans la relation à la première substance en termes de relation généralement donnée. Par conséquent, la nouvelle substance hypostasiée obtient les propriétés physiques de la première substance, à savoir la qualité et la quantité (*quale vel quantum*). Cependant, une telle existence de la chose selon Boèce n’est donnée qu’en puissance comme un concept à l’esprit et elle est strictement séparée de la subsistance des choses réelles. Porretanus fabriqua une nouvelle subsistance qui est prise purement formellement, ce qui correspond à la détermination essentielle et universelle de Boèce dans le mode « *quod est* ». Ce fut et il est l’erreur fatale des modernistes sur le mode du *peccatum originale*. Gilbert abolit l’imposition à partir de la première substance réellement existante (*actus essendi, quo est*) et l’a remplacée à tort par un concept simplement formel d’existence donné uniquement dans l’esprit (*quod est, essentia*) qui est donné comme supposition. Il a créé un nouveau type de prédication amphibolique selon Élie (OBJ I, ch. 2.1.2). L’« exsistence » nouvellement conçue des porrétans fonda une nouvelle substance hylémorphique du troisième type (*aliquid, id est subsistens*). L’existence de « n’importe quoi hypostatique » (*aliquid*) a reçu un acte de subsistance au niveau de la première substance et est simultanément devenue une nouvelle entité universelle (*est aliqua subsistentia*). La citation établit l’existence d’une nouvelle universalité (*aliquid… id est*) dans le contexte de la participation à l’acte d’existence, qui est conçu comme genre. L’existence unique de la première substance est devenue le concept universel. Cette forme moderne d’« existence » est définie comme une substance hypostasiée de la provenance néoplatonicienne. Gilbert fit hypostasier d’une part l’acte d’être en tant qu’essence potentielle donné dans l’esprit. D’autre part, il fonda à tort l’*actus essendi*, qui est unique à la première substance, sur un concept potentiel de l’essence. Par cette double opération sophistique, l’« exsistence » hypostasiée a été liée à l’essence intellectuelle et elle a été séparée de l’existence réelle de la première substance. La nouvelle substance du troisième type retient les propriétés de la prédication amphibolique d’Avicenne et elle reste liée à la division des universaux dans l’Arbre de Porphyre. En mélangeant l’imposition et la supposition, Porretanus créa une nouvelle entité individuelle (*individuum*) qui de manière sophistique remplaça la première substance. La possibilité de participer au nouveau concept d’existence du troisième type est donnée par le fait que quelque chose « exsiste » (*participatio, qua subsistens, exsistere*) à cause de la subsistance comme un double rapport à soi-même. La forme spécifique de participation néoplatonicienne permit aux porrétans d’hypostasier des altérations physiquement déterminées (qualité, quantité) en tant que propriétés secondaires de « exsistence » nouvellement conçue. La participation néoplatonicienne (μέθεξις) qui enferme les genres les plus élevés s’est changée en une nouvelle forme de transcendantalisme. La version moderne de *tertium ens* n’a pas besoin des genres de l’être platonicien. Elle s’inscrit dans le cadre de la prédication aristotélicienne fondée sur la division du sens universel (*Arbor Pophyriana*) qui implique des genres et des espèces hypostasiés. L’« exsistence » générique remplaça la deuxième substance par une nouvelle forme de prédication amphibolique. Le premier tome analysait des positions similaires prises par Simplicius et Avicenne. Boèce postulait l’existence dans le mode « *quo est* » uniquement pour l’acte d’existence de la première substance. Gilbert, à côté de la prédication catégorique de la première substance, introduisit la prédication de la subsistance prise en soi. Le commentaire de Gilbert sur *Tertia regula* de Boèce montre que l’existence du troisième type (*qua subsistens*) permettait une prédication substantielle des changements universels. Cela est vrai pour la prédication de qualité et quantité mentionnée ci-dessus. Ces trois accidents (qualité, quantité, relation) ont obtenu dans la modernité le sens fondamental de nouvelles déterminations transcendantales de l’être. Voyons l’exégèse des *Catégories* vers l’an 1230 (ch. 3.1.2). La nouvelle « exsistence » d’hypostases reçut le statut de *tertium ens* qui a été placé en dehors du domaine des substances premières. Cela signifie que la prédication universelle via des substances secondes est devenue un type spécial de concept universel amphibolique. La nouvelle détermination de la substance et de l’existence diffère de la prédication catégorique. La deuxième substance est prise dans *Catégories* potentiellement ; dans la version moderniste, elle fait une imposition catégorielle, à l’origine fondée par rapport à la première substance. Munie d’une nouvelle forme de subsistance, une telle détermination doit nécessairement être dans le mode catégoriel *per prius* pour suivre la deuxième substance aristotélicienne. Gilbert créa un nouvel existant du troisième type en combinant l’essence et la prédication hyparchique de la première substance (*quidditas*). Le datif métaphysique aristotélicien cessa de tenir la primauté, parce qu’il n’y avait pas de correspondance effective de la substance réelle et de sa prédication. La causalité réelle a été remplacée par la pensée éclairée des premiers illuminés latins. Pour la modernité, l’existence ou la non-existence de la chose réelle n’est pas importante, car elle définit son simulacre objectif. La modernité néoplatonicienne tient pour acquis que la première substance est donnée en tant qu’essence, ce qui est suffisant pour une prédication univoque. Abélard fermement rejeta cette déformation de la prédication métaphysique faite dans les écoles porrétanes (ch. 1.3). La transformation de la première substance hyparchique en un concept potentiel d’essence permit une participation univoque de l’existence qui englobe tous prédicats génériques. L’être redevint, comme chez Platon, le genre le plus élevé. Il est extrait (*exsistere*) de l’existence réelle des premières substances. L’existence est devenue une quasi-substance et elle commença à fonctionner dans le cadre de la prédication catégorique. Rappelons le modèle de cet Être redoublé dans le commentaire de Porphyre sur le dialogue *Parménide* (OBJ I, ch. 1.3.1). Dans les écoles porrétanes, l’être en tant qu’existence est devenu le genre le plus élevé et il entra dans la prédication catégorique comme une sorte de la deuxième substance. Une telle hérésie métaphysique était absolument impossible pour les véritables aristotéliciens comme Abélard.

La nouvelle prédication de l’existence comme hypostase du troisième type fit bouleverser la table classique des catégories aristotéliciennes. Déterminations accidentelles faites dans le cadre de la participation, elles ont été conçues de manière univoque et sont devenues la partie de l’existence formellement déterminée. Le commentaire de Boèce sur *Catégories* affirme qu’une détermination du type « *quale* » n’est possible que comme une détermination accidentelle de la deuxième substance.[[47]](#footnote-47) La qualité qui subsiste effectivement dans la première substance est universellement prédite par rapport à la seconde substance (*ipsam qualitatem circa substantias determinent*). L’interprétation de Boèce distingue clairement les accidents universellement donnés de la chose réelle singulière (*non hoc aliquid sed quale aliquid*). La seconde substance représente la première substance dans l’ordre de la signification par les accidents. Comme la première substance existe dans la réalité, la qualité catégoriquement prédite de cette chose est exprimée comme une détermination de la seconde substance. Par conséquent, on ne peut catégoriser et diviser que la signification universelle, et non les choses réelles. L’interprétation de Gilbert mélange le mode « *qua* » qui concerne l’acte d’existence (« cette voiture blanche ») et la signification simplement équivoque des accidents pris sous la forme de « exsister » comme quasi-subsistance (« la blancheur »). Gilbert abolit le double statut de l’être pour fabriquer une combinaison sophistique, dans laquelle le double statut de l’existence est mélangé en un seul concept d’une existence du troisième genre. L’être de la substance réelle donnée (*id est subsistens*) se joint à l’être abstrait au niveau du prédicat. Selon Boèce, il ne peut exister que nominalement et donc uniquement en pensée (*subsistens quale*). La qualité et la quantité hypostasiées ont été séparées de la détermination accidentelle de la seconde substance dans sa nature catégorique (*quale*). Elles ont reçu la signification substantielle des qualia modernes selon le modèle des néoplatoniciens comme Simplicius. Les qualia ne sont pas encore compris comme des états de conscience postmodernes, mais comme des termes métaphysiques. Ils sont insérés dans les débats dogmatiques des théologiens sur le trithéisme et sur le premier déisme moderne (ch. 1.3). La nouvelle forme de prédication néoplatonicienne signifie la subsistance de choses réelles d’une manière absolument ambivalente, parce qu’elle prédit la première et de la seconde substance pour toutes qualités abstraites. Le moderniste Gilbert ouvrit la voie au postmodernisme. Le nihilisme métaphysique contemporain place les accidents hypostasiés sous la forme des qualia postmodernes en tant qu’expérience de la conscience individuelle. Le postmodernisme a doté les qualia de mutabilité et de mortalité. Cette évolution, les porrétans des écoles de *Nominales* auraient rejeté par principe. Les porrétans ont combiné la signification catégorielle avec la signification purement nominale. Ainsi, ils ont entamé une nouvelle querelle sur le statut de la substance indivisible (OBJ I, ch. 1.3.1). Le postmodernisme hypostasia de nouveau les accidents donnés dans la table des catégories en projetant ces propriétés hypostasiées directement dans les substances premières à l’aide de mathématique. Le premier pas sur cette voie a été fait après Descartes par son compagnon Arnauld, qui a vu les idées mathématisées directement dans les choses (OBJ I, ch. 2.4.4). La prédication catégorique des porrétans contredit la prédication hyparchique des *Catégories* et rend principalement impossible la définition de la vérité comme correspondance entre la chose et l’intellect. La pensée moderne des porrétans n’a rien à se mettre sous la dent en ce qui concerne la réalité. Ils conçoivent l’existence comme une essence générique donnée, une hypostase universelle ou comme une subsistance formelle.

L’éclipse de la première substance est maintenant complète. Son existence est passée dans l’oubli métaphysique (*Seinsvergessenheit*). La modernité dirigée par les Furies éduquées dogmatiquement voit avec l’œil illuminé de Gilbert être du troisième type. La nouvelle substance a été littéralement « extraite » (*exsistit*) de l’esprit illuminé pour créer la nouvelle histoire des effets (*Wirkungsgeschichte*). Pour les aristotéliciens comme Abélard, la prédication de l’existence comme un accident était absolument inacceptable. De plus, cette prédication douteuse s’inscrivait dans le cadre de *participatio* expliqué par porrétans. Ils créent le simulacre de la première substance comme *tertium ens* et, de plus, ils mettent au même niveau des accidents hypostasiés. Avicenne proposa la première prédication de ce type comme *comitatio* (OBJ I, ch. 2.3.2). Abélard attribue la qualité et la quantité uniquement aux premières substances. Ainsi, il rejoint la critique d’Ibn Rushd concernant le concept de quantité et de qualité d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.4.1). Les expériences mentales des porrétans appartiennent à l’abstraction logique du type « montagne d’or » ou « chimère ». Il est possible de prendre un tel être pour un concept logique et de lui accorder le caractère du genre universel sur le plan de l’abstraction logique. Les aristotéliciens ont donc rejeté une telle « exsistence » qui contient la preuve d’Anselme de l’existence de Dieu. Le moine Gaunilo de l’abbaye toulousaine de Marmoutier refusa la partie la plus importante de l’écriture *Proslogion*. Anselme supprima la prédication catégorique pour la remplacer par la prédication dite « *in artificialibus* ». La création artisanale ou artistique est possible, car il y a la substance première du peintre ou de l’artisan, qui agit comme la cause première.[[48]](#footnote-48) L’être n’est pas une affaire à travailler. La chose réelle et reconnue n’a pas le caractère d’une causalité formelle et matérielle qui entre dans la production. L’imposition faite dans la prédication catégorique est différente de la prédication appelée « *in artificialibus* ».La chose externe que nous percevons à travers les sens corporels conserve sa propre causalité au-delà de nous. Seulement après, il y a une cognition formelle dans l’intellect. L’artisan passe de la causalité formelle dans l’esprit (idée créatrice) à sa réalisation dans la matière, ce qui est un processus exactement inverse. La pensée critique ne peut pas reprendre le scénario mythologique d’une telle « cognition » moderne du monde, car c’est une paranoïa complète. La pensée des modernistes « crée » la première substance hyparchique, qui est en fait un *tertium ens*. Un tel processus fait une tragicomédie divine que les Furies académiquement éduquées répètent jusqu’à ce jour. Roger Bacon fit la même critique contre les étudiants modernistes à Oxford (ch. 2.4.3). Les penseurs les plus importants de leur époque, Abélard et Averroès, ont rejeté la métaphysique néoplatonicienne et la participation à l’être en tant que genre. La prédication catégorique, dans l’ordre de l’universalité, requiert l’univocité en vue de la substance première ou elle concerne Dieu comme cause première. La signification universelle de la deuxième substance passe par l’imposition d’une signification universelle et potentielle due à l’existence hyparchique de la première substance. La participation porrétane d’accidents ad hoc donnés à l’existence hypostasiée, elle fait une homonymie pure et dure. Un exemple peut être le statut de corporéité que le néoplatonisme avait déjà hypostasiée. Porphyre et après lui Boèce dans *Tertia regula* citée ci-dessus ont clairement postulé que la participation dans le cadre des universaux ne peut avoir lieu que sur le mode des espèces universelles et non au niveau des choses uniques. L’univocité dans le mode *simpliciter* à l’égard de l’être mixte de la première et de la seconde substance est un pur sophisme. Simplicius changea le statut de la catégorie appelée « relation » (*relatio, esse ad*) qu’Aristote prenait pour un accident (τὸ πρός τι, *Cat*. 6a36 ; *Met*. 1088a34). Falsafa adoptait un nouvel être du troisième type pour promulguer la nature hypostatique des accidents dans la physique néoplatonicienne de Simplicius et Philoponos (OBJ I, ch. 1.3.3). Avicenne reprit cette détermination abstraite du corps et pour transformer le sens originel des accidents en une essence définie de manière univoque. Gilbert a pris des déterminations théologiques de la deuxième substance pour créer une « vraie » première substance. Dans la deuxième étape, il a hypostasié les accidents pour prendre le rôle de la deuxième substance. La position paranoïaque de la pensée face à la réalité et l’abolition du datif métaphysique (OBJ I, ch. 1.2) étaient nécessaires pour faire valoir les raisons théologiques. Porrétans ont rendu l’existence de la première substance peu claire en définissant l’acte de subsistance sophistique et de participation pour créer une définition moderne de la Trinité divine. Gilbert a dû ancrer la présence divine dans un concept idéologique qui reçut un sens réel. La théologie des modernistes est devenue une sorte de platonisme total, qui mélangeait l’existence de Dieu en tant que substance présumée et la prédication des attributs divins sous la forme d’une « exsistence » résumée en pseudo-substance. Par conséquent, ces illuminés devaient abolir la métaphysique aristotélicienne, qui ne peut permettre un tel mélange. La thèse est liée aux disputes théologiques sur la détermination de la nature du pain et du vin transformés lors de l’Eucharistie et à la dispute sur l’union hypostasiée, qui a été abordée pour la première fois au Concile d’Éphèse (451). En suivant l’exemple de Simplicius, Gilbert fit hypostasier la relation du Père et du Fils dans le mode de *dispositio*.[[49]](#footnote-49) La relation de deux Personnes divines est déterminée métaphysiquement comme *tertium ens* (*paternitas… est disposition filii respectu patris*). La catégorie de la relation est déterminée substantiellement, outre les deux premières substances du Père et du Fils. Ce concept avicenniste de la relation comme hypostase est repris par une nouvelle forme de théologie moderne. Porretanus effectue la première réduction occidentale de la substance aux principes déterminés logiquement, théologiquement et dogmatiquement. Ces principes sont aussi réels que la réalité elle-même, car la prédication a perdu sa fonction aristotélicienne de représentation. Le monde paranoïaque de la modernité est devenu la première substance et a ainsi établi une aberration d’époque (*Irre*) qui se maintient en vie académique par une erreur métaphysique fondamentale (*Irrtum*).

Examinons maintenant la prochaine version du redoublement néoplatonicien de l’être, qui a été présentée pour la première fois dans le commentaire de Porphyre sur le dialogue de *Parménide* (OBJ I, ch. 1.3.1). La citation suivante établit le chemin de la modernité (*via Modernorum*) que les adeptes de Gilbert de La Porrée tenaient pour acquis. L’existence syncrétique de « n’importe quoi » (*esse aliquid*) indique une nouvel*Lichtung* de la modernité latine en mélange de prédication nominale, amphibolique et catégorielle. Sa fausseté a été rejetée par l’aristotélisme classique, et sa « vérité » sera révélée plus tard. Le concept de Gilbert « *esse aliquid* » a établi l’origine de l’être objectif.

« Quand nous disons que “le corps est” ou que “la personne existe” ou quelque chose comme cela, les théologiens comprennent l’existence de ce qui a été dit comme une dénomination externe, qui est dérivée de l’essence du principe originaire (*extrinseca denominatione ab essentia sui principii*). Ils ne disent rien de la corporéité que c’est un corps, mais que c’est une sorte d’être (*esse aliquid*), ni l’humanité ni l’être de l’homme, mais un être comme tel. De même, chaque essence subsistante peut être prédite en fonction de son principe (*sui principii predicant*). Non pas qu’il s’agisse d’une entité particulière ; c’est un être simple (*non esse aliquid sed esse*). Chaque essence subsistante est créée pour elle-même (*illa vero que in ipso creata est*) ; par conséquent, ce n’est plus une pure subsistance (*subsistentia non esse*), mais une sorte d’être objectif (*sed esse aliquid*). » [[50]](#footnote-50)

L’être du principe en tant qu’essence hypostasiée pure (*corporeitas, humanitas*) est maintenant séparé de l’être réel de la première substance (*hoc est corpus, homo*). Cette union hypostatique de deux significations tout à fait différentes a été importée dans l’être du troisième type (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Gilbert traite le nouvel être comme la substance du troisième type, que nous connaissons dans l′enseignement de Simplicius (OBJ I, ch. 1.3.1). Un différend similaire a eu lieu dans la falsafa sur le statut de « *aliud esse* » proposé par Alfarabi (OBJ I, ch. 2.1.1). La citation de Gilbert a doté cet être indéfini d’un nouveau type d’existence subsistante, qui diffère de l’existence réelle de la première substance. L’existence de la première substance séparée est réduite à la détermination de « tout » fait dans le mode de l’être pur. Rappelons le concept de « *hoc esse tantum* » d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.2). La définition de l’être est valable en ce qui concerne le sens théologique et dogmatique (*esse aliquid*), qui a reçu une définition venant de l′extérieur (*extrinseca denominatione*). La nouvelle détermination de l’être est déterminée par rapport au principe originel d’où procède l’existence contingente des choses réelles (*ab essentia sui principii*). Les dogmatiques des écoles monastiques néoplatoniciennes et les porrétans ont commencé à donner aux choses des déterminations subsistantes (*quo est*), à partir de ce qui peut être hypostasié dans l’abstraction logique (*quod est*). Dans la dogmatique moderne des néoplatoniciens, il y avait la première création d’un monde objectif qui se passait complètement *ex nihilo* en instaurant une paranoïa moderne. Le transfert de sens a perdu l’imposition initiale de la réalité. Ce genre d’imposition classique a été défendu d’abord par Abélard et plus tard par Thomas d’Aquin contre la profanation faite par Gilbert de l′œuvre *De hebdomadibus* de Boèce (OBJ III, ch. 4.5.1). Les accidents hypostasiés des porrétans ne sont plus liés à la deuxième substance de manière univoque, à cause de la subsistance conçue à tort comme genre universel. Enfin, dans l’acte de prédication logique comme étant du troisième type reçoit une fausse existence conçue de manière univoque (*esse aliquid*). Puisque la Trinité divine existe sans aucun doute, on peut donc hypostasier les relations telles que *paternitas* pour qu’elles soient les Personnes divines. Le concept de transsubstantiation, la relation des Personnes divines dans la Trinité ou le statut du corps de Jésus après la Résurrection ont reçu la désignation de substances premières existant au-delà de la réalité (*theologici hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione*). En raison de la confusion de l’existence réelle et nominale, la classe des déterminations purement nominales est apparue sur le mode de la substance et de l’accident modernes et objectifs ultérieurement. Ils ont pris la référence au Dieu moderne des nominalistes. La détermination théologique de la divinité (*deitas*), de la corporéité (*corporeitas*) ou de l’humanité (*humanitas*) a établi une nouvelle détermination d’être du troisième type. Dieu est devenu un simulacre moderne, ce qui a provoqué les disputes concernant le trithéisme. La nouvelle détermination de la divinité ou de l’humanité n’est plus déterminée par l’existence de la première substance, mais par l’être formel du premier principe.

Pour les aristotéliciens comme Abélard, la théologie moderne a dévalorisé la pensée critique d′une manière totalement fausse. La métaphysique classique est déterminée par le datif métaphysique et par la causalité pour établir un vrai rapport à la réalité. La théologie sophistique détruisit la définition de Boèce de la personne comme première substance indivisible. Un nouveau concept d′*humanitas*, il repose désormais sur Dieu non existant de *Modernorum*. Ce Dieu garantit ce royaume du non-sens, jusqu’à sa mort au XIXe siècle. Cette divinité intéressante garantit un être triple du troisième type sur le mode de l’attribution logique de l’essence et de l’existence. La modernité a créé un Dieu moderne non existant, qu’elle voit à travers son intentionnalité mythologique ; puis elle a créé un homme objectif non existant composé d’accidents hypostasiés ; et enfin un monde non existant donné comme un composé d’essences hypostasiées. Garder un non-sens aussi compliqué dans une « exsistence » objective a nécessité un effort considérable de la part des modernistes dogmatiques. Cela est vrai dans les cas des substituts laïques postmodernes de ce simulacre aujourd’hui. La citation du commentaire de Gilbert sur Boèce montre que *humanitas* n′a pas l’imposition du sens pris de l’existence de la personne réelle. La forme moderne de « exsistence » hypostasiée se rapporte à l’individu (*individuum*) comme un être du troisième type. Il constitue une condition suffisante pour établir l’imposition de l′existence (*nec humanitate hominem esse, sed esse aliquid*). Les déterminations générales de la substance, telles que la corporéité, ne sont plus liées à l’existence de la première substance (*non enim dicunt corporalitate corpus esse*). La supposition n’avait plus aucun rapport avec les substances premières réelles, car l’imposition de sens dans le mode *per prius* se rapporte à une essence hypostatique. Ensuite, le cadavre est un être humain et les dieux modernes sont donnés sous forme de Trinité arithmétique et hypostasiée (*trinitas*). Les écoles néoplatoniciennes ont accepté sans aucune objection la nouvelle interprétation des porrétans. Une telle vision du monde correspondait à leur conception de l’abstraction logique définie, qui a été réalisée dans le cadre de *Logica Modernorum*. L’école logique des parvipontani est le lieu d’origine de ces thèses modernistes.

Jetons maintenant un coup d’œil à la manière très moderne dont les parvipontans argumentaient. Il y a la règle selon laquelle on peut dériver quelque chose généralement valable en le faisant à partir de rien (*ex impossibili quidlibet sequitur*).[[51]](#footnote-51) Le jugement disjonctif suit de manière sophistique l’imposition classique, qui, cependant, n’implique pas le rapport à la réalité. Puisque rien n’est donné en réalité, alors Sortes ne sait rien (*si hoc, nihil scit*). La deuxième façon d’interprétation est assez moderne. Suivant le modèle de la logique absolue de Hegel, le dicton définit *aliquid* en termes de nullité, qui est conçue dans la conscience du sujet logique. La conscience de soi réflexive remplace la nullité par le premier contenu représentatif (*Sortes scit hoc, ergo aliquid*). L’équivalence logique des termes « *nihil—aliquid* » est très importante pour le développement ultérieur de l’objectivité. Le sens est donné par un faux type de l’imposition logique (*ergo*). Il survient dans le sujet *ex nihilo*, c’est-à-dire simplement par autoréflexion du logicien concernant le sens sémantique du mot « *nihil* » (*Sortes scit se nihil scire*). En raison de l’autoréflexion, le nihilisme métaphysique est devenu le positivisme logique en tant que « quelque chose » (*aliquid*) fait de la logique. La deuxième voie donne au nihilisme moderne le premier contenu positif. Les parvipontans ont introduit le premier processus de la dialectique absolue de Hegel dans la logique (*Einheit von Sein und Nichts*).[[52]](#footnote-52) Les porrétans modernes et après eux les cartésiens et hégéliens postmodernes perçoivent l’être existant comme un objet d’autoréflexion logique, qui a acquis un statut métaphysique. Le sens conçu de manière univoque dote sur le mode de l’abstraction logique toutes les choses réelles et imaginées d’un état d’être hypostasié. Le nihilisme philosophique contemporain connaît ce procédé sous la fameuse phrase : « *Anything goes* ». L’école citée de *Nominales* était incapable de distinguer la supposition logique donnée uniquement à l’esprit (*scit se nihil scire*) et ils l’ont pris à tort pour l’imposition métaphysique donnée de la réalité (*scit hoc, ergo aliquid*). Les modernistes relient alors de manière univoque deux significations (*aliquid scit et nihil scit*). La fausse imposition créée *ex nihilo* a produit une seconde substance métaphysiquement non existante qui se donne comme *tertium ens*. Cette substance est logiquement correctement définie, comme toute autre chimère logique. Selon Parménide, le chemin du non-être est impassible (παναπευθέα, B 2.6). Cependant, ce n’est pas le cas de la modernité qui suit le chemin du sens logique absolument donné de l’être. La logique moderne commence la déduction à rien parce qu’elle est donnée de manière *absolute*, étant séparée de la réalité par l’abstraction logique. Le métaphysicien ne peut pas utiliser ce type d’abstraction et de pensée nihiliste, car il cesserait d’être un penseur critique. Le logicien peut être paranoïaque parce qu’il est séparé de la réalité par une forme d’abstraction logique. La paranoïa logique est devenue métaphysiquement vraie sous la direction des Furies modernes, et même de manière absolue. Le logicien classique comme Abélard distingue deux choses en principe. Le sens logique formé par la supposition n’existe que dans la pensée. Le sens métaphysique de l’être est catégoriquement donné à l’égard de la deuxième substance par l’imposition d’un sens à partir de la réalité donnée hyparchique de la première substance. La prédication logique du sens est déterminée par les règles de la logique formelle. La supposition métaphysique est déterminée par la causalité qui est traduite en affirmations vraies au moyen du datif métaphysique. La logique moderne des porrétans fonctionne dans le cadre de l’abstraction logique, qui est donnée comme supposition absolue. Par conséquent, *Logica Modernorum* ne considère plus la différence entre l’abstraction logique et métaphysique ; donc, elle ne voit pas la différence entre la prédication logique et catégorielle. Les procédures dialectiques citées, tel qu’elles sont données dans le corpus de *Logica Modernorum*, sont passées en métaphysique. Les écoles de *Nominales* et de porrétans ont créé une équivalence sophistique entre l’imposition et la supposition, entre l’être métaphysique de la chose et son concept formel donné uniquement dans la pensée. L’argumentation des écoles logiques porrétanes a doté le non-être d′un type d’existence propre, mise dans le cadre de sophismes tels que « *Ex impossibili sequitur quidlibet* ». Ils ont été analysés dans le cadre d’exercices d’étudiants nommés *Insolubilia* (ed. Roure 1970) ou *Obligationes* (éd. Braakhius 1998). L’imposition ne survient pas du tout au moyen de la première substance réelle, mais elle procède du sujet connaissant. Le datif métaphysique et la causalité réelle de la cognition ont été remplacés par l’autoréférence avicenniste de l’intellect actif.

L’imposition de sens à partir de la première substance hyparchique établit dans le système aristotélicien *Logica Vetus* la distinction métaphysique entre l’exercice logique sur la chimère et la prédication catégorique donnée en termes de réalité. Cette distinction fondamentale est tombée à l’eau. La situation pitoyable se prolonge jusqu’à chimérique philosophie contemporaine du langage en raison de la crise qui concerne le sens de référence. À l’époque du nihilisme métaphysique, la différence logiquement mineure entre la métaphysique et l’abstraction logique se manifeste dans la sophistique des dérivés financiers. Ces existences du troisième type « exsistent » de manière absolue séparées de la réalité. Les simulacres économiques se multiplient de manière moderne et logique, c’est-à-dire par l’acte de réflexion qui génère la dette virtuelle dans les ordinateurs et dans l’esprit des illuminés concernés. Pour Abélard, en tant que contemporain des écoles logiques de *Modernorum*, le concept métaphysique du rien mis en tant que le sujet, il est absolument exclu. Les négations impliquent une relation à l’être réel qui établit la signification (*nil omnino, nullam omnino rem*). Selon l’école logique d’Abélard que les débutants philosophiques de l’époque complétaient obligatoirement à l’École cathédrale de Paris, des abstractions logiques similaires ne contiennent que le mode intransitif de raisonnement comme *copulatio*. La copule « *est* » forme une prédication purement formelle en reliant les prédicats de manière intransitive, c’est-à-dire sur le mode *absolute*, par rapport à la substance comme pure supposition à l’esprit. L’École cathédrale de Paris basée sur la logique aristotélicienne défendue par Abélard, n’a pris la prédication transitive du type « La chimère est le non-être » (*chimaera est non-ens*) que sur le mode du sens équivoque.[[53]](#footnote-53) Le sens de la chimère est donné sur le plan verbal (*opinabile*). La pensée chimérique n’a aucune imposition de la réalité et elle donc manque une véritable supposition. La chimère n’a pas de signification métaphysiquement vraie (*supponit pro*) pour être une supposition. L’imposition de ce sens ne peut être justifiée par l’existence de la première substance réelle. Le dicton cité (*enuntiatio*) ne crée de sens qu’au niveau du mot (*oratio*). On compare ensuite les contenus formels sur le mode de l’abstraction logique. L’abstraction logique accomplit l’acte d’absolution de la réalité, ce que le métaphysicien n’est pas autorisé à faire. Sa pensée est « transitive », car elle va à la réalité par l’imposition et la démonstration. Parce que la chimère n’existe pas, alors la métaphysique et l’économie chimériques ne le sont pas vraies. L’homme n’est pas un cadavre et le dérivé financier n’a aucune valeur réelle. La métaphysique moderne a commencé avec Henri de Gand, lorsque l’être objectif de la chimère est devenu la base de la première philosophie (OBJ III, ch. 5.2.1). L’aristotélisme ne peut accepter la métaphysique chimérique de la modernité porrétane. La dispute décrite des deux écoles logiques montre le rejet fondamental de *via Modernorum* au moment de son début historique. La modernité s’est d’abord efforcée de pénétrer la métaphysique classique à travers les porrétans et à travers *Logica Modernorum* dominée par eux. Parménide prend la concorde de l’Être et de la pensée (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, Parm. B 3) pour le premier datif principal (*dativus principalis*). Alors, il est vrai que dans la correspondance de la pensée et de la réalité, il n’y a philosophiquement rien à interpréter si la pensée est déterminée à partir de l’être non existant. À l’ère de la modernité, même le datif métaphysique est devenu le non-être. La modernité et la postmodernité se distinguent par leur incapacité à voir la différence fondamentale (c’est-à-dire métaphysique) entre la prédication catégorique et logique. L’abstraction logique des parvipontans est incapable de voir ses propres limites. Porrétans et les modernistes présupposent naïvement que l’imposition est donnée sur le mode de l’existence conçue de manière générique (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). La vérité logique n’est plus distincte de la prédication métaphysique et catégorielle.

Gilbert procédait de la même manière qu’Avicenne et il créa une nouvelle forme de *tertium ens*. L′extension, par exemple, n’avait plus le statut d’accident, qui est déterminé par la deuxième substance. Nous avons déjà décrit l’histoire de l’émergence des accidents hypostasiés dans le néoplatonisme (OBJ I, ch. 1.3.2). La corporéité du troisième type est apparue dans la définition d’Avicenne du corps en tant que substance objectivement déterminée (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*; OBJ I, ch. 2.3.2). Quand différents niveaux de signification ont été mélangés, une nouvelle définition de l’être a émergé dans les écoles logiques de *Modernorum* influencées par Gilbert de La Porrée. Abélard décéda un an après le Concile de Sens (1141) ; il aurait objecté aux porrétans, comme Pierre le Lombard, qu’il est possible de dire toutes sortes de choses de manière équivoque. Le sens donné comme *opinabile* n’implique ni vérité ni mensonge. La vraie déclaration est faite en vertu de la relation à la réalité. L’aristotélicien Pierre Lombard était un disciple d’Abélard à l’École cathédrale de Paris et accusait Gilbert et son école logique et théologique de trithéisme. Le Conseil de Paris a répondu à cette plainte en 1147. Toute la dispute montre la première clarification de la vérité métaphysique et de la mythologie qui a conduit à la naissance et à la mort de Dieu de *Modernorum*. Les porrétans furent accusés d’hérésie, et cette fois le mystique Bernard de Clairvaux prit un parti contre eux. La question confirme l’émergence de la doctrine philosophique basée sur la nouvelle conception de la substance en tant qu’*individuum*. Dans les écoles porrétanes, la prédication définit à la fois les accidents classiques dans le tableau des dix catégories et le nouveau sens hypostasié. Il est donné comme la participation univoque de qualités subsistantes de manière autonome, qui sont attribuées à la chose individuelle donnée comme étant du troisième type (*esse aliquid*). L’École de Paris expliqua aux modernistes que la Trinité divine n’est pas un « quelque chose » métaphysique créé par la logique *ex nihilo*, au niveau de la chimère comme simple *opinabile*. Le concept avicenniste de « *equinitas tantum* » (OBJ I, ch. 2.3.2) n’a presque rien à voir avec le vrai cheval. Dieu a pris le premier caractère chimérique avec les modernistes comme Porretanus. Ces modernistes chrétiens ont préparé avec diligence l’arrivée de ce simulacre théologique tout comme Avicenne l’a fait dans la falsafa (OBJ I, ch. 2.5). Cette thèse nominaliste était considérée comme une erreur fondamentale torpillant l’essence du christianisme à l’époque de la pensée critique de l’École de Paris. Les conciles consacrés à la question du trithéisme dans la seconde moitié du XIIe siècle montrent comment la vérité et l’erreur coexistaient dans la métaphysique et la dogmatique de l’époque. Dieu de la modernité est devenu un simulacre sophistique dans le cadre de l’erreur métaphysique (*Irrtum*). Dans la métaphysique porrétane, il reçut la première forme de dissimulation historique (*alètheia*), faite par des Furies académiquement formées. Un changement fondamental concernait la subsistance des accidents, qui n’étaient auparavant attribués qu’accidentellement en termes de deuxième substance. Gilbert de La Porrée a pris des catégories pour établir une nouvelle classe d’universaux génériques, qui sont conçus comme une hypostase dogmatiquement définie (*Deus est deitas*). Gilbert prêche les « *deitas* » en forme de supposition universelle, tandis qu’Anselme la prend pour l’imposition catégorielle, qui se rapporte à la véritable essence divine. Quand l’aristotélicien et le moderniste disent la même chose, ils ne veulent pas dire la même chose. Le sens de l’être n’est pas fondé de la même manière. La logique moderne n’est pas la métaphysique classique. En formant un nouveau concept et en prédisant des hypostases génériques univoques sur les substrats de déterminations permanentes et subsistants (*subsistes quale*), le premier modèle d’être objectif du troisième type émerge dans l’Occident latin. Les aristotéliciens ont bien vu que cela conduit à la destruction de Dieu et de l’être humain, car les définitions ont acquis le caractère nominal d’un *opinabile*.

Les porrétans ont permis l’histoire des effets qui mélangea le néoplatonisme avec la réception d’Avicenne dans la seconde moitié du XIIe siècle. Les disciples de Gilbert ont adopté les nouvelles déterminations de l’être dans le cadre de la « neutralité » métaphysique de l’être pris dans l’état d’être pur (*hoc esse tantum*). L’introduction de la logique moderne basée sur cette substance du troisième type a été rendue possible par la prédication amphibolique d’Avicenne. L’être neutre du troisième type utilisait la prédication transcendantale de l’existence hypostasiée et des altérations. Les porrétans ont lié cette hypostase dogmatique et philosophique de la seconde moitié du XIIe siècle à la fois au platonisme des écoles cathédrales de type Chartres et Laon et aux écoles logiques nominalistes, que nous connaissons du corpus *Logica Modernorum*. De nouvelles hypostases sont devenues l’être du troisième type. L’être des choses existantes est mis en relation avec les nouveaux types de *tertium ens* pour établir une nouvelle prédication catégorique. L’interprétation néoplatonicienne des catégories a créé les genres les plus élevés de l’être pour faire leur participation à l’Un selon la hiérarchie des formes subsistant de manière autonome (OBJ I, ch. 1.3.2). Cela a donné lieu à la prédication selon « *magis et minus* » au niveau des universaux. La métaphysique classique a rejeté cette procédure en principe. L’existence des universaux est simplement une potentialité donnée en pensée et les universaux ne peuvent pas avoir plus ou moins d’être parce qu’ils sont une pure potentialité. Les catégories sont devenues les genres d’êtres les plus élevés néoplatoniciens et ceux-ci ont été conçus dans la hiérarchie des formes plus ou moins subsistantes. Le commentaire de Simplicius sur *Catégories* établit la première prédication moderne des universaux dans le cadre *magis et minus* (κατηγορίας ...τὰ πρός τι δέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, *Simpl. in Cat*. 286.11‒13). Cette ligne a été suivie par les écoles néoplatoniciennes de falsafa et après elle par Avicenne à travers la prédication à l’aide de la comitation (OBJ I, ch. 2.3.2). Le traité sur la prédication sous le titre *Liber sex principiorum* (autour 1150) a été attribué à l’école des porrétans. L’écriture effectue, probablement pour la première fois en Occident latin, une prédication de substances du troisième type (par exemple « la blancheur ») sur le plan *magis et minus*.[[54]](#footnote-54) Une nouvelle forme d’imposition était née qui prétendait être déterminée par l’être hyparchique de la première substance. L’« exsistence » moderne, comme l’étant du troisième type, elle détient une détermination mythologique qui remplaça la première substance. La prédication d’une telle « première » substance du troisième type en forme « *magis—minus* » a étendu l’influence de la logique moderne. La détermination universelle des genres et des formes les plus élevées est maintenant unie à la prédication catégorique. Le concept potentiel de substance indivisible (*individuum*) a été défini dans la division universelle des universaux en tant que seconde substance. C’est absolument impossible selon l’aristotélisme classique. Le sens universel, il existe ou il n’existe pas. Toute signification universelle n’est que potentielle et dans la puissance, on ne peut pas introduire des stades d’actualité. Selon Boèce, il n’y a pas de différence « *magis—minus* » au niveau de la signification universelle, car il s’agit simplement d’un être potentiel.[[55]](#footnote-55) Les accidents du type « plus » ou « moins » (*magis esse sanitatem*) ne sont fondés que sur la substance correspondante, qui en est le porteur à tel ou tel degré d’actualité et de potentialité (*esse saniorem*). L’arrivée de la modernité a rendu possible une nouvelle détermination des qualités hypostasiées, de l’être, de l’essence, etc. selon le principe de différenciation faite plus en moins. L’introduction de la prédication univoque pour les entités hypostasiées dans les écoles de porrétans a donné naissance à une nouvelle prédication quasi catégorielle. Il a progressivement remplacé la prédication aristotélicienne liée à la première substance. Cette distinction faite dans le mode per prius et per posterius a permis la création d’une nouvelle hiérarchie des formes intelligibles subsistantes selon *Liber de causis*. Les porrétans ne concevaient pas l’unicité des nouveaux individus et ses propriétés hypostasiées en termes de substances premières, mais en termes d’impossibilité qui concerne la division nominale de telle ou telle entité universelle (*individuum*). L’existence de choses réelles devint d’abord simplement une sorte de puissance et finalement un prédicat de comitation. Il est donné sur la base de la dernière différence entre l’individu en question et autre chose (*aliquid esse*). Cet individu moderne est devenu une autre substance du troisième type. La prédication de l’*individuum* moderne a permis l’émergence d’une nouvelle forme de métaphysique objective, mathématiquement donnée. Il établit un système de prédication infinitésimale hiérarchique donnée en dehors de la chose réelle et de la substance catégorielle. À l’instar de Gilbert et des porrétans, l’herméneutique a enquêté sur les procédures de dogmatique théologique. Il a créé le simulacre de Dieu moderne et a divisé la personne en plusieurs substances. Ces deux formes de *tertium ens* schizoïde forment la base de l’objectivité occidentale. Leur disparition a également provoqué la fin de la vision objective du monde. Le vide ainsi créé est comblé par les simulacres nihilistes des entreprises mondiales et le pouvoir politique et idéologique qu’elles ont acheté pour enrichir son compte virtuel.

Gilbert de La Porrée entamait la transformation de la dogmatique chrétienne en objectivité moderne. La dogmatique autoritaire de l’Église assista aux illuminés néoplatoniciens dans la seconde moitié du XIIe siècle de telle manière qu′ils étaient aveugles à la vérité philosophique de l’être. Les premiers modernistes latins ont remplacé la réalité de la pensée par leurs propres produits comme étant du troisième type. La valeur hyparchique de la première substance et la prédication faite par l’imposition sont restées assez floues jusqu’à aujourd’hui. La vague de néoplatoniciens accomplit la destruction philosophique de la première substance de l’Occident latin en la réduisant à un sens purement sémantique (*individuum*). L’être de la première substance, que Boèce considère comme unique et en dehors de la participation, reçoit le nouveau sens d’universalité et d’individualité à l’école des porrétans. Ces faits sont intégrés dans le système d′« exsistence » moderne fondé sur un ordre hiérarchique d’être universellement conçu comme un genre ontologique le plus élevé. La partie précédente décrivait la querelle des néoplatoniciens sur le concept de substance indivisible (ἄτομος οὐσία) dans le cadre du nouveau statut des espèces (OBJ I, ch. 1.3.1). En raison de l’échange des espèces avec la première substance telle que les intelligences cosmiques, le premier modèle ontothéologique de *tertium ens* a vu le jour dans la philosophie de Jamblique et Simplicius. Dans l′univers néoplatonicien de Simplicius, le principe de l’indivisibilité se réfère aux espèces cosmiques primaires comme une forme pure (κυριώτερόν ἐστι τῶν ἀτόμων κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, *Simpl. in Cat*. 85.12‒13). La signification de l’individu dérive des formes génériques supérieures en tant que substances hypostatiques. La nature schizophrénique de Dieu moderne crée un homme moderne et son monde. Le datif métaphysique d’Aristote est devenu une mythologie néoplatonicienne racontée selon le dialogue *Timée*. Le passage des formes supérieures aux formes inférieures est considéré dans la construction ontothéologique de la métaphysique. Située en dehors de la réalité, la substance indivisible forme le terminus de la pensée, car il est impossible de diviser davantage le sens général en formes inférieures d’universaux. L’expression latine « *terminus* » rend précisément tout le processus d’abstraction et d’individuation nominaliste, qui aboutit à la nouvelle forme de la première substance. Le mouvement de la différence spécifique s’arrête au dernier maillon de la série de division univoque des espèces, qui ne peuvent plus être divisées (*individuum*) dans le cadre de l’Arbre de Porphyre. Les porrétans sont devenus les premiers terminateurs nihilistes de la métaphysique. En raison de la valeur absolue de la logique, ils ont fondé la première figure historique du *circulus vitiosus* de la modernité. C’est la principale raison pour laquelle l’herméneutique de l’objectivité considère ces sophistes comme les fondateurs de la modernité latine. La division dialectique délimite le « dé-terminaison » situé au-delà de l’opération finale de classification et de prédication universelles. L’impossibilité de division est positivement équilibrée par une possibilité infinie de prédiction de qualités spécifiques par rapport au substrat nouvellement créé (*aliquid, id est subsistens*). Le nouveau substrat est déterminé par la divisibilité universelle des essences formellement déterminées.

La division formelle de la réalité fonda l’avicennisme moderne dans la célèbre école logique janséniste pratiquée dans le monastère parisien de Port-Royal. Antoine Arnauld et Blaise Pascal ont légué au monde la classification objective de la réalité dans l’ordre du langage logiquement pur dans leur écriture *La logique, ou l’art de penser* (1662).[[56]](#footnote-56) La nouvelle division des qualités dans le cadre de l’Arbre des universaux établit non seulement le postmodernisme, mais aussi le poststructuralisme contemporain à l’époque du nihilisme métaphysique. Saussure, en tant que fondateur de la linguistique moderne, a montré comment le sens émerge pleinement *ex nihilo* dans le système des différences.[[57]](#footnote-57) De la même manière, le poststructuraliste Michel Foucault a déterminé la place fondamentale de la production de sens pour les sciences humanistes (*Les mots et les choses*, 1966). Jacques Derrida, en tant que critique du soi-disant « logocentrisme » en philosophie, n’a besoin que du mouvement de la différence en tant que tel pour constituer du sens. Le concept de « différ*a*nce » (*« Genèse et structure » et la phénoménologie*, 1959) applique le principe de division d’abord dans le contexte de la différenciation de Saussure du signe linguistique (« valeur  ») puis en tant que différence structuraliste, qui s’applique d’abord dans le système de phonologie et plus tard en anthropologie structurale (« écart différentiel »).[[58]](#footnote-58) À la fin du XXe siècle, le nihilisme métaphysique présent dans la philosophie des poststructuralistes comme Foucault et Derrida répétait l’approche originale des *Nominales*. La modernité a commencé avec le non-être et s’est terminée avec l’individu comme mouvement terminal de pure différence.

Les porrétans sont revenus à la tradition philosophique néoplatonicienne. Ils ont rejeté la prédication catégorique basée sur l’interprétation aristotélicienne des *Catégories*, que Boèce s’opposait explicitement au néoplatonisme ; voici la question susmentionnée de la participation. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, la métaphysique d’Avicenne a commencé à influencer l’Occident latin. Avicenne introduisit l’être du troisième type comme essence pure (*hoc esse tantum*; OBJ I, ch. 2.3.2). À l’époque suivante, ce « *tantum esse* » élaboré par les logiciens et par les grammairiens reçut un caractère métaphysique. La preuve de cette synthèse est donnée par les écrits logiques des écoles de Porret. Il y a eu une transition ouverte du concept logique de l’être, de la nécessité, de la substance, etc. dans le système de la nouvelle métaphysique qui a été produite dans les écoles de *Nominales*. L’une des premières déterminations de l’être objectif en tant que nouvelle forme de la chose est contenue dans l’écriture *Dialectica monacensis* datée vers l’an 1160. Probablement pour la première fois en Occident latin, la possibilité est devenue une propriété générique de l’être comme un prédicat univoque. Il était conçu de manière néoplatonicienne comme le genre le plus élevé de l’être (*possibile superius et quasi genus*).[[59]](#footnote-59) Les écoles logiques de porrétans combinaient des déterminations formelles possibles des choses comme dans le mode de signification logique (*predicabile est de omni dicto*) avec l’imposition de sens à partir de la première substance hyparchique, qui maintient une nécessité causale traduite en métaphysique (*scilicet necessarium et contingens*). Pour les illuminés logiques, tout est également logiquement pur et beau. Une telle connexion fausse et univoque de la logique et de la métaphysique a établi *Lichtung* de la non/vérité de toutes les versions futures d’*Oxfordian Fallacy* et par la suite des versions postmodernes de *metaphysica generalis*. La nouvelle division des catégories modales a un caractère univoque et commence par la puissance en tant que genre le plus élevé, qui est supérieur aux contingences et à la nécessité (*ad hec duo, scilicet necessarium et contingens*). La fonction clé détient la détermination de la contingence prise du point de vue du « *tantum esse* » logiquement conçu. Pour l’école d’Abélard, le concept logique d’être importé dans la métaphysique représentait une perte totale de la pensée critique. La même chose se reproduira après l’an 1220, lorsque les traités d’Averroès se répandront pleinement dans l’Occident latin. Après la mort de Gilbert en 1154, ses adversaires se réfèrent au Porretanus en utilisant pour l′étant du troisième type le nom péjoratif « *nomen* ». La dénomination des *Nominales* a entraîné la transformation des écoles porrétanes en de nouvelles formes de métaphysique. Cette évolution est attestée vers l’an 1160 dans l’ouvrage *Metalogicon*.[[60]](#footnote-60) Jean de Salisbury critiqua les *Nominales* pour la conception platonicienne de la réalité, qu’ils avaient adoptée de Bernard de Chartres (Bernardus Carnotensis, †1124). L’herméneutique s’intéresse particulièrement au titre méprisant « *contestator nominalis sectae* » que Jean de Salisbury utilisa pour Alberich de Reims susmentionné. Il était l’un des fervents opposants d’Abélard. Les porrétans ont été accusés de trithéisme au Concile de Paris en 1147 et le titre de schismatiques nominalistes est tout à fait justifié. L’école des porrétans sophistiques et des *Nominales* néoplatoniciens relie la supposition (*supponere*) aux propriétés hypostasiées de substrats nominalement définis. La nouvelle vision de la réalité et la conception résultante de la vérité comme *rectitudo* ne voient plus les substances premières, mais seulement les individus abstraits. Il y a une nouvelle détermination de la substance atomique (*individuum*), qui est donnée par division dialectique des universaux selon l’Arbre de Porphyre (OBJ I, ch. 1.3). Cela devint un mélange sophistique entre la première et la deuxième substance, comme ce fut le cas dans le néoplatonisme. La citation suivante de l’ouvrage *Metalogicon* montre les caractéristiques essentielles de la première école de *Modernorum* latins.

« Puisque l’existence des substances hypostasiées est considérée comme acquise, ils imputent cette existence aux secondes substances, les composent à nouveau et ajoutent les universaux aux choses singulières réelles et les relient ainsi à l’essence (*denuo colligunt, universalia singularibus, quod ad essentiam, unienda*). Ainsi ils prennent l’existence selon Gautier de Mortagne et selon Platon. Ce qui établit la propre existence de Platon, ils l’appellent l’individu (*in eo quod Platon est, dicunt individuum*). Ce qui est l′homme, cela est donné comme espèce. Ce qui est donné comme animal, cela est pris comme espèce, mais au sens secondaire, et la substance est devenue la plus générale. » [[61]](#footnote-61)

Jean de Salisbury voit clairement l’erreur fondamentale des premiers modernistes. Les nominalistes, par ignorance de la métaphysique classique et de la *Logica Vetus* d’Aristote, reliaient deux significations fondamentalement différentes de la substance. La prédication catégorique de la deuxième substance, qui est donnée par l’imposition de sens à partir de la première substance hyparchique, est arrivée au même niveau que la partie indivisible de l’espèce, qui est donnée à la fin de la division des universaux (*individuum*). La composition des déterminations abstraites prises du point de vue des *Nominales*, forme une seule chose particulière (*individuum*), qui est donnée au même niveau ontothéologique que la première substance hyparchique (*in eo quod Platon est, dicunt individuum*). Le vrai Platon est devenu un individu moderne ; sa version tragiquement fausse de la philosophie est devenue une tragicomédie accomplie. La partie suivante de la description de la nouvelle école montre clairement que cette division procède selon la mesure de la généralité (*sed subalternum*), qui est donnée dans le cadre de la division des universaux selon l’arbre des Porphyres (*in eo quod homo, speciem: in eo quod animal, genus*). Au début de la série de division se trouve la substance générale au sens du platonicien Scotus Eurigena (OBJ I, ch. 1.3). La première substance est maintenant équivalente à l’essence néoplatonicienne (*essentia*). Ce niveau transcendantal exprime le concept universel d’être au sens platonicien du genre le plus élevé et donc une substance universelle. La première phrase de la citation affirme que l’école des *Nominales* a doublé la réalité à travers leurs propres entités. Les porrétans contournaient la réalité de la première substance. Ils ont remplacé le *modus essendi* par la collection de propriétés hypostasiées universelles et données individuellement (*existentibus his quorum sunt substantialia*). Ils ont ajouté ces propriétés au substrat abstrait (*denuo colligunt*). Ce genre de collecte rétroactive de déterminations abstraites (*universalia singularibus ... unienda*) a été ajouté à la substance nominalement déterminée (*quod ad essentiam*). Cette collection d’accidents hypostasiés forme une nouvelle substance atomique du troisième type (*individuum*). En échangeant l’abstraction logique (*individuum*) avec la prédication métaphysique des espèces, à mesure que l’imposition de la valeur hyparchique de la première substance disparaissait, les choses sont maintenant représentés par un concept logiquement conçu de substance. L’école des *Nominales* est devenue à la fois absolument logique et absolument paranoïaque. Cet événement fondateur (*Ereignis*) donné par la disparition du bon sens donna naissance au modernisme latin.

Pour les premiers modernistes, l’imposition d’un sens catégorielle ne concerne pas la réalité hyparchique. Le modernisme ne garde que la supposition, qu’il confond avec une imposition, puisqu’il introduisit la supposition à la place du datif métaphysique afin de créer un simple sens dans la pensée (*substantialia*). La seconde substance est devenue un individu moderne qui, en tant que supposition « véritable », c’est-à-dire déterminée de manière mythologique et donc objective, est entré dans la prédication catégorique aristotélicienne (*his quorum sunt substantialia, denuo colligunt*). La collection nouvelle des hypostases est maintenant énoncée catégoriquement par rapport à l’*individuum* qui joue le rôle de substance seconde. Gilbert de La Porrée fut le premier moderniste Latin à créer un tel doublement de la réalité. Il a mis la subsistance hypostasiée au même niveau que l’existence de la chose réelle. Selon *Nominales*, la vérité en tant que consensus moderne compare formes diverses, connues dans l’intellect (*colligunt denuo*), sans tenir compte de la relation causale avec la cognition que les choses matérielles exerçaient sur les sens. La définition de l’individu est déterminée par le terme « *collecta* », qui exprime l’apposition de prédicats hypostasiés à l’élément non divisible supplémentaire dans le cadre de la division des universaux (*individuum*). Dans les écoles de porrétans, la cognition est réalisée selon une nouvelle version de la collecte d’Avicenne (*iltaqaṭa*). Cette collection de propriétés en un tout individuel est rendue possible par l’abstraction avicenniste conçue comme *denudatio*. Les déterminations formelles sont rassemblées dans l’être du troisième type (OBJ I, ch. 2.3.1). Ce substrat individuel au niveau de l’espèce est en outre déterminé par apposition (*apponere*), c’est-à-dire en ajoutant d’autres déterminations qualitatives (Valente 2013). L’école des *Nominales* n’a pas suivi la voie du datif métaphysique. Les illuminés modernes se voient en présence des significations nominales créées dans leur propre intellect solaire. La pensée dirigée par les Furies modernes montre la direction d’où vient l’imposition au nouvel individu, qui est saisi comme la première substance. La première substance est synthétisée dans la collection des propriétés essentielles. Au lieu de cela, il devrait être reconnu grâce à l’exposition de face, de la direction des choses réelles qui agitent efficacement sur les sens humains. Les porrétans n’ont plus besoin d’explorer la première substance réelle. Ils ont mis la première substance dans leur intellect éclairé afin de la démonter à nouveau. Ces productions sophistiques de nouvelles formes de *tertium ens* fondaient la première forme moderne de la métaphysique dans la seconde moitié du XIIe siècle. Les aristotéliciens importants de l’école parisienne fondée par Abélard, tels que Pierre le Lombard et Jean de Salisbury, ont strictement rejeté cette voie de leurs contemporains. L’émergence de l’être objectif est dissimulée dans le terme « *collectio* », qui est lié à la vision du monde d’Avicenne fait à travers l′*intellectus agens* séparé. Le monde est illuminé par des formes intelligibles cosmiques. Cette trajectoire de compréhension nominaliste (*Vor-blickbahn*) a établi le sens originel de l’objectivité dans l’Occident latin. Les propriétés essentielles et les hypostases se rassemblent dans l’intellect (*collectio*) et cette collection d’essences formelles les fait comparer entre elles (*collatio*). Selon l’analyse bien connue des théories scolastiques de l’abstraction, dans ces écoles de *Nominales* sont apparus de nouveaux concepts d’abstraction comme *collectio, colligatio* et *collatio*, qui sont liés au statut principalement modifié des espèces (Chenu 1927, Libera 1999, 224–80). L’approche moderne de la collecte univoque, attestée dans le travail de Gautier de Mortagne susmentionné, jouera un rôle important dans le récit ultérieur de *Modernorum*. Gualterus de Mauritanie (†1174) étudia avec Alberich à l’École de la cathédrale de Reims. Ce contemporain de Jean de Salisbury devint magister à Paris après 1150 et évêque à Laon en 1155. D’après les textes cités, il est clair que Jean de Salisbury ne critique en aucun cas un seul magister, mais certains représentants d’écoles cathédrales modernistes influentes.

L’œuvre anonyme *Tractatus*, écrite après l’an 1160, annonce de nouveaux statuts de l’individu, de la matière et de la prédication hypostasiée. Le traité a été écrit à peu près en même temps que l’écriture porrétane *Notae Dunelmenses* citée ci-dessus. Pour comparer l’œuvre *Tractatus* aux aristotéliciens de l’École de Paris, revenons à Abélard qui énumère les différents statuts de la substance par rapport à l’imposition du sens (ch. 1.3). La substance, du point de vue de la détermination catégorielle (*'totum' autem aliud secundum substantiam*), est soit la chose générale (*aliud secundum formam*) ; soit, la chose particulière donnée par la composition de la forme et de la substance (*aliud secundum utrumque dicitur*). Aristote, Boèce, Abélard et Jean de Salisbury ont complètement exclu une différenciation univoque des universaux jusqu’au niveau de la chose unique hylémorphique (par exemple, Socrate). Selon l’interprétation de Boèce mentionnée ci-dessus qui donne sur l′*Isagoge*, les prédicats universels s’interrogent sur la manière dont les choses sont données dans l’intellect (*quale quiddam est*) et non sur l’être de la chose existante dans la réalité (*non in eo quod quid est*, ch. 1.1). Boèce attribua une signification universelle liée à la première substance. Ce genre d’imposition disparut dans les écoles de *Nominales*. La distinction entre la première et la deuxième substance devint obsolète. La perte de l’imposition métaphysique et de la supposition univoque qui lui était associée signifiait la disparition de distinction entre la deuxième substance catégorielle et le sens purement nominal général de la deuxième substance logique (l’*oratio* d’Abélard). Les nominalistes ont créé la première métaphysique de la chimère. Les aristotéliciens classiques le prirent pour une paranoïa qui suit le présage « nomen omen ». Un rôle clé dans la transformation de la substance en l’individu objectif est passé par le terme « *species specialissima* ». Le modèle original d’énonciation individuelle de *species specialissima* doit être recherché dans l’*Isagoge* de Porphyre ; cependant, il y porte un sens aristotélicien et non néoplatonicien. Boèce conçoit *species specialissima* dans l’ordre de l’*Arbor Porphyriana*, qui est donné en contraste avec la généralité du genre le plus élevé. Cette espèce définit dans la traduction d’*Isagoge* le dernier niveau d’universalité, qui est donné de la direction d’un genre particulier. La dernière espèce universelle de l’autre côté de la division ne contient plus rien du sens générique du genre qui lui est supérieur. La nouvelle identité de signification universelle ne tient qu’au niveau de l’espèce. Mais, bien sûr, cette division n’est possible que dans les universaux ; un mélange avec la première substance réelle est exclu. Nous avons déjà discuté du double statut des espèces par rapport au genre et des choses singulières dans le mode *per prius* et *per posterius* dans l’introduction de cette étude (OBJ I, ch. 1.3). La modernité a choisi la voie mythologique de l’être du troisième type. Par conséquent, il doit trouver une troisième forme de signification de la substance, qui n’existe ni dans la réalité ni seulement dans la pensée. L’auteur du traité travaille avec un triple concept de la substance et abolit la différence entre la supposition donnée par le sujet connaissant et l’imposition donnée par la réalité de la première substance. La trajectoire de compréhension propre à la modernité vient de l’exposition de l’individu par-derrière, c’est-à-dire de la direction de la collection hypostasiée de prédicats, qui ne sont donnés qu’en pensée. À travers la pensée absolue des illuminés, le premier dévoilement historique (*alètheia*) de la vision objective du monde est né. La citation suivante établit l’époque de la modernité dans l’historicité encore voilée, qui est donnée par la phrase « *discrete videamus* ».

« On peut observer le triple sens du terme (*triplem nominum significationem*) : le premier sens est dans la substance, le second dans la qualité. Le troisième sens nomme le fait que nous voyons indivisible dans les noms et les adjectifs (*discrete videamus*). Le nom concret “Socrate” garde la nature spécifique de l’homme (*specialem naturam hominis*) et détient la même qualité (*qualitatem eandem*) dont nous avons parlé plus haut. Le nom nomme véridiquement la chose individuelle (*nominat vero individuam rem*) à laquelle il est attribué (*cui positum est*). » [[62]](#footnote-62)

L’auteur travaille avec la détermination d’être selon des écoles de Nominales, qu’il attribue univoquement aux différentes instances de signification : à la substance (*in substantia*), à l’accident (*in qualitate*) et à la définition nominale de la première substance comme l’individu moderne (*quod nominatur*). La substitution prise au sens de l’univocité passe d’un sens à un autre et elle s’applique indistinctement à trois déterminations de substance hypostasiée. L’imposition est hors de la table, car il n’y a pas de position hyparchique de la première substance. Le sens mentionné « *in substantia* » prend confusément une participation immédiate de l’intellect à l’être hyparchique de la première substance qui existe dans la réalité. Les entités du troisième type se manifestent comme de véritables substances premières. La définition nominale s’applique à la dernière unité indivisible de sens donnée universellement et individuellement (*quod in substantivis et adiectivis discrete videamus*). La division de l’être en dernières unités de signification nominalement donnée continue jusqu’à l’individu. La division discrète des espèces s’arrête au dernier sens, qui n’est plus divisible. L’auteur de *Tractatus*, influencé par Gilbert de La Porrée, relie la définition de la substance à l’entité individuelle, qui est une substance atomique du troisième type. La division de haut en haut jusqu’à l’individu indivisible unit la première et la deuxième substance à une nouvelle figure de la substance indivisible. Fabriqué à partir d’une telle collection, l’individu moderne nommé « Socrate » est né, et en plus, sa « *humanitas* » nominaliste. Fait en mode d’apposition, l’individu est assorti de prédicats hypostasiés qui étendent la détermination individuelle de base donnée par la division finale des universaux (*nominat vero individuam rem cui positum est*). Socrate obtient une détermination transcendantale du type « *res* *a* *corpus* ». La corporéité objective, connue des travaux de Jamblique et Simplicius, a été attribuée à la détermination du nom propre (*cui positum est*). Il est signifié de manière nominaliste, mais il a étendu la nomination dans le domaine de l’individu existant (*individuam rem*). À l’entité individuelle peuvent être attribuées diverses propriétés hypostasiées externes, sous la forme d’un corps néoplatonicien et avicenniste objectif. Ces propriétés ne représentent pour les aristotéliciens de l’École parisienne que des accidents donnés sur la seconde substance. Au lieu de la deuxième substance appelée « sage Socrate », nous avons la composition de deux hypostases : la « Socratité » individuelle (*socratitas*) et la « sagesse » qui lui est ajoutée de manière positionnelle. L’ouvrage *Tractatus* voit un monde différent de la philosophie aristotélicienne selon Boèce, Abélard, Pierre le Lombard ou Jean de Salisbury. Le nouvel individu a à la fois le caractère singulier de la première substance et le caractère universel de la seconde substance.

Les porrétans ont créé une nouvelle première substance indivisible sur le mode du « *totum integrum* », qui auparavant n’appartenait qu’à la première substance. L’individu appelé « Socrate » est survenu *ex nihilo* comme une pure supposition de la pensée moderne. L’école des *Nominales* voit la première substance dans une nouvelle vision « discrète » du monde (*discrete videamus*), qui est complété par le nombre infinitésimal en mathématiques. Le *Traité* anonyme utilise la sophistique néoplatonicienne à l’égard de la première substance et du corps matériel, ce que montre la suite de la citation citée.[[63]](#footnote-63) En suivant Porretanus, *Tractatus* travaille avec le terme « *substantia nominis* », qui exprime la nouvelle subsistance d’un porteur individuel que l’on entend par prénom (« *Socrates* »). L’unité individuelle de Socrate est directement contenue dans le nom propre (*hoc nomen substantiam habet specialem naturam hominis*). L’écrivain anonyme ne voit pas la personne comme la première substance, mais comme la totalité des déterminations nominales fondées sur l’individu (*nominat vero specialem rem*). Cet individu est porteur d’hypostases universelles correspondantes (*humanitas*), qui impliquent une signification spécifique et non divisible supplémentaire d’un individu donné (*qualitas nominis*). La connaissance de Socrate procède à la dernière étape par le fait que la détermination de la substance au sein de la nomination concerne également la détermination de la matière donnée dans la chose extérieure (*quam nominant uel quasi materiam*). La matière citée du troisième genre (*quasi materia*) est donnée comme extension quantifiée universellement donnée. Elle passe dans la détermination nominale de l’individu des porrétans (*id quod redigit materiam in id quod nominatur*). La spécificité et l’unicité dérivées de la dernière division de l’espèce surgissent au niveau de l’individu. À la détermination donnée de la quasi-substance « Socrate » s’ajoute une « corporéité » correspondante (*qualitas*), qui est unique à Socrate (*qualitatem eandem quam superius diximus*). Socrate est donné comme une chose spéciale dans le registre du genre. Ce simulacre maintenant reçut une détermination individuelle du troisième type sous la forme de matière, de quantité et d′extension. Rappelons qu’un « Socrate » aussi discret peut être scanné et ajouté à un modèle mathématique. La spécification de l’individu « Socrate » au sens de la dernière différenciation certaine et non divisible de l’espèce « *homo*» est donnée directement dans l’acte verbal de signification. Par conséquent, il n’est pas nécessaire d’aller à la réalité. La substance en tant que catégorie ne suit pas l’ordre hyparchique *per prius* qui va de la première substance à la seconde. La substance est d’abord déterminée de manière générique (*habet animal ipsum*) et par différenciation vers l’espèce (*homo*). Le terminus de la division (*terminus*) est l’individu. Elle survient en raison de la dérivation des significations lorsque la différenciation des universaux selon *Arbor Porphyriana* crée une généralité plus spécifique. La partie clé de la prédication terminologique, qui est donnée par la division des significations spécifiques ou par leur collecte, est basée sur le jugement logique (*enuntiatio*) selon la citation du *Traité*. L’énoncé logique relie dans la copule le sujet spécifique « S » (*specialem rem, specialem naturam hominis*) à la détermination faite par la comitation correspondante du « P » (*qualitas*). L’énoncé des porrétans sous forme de *colligatio* spécifique produit une composition résultante de la substance moderne (*hoc nomen*) donnée en tant qu’individu.

Les porrétans ont repris la double supposition d’Anselme, en particulier sa partie invariable (*significat ad quod significandum facta est*, ch. 1.2). L’école des *Nominales* classait les significations abstraites conçues dans le cadre de la grammaire logique, en soi-disant « *denominativa* » dont l’actualisation était donnée en choses singulières. Le traité *De hebdomadibus* de Boèce identifie un type similaire de comitation de propriétés hypostasiées comme impossible, même pour Dieu lui-même. Dieu ne crée pas un non-sens appelé « blancheur », mais une chose blanche. Boèce rejeta en principe une prédication des qualités subsistantes à la manière du néoplatonisme.[[64]](#footnote-64) L’auteur anonyme de *Tactatus* connaît l’écriture *Isagoge* et reconnaît que l’animalité spécifique ne fait qu’une détermination secondaire à l’égard du vrai Socrate. Mais il la prend déjà dans l’ordre *per prius*, parce qu’il l’a conçue sur le mode de l’existence hypostasiée à la manière des porrétans. L’identification de l’individu moderne basée sur *collecta* de porrétans introduisit le concept d’existence hypostasiée dans la dialectique. Elle permet une inversion du processus dialectique afin de passer de l’analyse à la synthèse. Les déterminations générales définissent la seule chose comme un individu, auquel des déterminations supplémentaires sont attribuées. Socrate n’est rien d’autre qu’une espèce humaine (*specialem naturam hominis*). Cette espèce obtient des qualités hypostasiées en tant qu’extensions spécifiques. Ils sont assignés à « cet individu » sous la forme d’une matière individualisée. L’intégration des qualités fait surgir un individu appelé « Socrate » qui n’est pas seulement créé par la division des universaux, mais aussi par la collecte de différentes hypostases, c’est-à-dire par la composition synthétique de choses générales, données ad hoc. L’aristotélicien Jean de Salisbury refusa une telle collecte comme un non-sens métaphysique. Il a donné le nom bien connu à cette secte de modernistes, à cause de cette erreur fondamentale donnée au niveau de « *nomen* ». Le même processus univoque de division et de synthèse des universaux, mis en mouvement par dérivation et intégration, on le retrouve à l’école du second averroïsme dans les termes « *resolutio*“ » et « *compositio* » (ch. 3.3.2). Le nombre différentiel de Leibniz répète dans le postmodernisme cette approche de la réalité considérée discrètement.

Les mathématiques sont devenues une nouvelle *mathesis universalis*. Ce type de pensée a déplacé la métaphysique critique de la première substance à l’époque actuelle du nihilisme cartésien. Au cours de la fonction, la dérivation sépare « *magis* » et « *minus* » de la quantité objective de la substance atomique hypostasiée. Dans le postmodernisme appliqué mathématiquement, la première substance réelle devait disparaître de manière infinitésimale. Au lieu d’individus porrétans, les mathématiques déplacées dans le mode « *discrete videamus* » observent l’entité formellement définie comme un pur non-être. Cette substance hypothétique forme la dernière limite de la mathématique, c’est-à-dire de la fonction purement logique. Cette substance du troisième type est définie dans le calcul infinitésimal comme principium, comme un étant formel donné dogmatiquement et logiquement. Le *tertium ens* est défini en termes d’accumulation mathématique (*collectio*), qui forme un ensemble formel de relations et d’opérations logiques. Cette fonction représente la matrice nominale (*essentia*) et le porteur (*subiectum*) de toutes les relations et opérations logiques. Au lieu de l’individu, le nombre différentiel met une différence infiniment petite « *magis* et *minus* ». Elle est inscrite dans la division formelle. Leibniz proposa une dérivation spécifique sur la base de la différence déterminée de manière nihiliste. La dérivation de la division infiniment petite est donnée formellement, par rapport au cours positif ou négatif de la fonction déterminée arbitrairement. Soit, il y a plus ou moins de « quelque chose » (*tertium ens*). À chaque instant, il s’agit de différencier la valeur mathématique déterminée de cette manière. Elle est définie par une fonction formelle et la transformation (*magis, minus*) de la variable mathématique. La division formelle au sein de la dérivation mathématique correspond à la classification porrétane qui se termine par une impossibilité spécifique de division ultérieure. Le nombre entier en mathématiques reprend la composition des qualités hypostasiées pour fabriquer un individu sur le mode de la collection porrétane. La différence infiniment petite donnée par la dérivation mentionnée ci-dessus est composée d’un tout formel, qui est donné sur le mode de la substance de Gilbert comme quelque chose de défini (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Les limites inférieures et supérieures de l’intégrale déterminée définissent alors un individu mathématique, qui est donné par la somme des différences formelles. La première substance originale dans le mode de Porphyre et de Boèce de « *totum integrum* » est passée dans les opérations mathématiques données comme le calcul intégral. La différence mathématique est dérivée de la dérivation infinie en tant que division ; la collecte se fait en tant qu’intégration. Les deux procédures partent de la vision hypostasiée et discrète de la réalité. Cette vision du monde est définie dans le cadre de l’abstraction logique et dans le mode « *magis et minus* ». Ainsi, la vision discrète du monde, tel qu’elle était donnée à l’école des *Nominales*, est devenue un *factum* mathématique postmoderne. L’auteur du *Tractatus* entamait discrètement la révolution mathématique moderne, c’est-à-dire le retour majeur (*revolutio*) pour terminer l’éclipse néoplatonicienne de la première substance. La nouvelle signification des substances hypostasiées est liée au dernier membre de la division. Ainsi, les nominalistes ont élargi le double sens original de la substance (*significatio substantialis*), qui est donné dans deux registres, par rapport à la substance et par rapport à l’accident (*significatio accidentalis*). Les énoncés fondés sur la deuxième substance sont devenus dans les écoles porrétanes une entité hypostasiée, qui porte l’acte de prédication catégorique jusqu’au niveau de l’individu. Cet être nouvellement conçu a été fondé par les premiers modernistes sous la forme d’une deuxième substance catégorielle comme une collection arbitrairement déterminée. Cette collection est donnée sous la forme de la décomposition des déterminations génériques vers le bas jusqu’à *species specialissima*. C’est une dérivation moderne comme néoplatonicienne « διαίρεσις » pour atteindre le niveau final de signification en tant qu’espèce spécialisée. Or, il s’agit de l′intégration moderne en forme de *collecta* nominaliste (ou *comitatio* avicenniste) d’hypostases pour créer l’individu moderne. En suivant le nouveau type de logique univoque (*Logica Modernorum*), l’école des *Nominales* contestait l’aristotélisme classique. Une telle chose n’a échappé à aucun membre bien éduqué de l’école philosophique d’Abélard. Les mathématiques ont finalement remplacé la métaphysique de *Modernorum* pour achever leur *Irrtum*. L’aristotélisme classique est devenu complètement superflu à l’ère postmoderne. La logique porrétane a été réduite et formalisée, cette fois à un calcul infinitésimal.

Maintenant, il devient clair d’où les *Nominales* ont obtenu leur désignation péjorative. La vision du monde discrète (*discrete videamus*) à l’aide de l’analogie mathématique n’a rien à voir avec la prédication de Porphyre et d’Abélard. L’indivisibilité de la première et de la deuxième substance a été définie sur la base d’une différence génériquement distincte. Cette erreur a complètement changé la prédication des universaux dans le cadre de l’*Arbor Porphyriana*. Abélard et Boèce ont enfermé l’indivisibilité dans deux registres différents du sens de l’être. L’imposition est donnée par rapport à la première substance qui existe comme entité hyparchique dans l’acte de son existence unique et indivisible (*simpliciter*) sous la forme hylémorphique (*compositio*). Cette indivisibilité est signifiée par des énoncés catégoriels dans l’univocité de l’imposition et de la supposition. Il forme un syllogisme déductif pour établir des connaissances scientifiques (*demonstratio*). Le sujet nominaliste a été formé par la division finale des espèces et l’addition subséquente des propriétés immuables à cette base indivisible (*subiectum*). Cette procédure a établi un sens fondamentalement différent de l’individu de celui de la métaphysique classique. Selon Abélard, l’individu porrétane représente une expression purement nominaliste (*opinabile*), comme le mot « chimère ». L’être a reçu un sens dans le cadre du nouveau mode de division basé sur la subsistance générique, postulée comme substrat ultime de tout être individuel (*aliquid esse*). L’imposition d’un sens catégorielle part de la pensée et la supposition inclut de manière univoque tout universel concu nominalement. Un tel procédé a complètement brouillé la distinction entre l’imposition du sens de la réalité et la supposition de ce sens dans la pensée. Cette signification est donnée dans le concept logique uniquement équivoque (*supponit pro*). La supposition n’est univoque que dans le concept métaphysique, qui pour cette raison fondamentale assure la véritable prédication de l’universalité par rapport à la réalité correspondante. La métaphysique moderne et classique diffère en principe, car le sujet et la réalité de la vraie prédication sont différents. Par conséquent, les deux types de métaphysique n’ont pas la même conception de la vérité. Le sujet nominaliste est généré par la dernière division des espèces et par la somme des propriétés immuables. Il détermine ce fondement indivisible (*subiectum*) uniquement en tant qu’individu équivoque et non en tant que seconde substance univoque. Selon Abélard, l’individu porrétane ne représente qu’un *opinabile* du type chimère. L’écriture *Catégories* reçut le sens dans le cadre du nouveau type de division sur la base de la subsistance générique comme substrat ultime de chaque être individuel (*aliquid esse*). L’imposition d’un sens catégorielle ne vient que de la pensée et la supposition inclut tous les universaux nominalement donnés. Ainsi, il n′y a aucune différence entre l’imposition du sens de la réalité et la supposition de ce sens, qui est donné dans la pensée. La pensée aristotélicienne compare de manière critique les énonciations de l’universalité en vue de la réalité unique. La contemplation directe des illuminés modernes est donnée par « l’œil de l’âme » d’Augustin (*mens nostra, qui est oculus animae*) et elle est interprétée par le sens autonome donné en dehors des sens (*verbum mentis*).[[65]](#footnote-65) La nature des *Catégories* a fondamentalement changé la définition d’*Isagoge* donnée ci-dessus, qui détermine la différence ontologique entre la première et la deuxième substance (OBJ I, ch. 1.3). L’école de l’augustinisme avicenniste a lié une vision du monde discrète au diacosmos des hypostases néoplatoniciennes. Ce diacosmos est venu à être dans les interprétations mythologiques du dialogue *Timée*. Les Muses sages ont appris les mathématiques et ont conduit la modernité dans la phase nihiliste de la pensée occidentale. L’erreur métaphysique fatale (*Irrtum*) de la connaissance élaborait une vision infinitésimale et discrète du monde. Dans l’aveuglement mathématiquement donné de la première substance, la tragique errance œdipienne (*Irre*) de la pensée occidentale est née, à laquelle l’épilogue final est consacré.

La vérité, pour les porrétans et les *Nominales*, n’avait plus le caractère de déclarations de correspondance faites selon *l’Organon*. Il a reçu la nature moderne, comme en témoignent l’exactitude et la certitude du sujet moderne. Le commentaire anonyme sur *Catégories* des écoles porrétanes (*Compendium Logicae Porretanum*) commente le dicton « *significans verum falsumve* » pendant les années 1155–70 (Ebbesen 2009, 90). La définition de la vérité renvoie au modèle de la comitation avicenniste. La vraie prédication catégorique est censée garantir le simple fait qui est donné dans la pensée qu’il y a une certaine composition. Le fait comme « quelque chose de la pensée » transforme une proposition simple en une proposition logique formelle liée à la vérité et à la fausseté. Cela a conduit à la destruction de la métaphysique et des catégories aristotéliciennes. Les porrétans ont créé un nouvel être du troisième type dans la pensée et ils ont fait *ex nihilo*. Cette première substance « hyparchique » a ensuite reçu les significations de la deuxième substance aristotélicienne. Seul le sens secondaire de vérité correspond à la correspondance aristotélicienne (*significat verum*), car il cherche l’affirmation par rapport aux choses dans la réalité. La prédication des porrétans montre que la réalité a un double, logique et nominal, ce qui a changé la définition de la vérité. L’accord des logiciens et mathématiciens modernes ne va pas à la première substance hyparchique, mais au simulacre de la première substance créée par l’abstraction logique. Au lieu de la réalité, le sujet moderne reconnaît son propre concept mythologique. Les aristotéliciens considèrent une telle prédication comme une pure paranoïa de la pensée. Le processus de division spécifique et de synthèse des universaux a rejeté le statut métaphysique qui porte le terminus d’Abélard « *totum integrum* » (ch. 1.3). La subsistance docétique des modernes était fondée sur des propriétés hypostasiées, qui ont été ajoutées par proportion mathématique dans le mode *magis et minus*. La nouvelle définition de la vérité concerne la première substance définie de manière sophistique, qui est donnée comme *individuum*. À la suite de Gilbert de La Porrée et de sa postérité, *Nominales* combinait toutes les significations de la substance : l’individu devenait indivisible *simpliciter* pour mélanger la première et de la deuxième substance ; ils ont fait une unité univoque (*aliquid, id est subsistens*). Les premiers modernistes latins ont créé la prédication *per prius* pour la substance conçue comme *quidditas* comme un étant spécifique du troisième type. Le caractère fondamental de la qualité moderniste est l’exhaustivité de la division, car elle détermine Socrate universellement et individuellement comme un être indivisible. Jean de Salisbury a fait remarquer à propos de cette approche que les *Nominales* tout à fait admirables créent la chose individuelle en dehors de la substance réelle, puis ajoutent cet être du troisième type de manière univoque à la substance réelle (*substantialia denuo colligunt*). La corporéité reçut dans l’écriture *Tractatus* le statut néoplatonicien et avicenniste de l′étant du troisième type. Ainsi, dans l’environnement du néoplatonisme latin, une construction d’un corps du troisième type s’est produite, comme cela avait été accompli dans l’Antiquité tardive par Simplicius et ses contemporains (OBJ I, ch. 1.3.3). Le concept moderne de corps a des propriétés hypostasiées, qui n’appartiennent qu’à la détermination de la première substance de la physique aristotélicienne. Les illuminés néoplatoniciens composant le *Tractatus* ont déjà une substance « hyparchique » individuelle complète qui est donnée en dehors de la réalité. Ce *subiectum* mythologique peut porter tout ce qui lui est imposé. La modernité projette dans la première substance contingente ses propres conclusions et idées, qui créent une vision éclairée du monde faite par l’intellect pur. Le chapitre précédent a analysé la conception de la vérité dans l’œuvre d’Anselme *Dialogus de Veritate*. Cela rejoint la conception de la vérité comme *rectitudo*. La conception de l’être comme *veritas* pure et hypostasiée se sépare de la *veritas* contingente qui est liée à l’existence de la première substance. Ce concept de la vérité moderne est donné pour la première fois chez Gilbert de La Porrée. La supposition du sens va des universaux (*genus, species,* *species specialissima*) à la dernière unité de sens non divisible (*individuum*). La nouvelle forme de signification a établi une catégorisation différente de celle d’Abélard. Il distingue clairement les différents types d’imposition dans la différence entre la première et la deuxième substance (ch. 1.3). Le résultat de l’imposition faite par Abélard instaure la valeur catégorielle qui provient de la première substance donnée *simpliciter*. Ce procédé établit la vérité comme correspondance, et pas du tout l’assimilation de l’être réel et de sa signification universelle selon le *rectitudo* d’Anselme (ch. 1.2). La nouvelle prédication de la réalité a été prouvée par l’école des porrétans juste dans la génération suivante après Gilbert par un changement dans le concept de vérité.

Les disputes théologiques mentionnées ci-dessus dans la seconde moitié du XIIe siècle sur le trithéisme montrent, du point de vue de l’herméneutique, la première désintégration de la vérité en tant que correspondance en Occident latin. Les querelles sur le trithéisme ont donné naissance à la première *Lichtung* de l’objectivité. La non/vérité de la vision du monde discrète apparaissent jusqu’à présent dans le mode caché d’*a/lètheia*. Cette vérité et non-vérité de la nouvelle forme d’objectivité n’étaient à l’œuvre que dans l’Occident latin à cette époque. La perspective du *Traité* suit la conception de la vérité comme *rectitudo* et prend la détermination de la connaissance universelle de l’être non pas de la première substance, mais de la détermination universelle de l’être selon Avicenne. La philosophie d’Avicenne est arrivée en Occident à cette époque sous la forme des premières traductions latines de l’école de Tolède. Le *Tractatus* anonyme n’a plus besoin de réalité extérieure. Il assure la signification de la chose unique de manière purement immanente, sur le mode de l’indivisibilité universelle. La première substance nouvelle est dérivée de l’idée mythologique de la « substance—espèce » unique et discrète. L’imposition du sens ne part pas de la chose unique réelle, mais de la signification universelle du genre, de l’espèce et de la différence spécifique envers l’individu. L’attribution de la qualité spécifique au dernier membre forme le concept moderne de la chose unique (*individuam rem*) qui est basé sur une vision du monde atomiste et infinitésimale (*discrete videamus*). Dans l’école des *Nominales*, la différence entre la chose extérieure et le mode de sa cognition a disparu. La cognition est donnée par l’abstraction et les concepts universels. Le *Tractatus* postule la signification nominaliste du nom fait dans le mode *per prius* et au niveau de l’existence de la chose concrète dans la réalité (*qualitatem quam prius*). Du point de vue de l’herméneutique, il est évident que le sens d’être dans le groupe des *Nominales* est exposé par-derrière, de l’individu spécifique, au lieu de devant, de la chose réelle. La définition de la vérité comme *rectitudo* a appelé à l’existence, à travers la réalité hypostasiée, une nouvelle nature de l’être. La différence entre la première et la deuxième substance est clairement maintenue dans l’écriture *Isagoge* et ensuite par Boèce (OBJ I, ch. 1.3). Nous avons cité le passage d’*Isagoge*, dans lequel le processus de division va du genre à l’espèce et jusqu’à la chose unique (*quod quale quiddam est homo dicitur*). Ceci est possible en raison de la séparation fondamentale de cette unité atomique de sens de la substance hyparchique indivisible (*sed non in eo quod quid est*, *In Porph. Isag*. III.10). Historiquement importante est la disparition de la première substance dans la métaphysique moderne. La première substance est en principe indivisible et séparé dans l’*Isagoge*. Par conséquent, pour Boèce et Abélard, la première substance n’est jamais un concept. Néanmoins, le concept purement potentiel ne peut pas être divisé dans le mode plus ou moins. La puissance n’a aucune actualité qui puisse être déterminée dans n’importe quel mouvement de forme cosmique immatérielle ou d’un corps hylémorphique. La qualité n’a plus de signification secondaire de l’accident, qui est lié à la deuxième substance catégoriquement déterminée. L′accident est devenu une entité hypostatique qui détermine une nouvelle série d’êtres du troisième type. Le *Tractatus* définit la prédication *per prius* pour les universaux mathématiques modernes comme une quantité ou une différence dans le mode *magis et minus*. L’individu moderne a assumé le rôle de la deuxième substance, et la première substance hyparchique complètement disparut de la prédication. L’individu surgit dans le processus de dérivation des espèces jusqu’au dernier niveau de différenciation ; ou vice versa, il est vrai que l’individu moderne se produit dans le processus d’intégration. Il résulte de la collecte de diverses pseudo-substances et espèces hypostasiées, qui peuvent être intégrées dans l’individu nominal ainsi composé. La réalité a reçu un nouveau type de division dialectique (*discretio*), qui détermine le dernier élément de signification donné à la fin de la série de la division de l’être. Rappelons l’origine de cette division dans le dialogue *Sophistes*, où à travers cette division des genres en espèces la définition finale du sophiste est recherchée (τῆς τῶν γενῶν κατ᾽ εἴδη διαιρέσεως, *Soph*. 267 d5–6). Platon est un réaliste et sait bien que, d’abord, il y a un vrai sophiste ; puis, son art problématique peut être recherché, ce qui produit des simulacres. Par conséquent, on ne peut pas inverser la division des universaux et passer du concept à la réalité, car cela créerait une nouvelle production de simulacres. Le dialogue enseigne que les significations ne doivent se diviser qu’à droite, dans une seule direction. Platon est le premier dialecticien à concevoir une procédure méthodologique en mode d’orthotomie permanente, séparant les simulacres sophistiques de la réalité en mode *per prius* (πορεύεσθαι κατὰ τοὐπὶ δεξιὰ ἀεὶ, *Soph*. 265a1). L’orthotomie assure une seule direction correcte de la division du sens. Au contraire, la vision discrète du monde acquit un caractère entièrement homonymique marqué par la mathématique. Les illuminés modernes comme porrétans et *Nominales* grimpent déjà sur l’échelle de Jacob des simulacres de haut en bas, de la réalité à l’objectivité et inversement. Ils peuvent et doivent démonter tout ce qui est possible et le rassembler à nouveau. *Alètheia* des Muses s’est transformée sous l’influence des Furies en une sorte moderne de mathématiques conçues comme une science objective a priori. Dans l’école des *Nominales*, à la place de la première substance entra la substance univoque du troisième type qui a finalement aboli le sens catégoriel de la deuxième substance. Dans l’abstraction métaphysique d’Aristote, la similitude univoque des hypostases modernes est exclue. La détermination mystique de l’être va d’un ordre supérieur, jusqu’au Dieu nouvellement conçu de la modernité chrétienne. La détermination aristotélicienne de la vérité et la prédication catégorique, d’autre part, ont été placées un étage plus bas, en substances réelles.

Abélard ne tient la détermination métaphysique *per prius* que de la chose réelle, car seule celle-ci est donnée simpliciter sous la forme de la première substance réelle, indivisible et complètement autosuffisante (*totum integrum*). Le règne de l’individu nihiliste prit la place de la première substance. Il se manifeste comme un simulacre de réalité dans le domaine de l’abstraction mathématique néoplatonicienne. En l′Occident latin, selon le modèle de Jamblique et Simplicius, un nouveau type de quasi-matière a émergé qui était fondé sur des quantités hypostatiques de nombres et de qualité. Ces quantités déterminées dans le mode « *magis et minus* » impliquent l’être du troisième type. Les mathématiques ont reçu un statut métaphysique dans le nouveau néoplatonisme, qu’elles ne pouvaient pas avoir dans l’aristotélisme classique. L’auteur de *Tractatus* proclame in *pluralis maiestatis* fait par l’expression « *discrete videamus* », au nom des premiers modernistes, l’émergence d’une nouvelle vision du monde donnée par un calcul infinitésimal. L’introduction de l’analogie universelle et la classification des entités du troisième type ont permis que les mathématiques formelles des essences déterminent une nouvelle conception de la quantité et de la matière. Les mathématiques formelles effectuées de cette manière ont accéléré l’introduction d’une nouvelle vision du monde. La détermination universelle d’être dans le cadre de la vision discrète de l’abstraction mathématique était basée sur le dernier élément indivisible de la réalité. Cette compréhension discrète de la réalité a été adoptée par les mathématiques du XVIIe siècle sous forme de dérivation et d’intégration (I. Barrow, Leibniz). La *resolutio* et *compositio* postmoderne du calculus différentiel et intégral caractérisent déjà la forme nihiliste de la métaphysique moderne en tant que compréhension discrète du monde. La compréhension est donnée dans le mode arithmétique *magis et minus*, elle se situe dans la série numérique ascendante ou descendante (*numerus*) ou dans une fonction normative de chaque être (*subsistentia non esse sed esse aliquid*). Les mathématiques sont devenues la première science de l’Occident latin dans le nihilisme toujours croissant de la première substance. Les nominalistes logiques et les porrétans ont fait un genre le plus élevé de l’existence, de la qualité, de la quantité et d’autres accidents. Selon la citation de Jean de Salisbury, les nominalistes attribuaient universellement ces formes et propriétés pseudo-substantielles au genre et à l’espèce (*qualitatem id quod redigit materiam*), jusqu’au niveau du substrat non divisible, déterminé nominalement (*in id quod nominatur*). Les universaux hypostasiés en fonctions mathématiques dans le mode *magis et minus*, établissent dans l’école porrétane des *Nominales* la signification de la première substance de manière causale. Après la disparition du datif métaphysique, le sens de la première substance est réduit à des variables mathématiques qui sont confrontées à des fonctions mathématiques permanentes. Le simulacre mathématique du monde réel est soit produit par la division du genre en la dernière signification spécifique et en l’individu, soit synthétisé en tant que première substance nominale par la collecte de déterminations subsistantes. Dans les deux cas, l’individu se trouve à la fin de la série (dérivation par la division ou intégration par la collection) comme la dernière unité de signification analysée ou synthétisée qui ne peut plus être divisée. La compréhension moderne, la postmodernité l’a transposée de la logique sur le plan infinitésimal qui est basé sur la différence numérique actuelle entre un et zéro. Ce procédé fonde la nature nihiliste du monde actuel. Le nombre infinitésimal joue aujourd’hui le rôle de la classification porrétane. La dérivation et l’intégration des individus variables sont définies par des fonctions formelles. Le paramètre de la fonction détermine le sujet comme un dernier individu, c’est-à-dire en tant que porteur atomique de division et de composition donnée. Nous pouvons intégrer ou dériver à travers la fonction mathématique toute qualité formellement déterminée, ou tout événement par rapport à la variable individuelle donnée comme limite de la fonction. La dérivation et l’intégration des individus variables définis au sein de la fonction formelle jouent le rôle de la classification porrétane. Le paramètre de la fonction détermine le sujet comme le dernier individu, comme le porteur atomique de cette opération de division et de composition. Sur la base de la fonction associée, des propriétés données sont ensuite attribuées à ce sujet. La différence augmente ou diminue jusqu’à l’individu non divisible supplémentaire, qui représente la dernière limite de chaque fonction infinitésimale. L’individu postmoderne et son « exsistence » incluent désormais sans distinction toute chose unique conçue logiquement et sémantiquement dans le mode univoque de l’être atomique ou du fait atomique ultérieur (*Sachverhalt*) défini par Wittgenstein.[[66]](#footnote-66) Dans la pure possibilité des qualités données par un état de choses hypostatique et potentiel, il n’est plus un problème d’hypostasier un sens selon *collecta* porrétane. L’exposition du sens fait par-derrière est accomplie selon la proposition « *discrete videamus* » dans *Tractatus* de Wittgenstein ainsi que dans son modèle porrétane, c’est-à-dire selon l’ensemble des qualités nominalistes. La collecte des hypostases néopositivistes est actualisée par la collecte des propriétés internes.[[67]](#footnote-67) Les porrétans ont transformé les compositions hylémorphiques comme Socrate en un individu qui est spécifié par la matière du troisième type. Cette question est donnée sous forme d’un complexe quantifiable. Au début du XXe siècle à l’ère des néopositivistes, cette division et cette collection ont créé la version nihiliste de l’assimilation purement logique du monde, telle que proclamée par la philosophie analytique dite « *Picture Theory of Meaning* ». Le concept de propriétés internes en tant que *scibile* hypostatique a été introduit par les porrétans dirigés par Rufus de Cornouailles. Rufus fonda une version à part entière de la philosophie analytique et de la science dans la première génération d’érudits modernes à l’Université d’Oxford. Voir le développement ultérieur de *Modernorum* analysé dans le terme « *Oxfordian Fallacy* ». Ensuite, il est possible de créer objectivement « Socrate » en tant qu’individu, de sorte que sa matière et son existence soient hypostasiées en tant qu’être du troisième type. Ce nouvel être est fondé sur le niveau de la première substance. Les critiques aristotéliciens qui contestaient les écoles de *Nominales* ont défendu la connaissance du monde réel. Ils ne pouvaient pas permettre la destruction de la réalité dans le concept. De là vient le terme péjoratif « *nomen* » ou « *flatus vocis* », puisque les opposants l’ont pris pour une nouvelle forme de néoplatonisme. Les plus critiques étaient rassemblés dans l’école de pensée parisienne fondée par Abélard. Dans la falsafa, ce type d’illuminés n’a pas du tout prévalu. L’école d’Avicenne a été critiquée de toutes parts ; à la fois par des juristes orthodoxes et des théologiens de traditions coraniques, et par des théologiens philosophiques instruits comme l’était al-Ghazālī, ainsi que par les meilleurs penseurs aristotéliciens comme Averroès. La sagesse de la civilisation islamique s’est séparée de la philosophie moderne. Elle prépara la mort de Dieu moderne dans la version latine de l’objectivité occidentale. L’école des *Nominales* effaça la différence entre l’être réel de la première substance et l’énonciation universelle de la seconde substance ; les nominalistes les ont combinées en une nouvelle forme d’univocité ontologique.

La compréhension « discrète » du monde est donnée dans la version dogmatique de la philosophie. Elle fait une union hypostatique de la pensée avec son objet. Sur la base de cette union hypostatique moderne de substances génériquement différentes, un nouvel ordre d’être est apparu, qui détermine le « Comment » fondamental (*Wie* de Heidegger), quand les choses sont révélées aux êtres humains. L’éclipse de la première substance a conduit au sens moderne de l’être. Il est lié à l’hypostase d’un sujet nominal qui porte et garantit un sens immuable (*subiectum*). L’individu moderne, donné par division de *humanitas*, établit l’être objectif en termes de génitif subjectif parce qu’il produit une signification atomique de tout qui reste en dehors de lui-même. Le sujet moderne considère la réalité comme l’objet d’une nouvelle connaissance d’époque réalisée sous la forme d’un génitif objectif, car elle transfère toutes les significations à une autre base indivisible de détermination finale. Les significations objectives des *Nominales* existent à la manière du *rectitudo* d’Anselme et, depuis le milieu du XIIe siècle, dans le concept de la vérité d’Avicenne comme *certitudo*. La vérité est donnée au-delà de la réalité ; par conséquent, Dieu de *Modernorum* garantit l’existence de ce simulacre. Ce genre de Dieu était en effet indispensable et nécessaire dans l’histoire de la modernité, tout comme ce fut le péché d’Adam qui prépara la venue du Messie. La modernité logique, quant à elle, se préparait à la venue d’Antéchrist, comme on le verra plus loin (ch. 3.1.2). Le sens objectif existe grâce au travail assidu du sujet, qui a établi la division des universaux jusqu’à l’individu (déduction) comme dernier arrêt de la pensée (*terminus*). Le producteur de la réalité moderne est le moteur qui met en l′œuvre la différence spécifique. Ce mouvement est lié à une vision discrète du monde (*discrete videamus*), qui est décrite dans le *Tractatus* susmentionnée. La procédure donnée *modo geometrico* par dérivation déductive des axiomes inférieurs à partir des axiomes supérieurs représente un scénario typique de l’œuvre néoplatonicienne *Liber de causis*. Avicenne l’a interprétée de manière similaire (OBJ I, ch. 2.1.2). La vision du monde crée la première substance de telle manière qu’elle a pris un sens universel dans l’ordre de l’Arbre de Porphyre (*species specialissima*) pour créer une unité de sens indivisible (*individuum*). La pensée de la modernité porrétane représente l’incarnation de la différence spécifique dans le monde contingent (*productio*). Ce que l’on entend dans l’école des *Nominales* sophistiques, cela se produit au niveau des catégories. Voyons un mot-clé postmoderne bien connu qui caractérise le principe des jeux de langage que le sens, c’est l’usage (*meaning is use*). Cependant, l’aristotélisme critique et l’herméneutique savent bien qu’une telle production n’existe que dans le diacosmos des êtres imaginaires du troisième type (*oratio* d’Abélard). Par conséquent, les véritables aristotéliciens comme le moine Gaunilo ont critiqué la prédication universelle « *in artificialibus* » comme une erreur fatale. Cette prédication a été étendue de manière injustifiée par des penseurs néoplatoniciens comme Anselme à l’univers entier en raison de la preuve ontothéologique d’« exsistence » de Dieu. Les écoles des *Nominales* ont fusionné avec l’avicennisme depuis la seconde moitié du XIIe siècle. La nouvelle union vraiment hypostatique a établi le premier concept de classification et de catégorisation de l’être objectif au moyen de différences dans le cadre de l’Arbre de Porphyre. Le docétisme philosophique des porrétans, qui a été adopté de la théologie et de la dogmatique chrétienne, connaîtra un grand succès au siècle prochain. Les porrétans ont fusionné la première et la deuxième substance en un nouveau concept d’être et ont créé une nouvelle union hypostatique appelée « individu », qui était un être du troisième type. Une telle « exsistence » hypostasiée, mise en dehors de l’existence de la chose réelle, malheureusement, ne se produit (*exsistere*) que dans la pensée des illuminés. La résurrection des simulacres néoplatoniciens a créé la première union hypostatique objective de *Modernorum* reliant la première et la deuxième substance. Les porrétans ont créé le nouvel homme divin de la modernité en croisant deux ordres d’êtres différents. Socrate est devenu un individu objectivement existant, par lequel les modernistes ont accompli le miracle de la résurrection objective (*exsistentia*) du vrai Socrate existant dans la pensée de *Modernorum*. De plus, ils attribuaient de manière sophistique cette union hypostatique douteuse à Aristote, que les aristotéliciens éduqués de manière classique de l’école d’Abélard rejetaient en principe. Les conciles et décisions théologiques, proclamés dogmatiquement par les institutions ecclésiastiques et académiques, ont doté cette erreur de la modernité d’effets historiques et ont établi la première objectivité de l’histoire de l’Occident latin. L’individu devait être légitimé selon la raison moderne dans l’environnement de la nouvelle ontothéologie chrétienne donnée en vue de Dieu nouvellement défini de *Modernorum*. L’ascension historique de l’individu au niveau de la première substance n’a été possible qu’en raison de la dogmatique théologique du premier *Modernorum*. La théologie prévoyait la sanction objective de cet être non existant du troisième type dans la sphère de la pensée divine établie par Ibn Adi et Avicenne. La pensée persane et islamique n’a plus emprunté cette voie, car elle abolit de force la falsafa entière pour éviter la mort nécessaire et inévitable de Dieu dans la modernité avicenniste.

La mort clinique de Dieu de Modernorum était impossible dans l’école de pensée d’Abélard dans la seconde moitié du XIIe siècle. Dans cette école, l’Université de Paris est née à l’époque où les premiers écrits d’Averroès arrivaient en Occident. Mais le modernisme a prévalu à la fin du XIIe siècle, même à l’Université de Paris, à travers *via Modernorum*. Abélard et ses disciples de l’école du premier averroïsme ont été détruits par l’argumentation sophiste dirigée sous le mécanisme protecteur névrotique de « l’inversion freudienne dans le contraire » (*Verkehrung ins Gegenteil*). Le pas en avant fait par les sophistes modernes a sacrifié les aristotéliciens authentiques comme une expiation nécessaire sur l’autel de la connaissance objective, à l’aide de la violence institutionnalisée de la modernité. Ce cas classique de *damnatio memoriae* concernant le premier aristotélisme critique a été réalisé lors des conseils locaux de Soissons et de Sens selon l’exemple de l’Ancien Testament. Il en est venu à l’expulsion théologique rituelle du bouc émissaire Abélard en tant qu’hérétique dans le désert (*Lévitique* 16:10). À la place de l’aristotélicien Abélard, un siècle plus tard, à l’âge de la modernité victorieuse, l’aristotélicien Siger de Brabant, puis William Ockham, devait être sacrifié. La métaphysique de la modernité complète à travers Duns Scotus l’ascensio historique de l’objectivité dans l’histoire de la philosophie. Il complète ainsi l’évolution de l’objectivité ouverte par les porrétans. L’Occident latin dirigé par de tels illuminés n’était plus philosophiquement sage et ses penseurs ont donc abouti au nihilisme métaphysique. Maintenant, nous vivons dans les formes postmodernes et néolibérales actuelles de cette rationalité du type des contes de fées des Mille et une Nuits (*Hazār-o Yak Šab*), qui ont été transférés dans le monde des simulacres numériques. Ces simulacres dirigent le cours de *global village* occidental d’aujourd’hui et de ses guerres hybrides. Dans la forme actuelle de nihilisme financier, le monde est observé en mode « *discrete videamus* » à travers des dérivés boursiers, qui sont assemblés et démontés par des algorithmes mathématiques dans une forme perpétuellement nouvelle de simulacres financiers. Mise au-delà de la réalité, l’économie néolibérale du trésor d’Ali Baba différencie frénétiquement la dette virtuelle chimérique et la formalise ensuite en une série d’opérations mathématiques. L’économie paranoïaque produit un simulacre des dérivés financiers, qui sont divisés et composés dans le cadre d’une opération économique formelle travaillant avec le futur non existant (*hedging*). Grâce à l’individualisation virtuelle de la nullité formellement conçue donnée par la différence numérique entre les un et le zéro, des unités de base de caractère individuel (*futures, forwards, swaps, options*) émergent. La manipulation objective de futurs réellement non existants, tels que les contrats à terme boursiers, était justifiée par les spéculations métaphysiques de Grosseteste sur la venue d’Antéchrist (ch. 3.1.2). Les mathématiques ont remplacé les relations réelles qui régissent l’échange de marchandises par l’économie du taux d’intérêt composé et le système des dérivés boursiers, qui sont produits sur le mode de *High Frequency Trading*. Les mathématiques modernes et l’économie nihiliste contemporaine peuvent fonctionner formellement avec les entités non existantes. Les illuminés économiques recherchent la vérité nihiliste dans le cadre de *rectitudo* et de *certitudo* distribués à l’échelle mondiale. Ils prétendent qu’il s’agit d’obligations économiques réelles existantes comme la dette ou la monnaie fiduciaire. L’économie de la dette existait déjà à la fin du néolithique, car grâce au travail saisonnier, à la production artisanale et à l’entreprise, il y avait déjà un paiement progressif des dettes. Cette monnaie fiduciaire archaïque sous forme de titres de créance était conservée dans des tables officielles du sanctuaire ou du palais royal. Autre chose est le domaine des simulacres financiers nihilistes qui ont été établis sur la base de l’être moderne du troisième type. Le nihilisme économique fait un cas tragique ; par conséquent, il se fournit un double aveuglement par rapport à la réalité. Les illuminés néolibéraux ont créé le platonisme économique pour les gens ordinaires à l’époque du nihilisme métaphysique et selon les écoles de *Nominales*. Après la mort de Dieu moderne, de telles absurdités sont devenues un autre type de religion mondiale. Des formes mathématisées d’abstraction logique ont créé une collection numérique de simulacres. Mis dans la nouvelle économie des chimères ou l’économie néolibérale vaudou, ils ont remplacé l’aveuglement métaphysique des nominalistes à propos de la première substance. La métaphysique classique ne peut se permettre une opération d’échange similaire qu’au prix d’une faillite mentale.

## 1.5 Mythologie objective de substance (*Dialogus Ratii et Everardi*)

La nouvelle métaphysique s’est formée au milieu des diverses accusations de trithéisme qui ont influencé les débats philosophiques de la seconde moitié du XIIe siècle. Ces débats ont été remplacés au siècle suivant par des disputes tout aussi confuses sur l’averroïsme. Les connexions de divers courants ont créé des conditions favorables à l’émergence de métaphysique moderne. Aristote a été interprété à partir de la position du néoplatonisme révisée par Avicenne. L’analyse du terme « *individuum* » basée sur la dérivation et l’intégration des hypostases porrétanes a prouvé un fait important : la gnoséologie des *Nominales* n’a pas besoin de l’existence réelle de la première substance pour lancer la cognition. Nouvelle « science » utilise uniquement des essences universelles pour effectuer une déduction logique. Les représentants de la première modernité latine n’ont pas besoin de Socrate réel, existant comme la première substance, pour établir la connaissance au niveau de *rectitudo* moderne. La compréhension faite par l’exposition de l’être par-derrière a reçu une nouvelle impulsion en important la métaphysique d’Avicenne pour la fusionner avec la doctrine de Gilbert de La Porrée et plus tard avec les écoles de *Nominales*. Grâce à l’écriture de Dominicus Gundissalinus, la traduction latine du *Kitāb al-Shifā* d’Avicenne (*Liber de Philosophia prima sive scientia divina*) se répandit dans les années 1150–75.[[68]](#footnote-68) La vision de l’être à travers l’abstraction en tant que *dénudatio* et l’introduction du nouvel être du troisième type (*equinitas tantum, hoc esse tantum*) s’intégraient parfaitement dans le système porrétane de subsistance pure et simple. À cette subsistance, définie de manière purement logique, les porrétans attachaient des hypostases de toutes sortes, sous la forme de comitation provenant d’Avicenne. La prédication d’être du troisième type dans le mode de comitation a permis aux érudits pendant la seconde moitié du XIIe siècle d′établir une prédication univoque des hypostases dans le mode d’apposition, de collecte, de division, de classification, etc. Les porrétans ont suivi l’exemple de leur maître et ils ont transformé des déterminations formelles comme « la blancheur » (*albedo*) en substances individuelles au niveau des qualia (*quale quiddam est*). Ils ont utilisé cette forme spécifique de la blancheur sous la forme de prédication vers les choses singulières (*discretiva suppositio*). L’école des *Nominales* ignore complètement que la blancheur chez Aristote soit simplement un accident qui peut être attribué de manière univoque exclusivement par l’imposition à la deuxième substance. Les premières substances réelles n’acquièrent aucune « blancheur ». Elles existent *simpliciter* et en soi, c’est-à-dire sans connaissance ni prédication supplémentaires. Les termes de type « *propria appellatio* » et « *discretiva suppositio* » montrent dans l’ouvrage *Summa Zwettlensis* (vers 1180) la différenciation des significations jusqu’à l’individu qui était compris comme une substance du troisième type. La nouvelle vision de la réalité surgit dans la branche porrétane des *Nominales* grâce à l’action du principe générique supérieur pour déterminer le niveau de signification inférieur, et donc plus spécifique. L’indivisibilité qui en résulte découle de la division platonicienne (διαίρεσις) du sens au niveau du genre et de l’espèce. Alternativement, le sens naît de la collecte nominaliste du bas (*individuum*) vers le haut (*genus*). Une synthèse de prédicats hypostasiés se déroule dans le contexte de la nomination univoque, qui est une forme de collection nominaliste. Diverses propriétés hypostatiques sont ajoutées au substrat sous forme de *tertium ens* en raison de la comitation. Les deux procédures d’analyse et de synthèse du sens universel, nous les trouvons sous la forme de *resolutio* et *collectio* chez les représentants ultérieurs du second averroïsme. Le nihilisme métaphysique confirme de manière convaincante, par les deux Guerres mondiales et par le réchauffement climatique, que la double tâche historique des docétistes concernant la ratification de l’être non existant (*ascensio, sanctificatio*) réussit à merveille, la mort de Dieu objectif de Modernorum incluse. Ce *factum* humain et tout à fait moderniste a été prédit par al-Ghazālī et achevé victorieusement dans l’Occident post-chrétien quand Nietzsche commença à philosopher avec le marteau.

L’ouvrage *Dialogus Ratii et Everardi*, probablement écrit par l’abbé Everard d’Ypres vers 1190, implanta la première synthèse de l’avicennisme à l’école des *Nominales* qui fait voir la première vision objective du monde. Le texte du *Dialogue* reprend pas à pas les arguments de Gilbert de La Porrée et aussi de l’écriture anonyme *Tractatus* mentionnée ci-dessus. Contrairement au *Tractatus*, la division porrétane de l’être du troisième type acquiert déjà une efficacité causale par rapport aux choses réelles. La paranoïa de la modernité, qui ne forme la réalité qu’à travers la parole, est montrée dans la citation suivante.

« L’humanité exprimée dans le terme concret “homme” est donnée par rapport à la qualité comme de l’espèce par rapport au genre, c’est-à-dire l’animalité. L’animalité, comme on l’a déjà dite, divise dans cette dénomination le genre de l’animalité, car nous disons : “Cet animal est un être humain”, et encore “Cet animal n’est pas un être humain”. Mais une autre humanité, à savoir son effet (*humanitas, immo effectus ejus*), est prédite par la qualité du nom “humanité” en tant qu’espèce de choses individuelles (*pro qualitate significatur hoc nomine "humanitas", est species individuorum*), lorsque nous disons : “La socratité est l’humanité”, “La platonicité est l’humanité”, et ainsi de suite en ce qui concerne les choses individuelles (*sic de singulis*). Cette détermination spécifique de l’humanité lie les individus par l’effet de leur causalité (*individua ibi subjiciuntur mediantibus effectibus suis*). » [[69]](#footnote-69)

La première phrase montre le monde normal de la division des universaux dans le cadre de l’Arbre de Porphyre, lorsque le genre détermine l’espèce subordonnée (*animal—homo*). Mais la deuxième phrase montre l′ordre tout à fait inversé de la métaphysique aristotélicienne. La détermination générique (*humanitas*) exerce par elle-même la causalité de la première substance. Ensuite, l’espèce définit le sens de Socrate et de Platon. Cette détermination se réfère directement aux choses individuelles à travers la spécificité du nom propre (*hoc nomine « humanitas » est species individuorum*). La détermination générique est devenue la cause effective des choses « individuelles », puisqu’elle divise le continuum des universaux du genre à l’espèce (*hoc nomine dividit hoc genus animalis*). La signification universelle du nom possède sa propre causalité justifiant la division (*mediantibus effectibus*), car elle détermine finalement la chose « réelle » (*individua ibi subjiciuntur*). L’individu est alors déterminé comme un corps objectif du troisième genre à l’aide de la qualité hypostasiée (*hoc nomine « homo » pro qualitate*). Ainsi, la division purement dialectique des genres dans le cadre des universaux définis par Porphyre et Boèce en unités de signification inférieures acquit un statut métaphysique, justifié sur le plan de la causalité. En raison de l’abolition de l’imposition, les porrétans ont importé la causalité effective dans la division dans l’Arbre de Porphyre (*mediantibus effectibus*). La division va du genre (*humanitas*) à la substance spécifique de l’individu (*socratitas est humanitas*). L’« humanité » ainsi hypostasiée est appliquée dans le processus d’apposition des accidents (ch. 1.4) à la substance nominale (Socrate), qui a l’essence permanente de « Socrate » (*socratitas*) sous la forme d’habitus. La supposition d’un individu contient à la fois une signification universelle et des propriétés données uniquement à la première substance. La division des universaux opère dans l’ordre de la réalité actuelle nouvellement conçue donnée uniquement sur la base de la dénomination de la première substance. Les déterminations accidentelles de substance deviennent un genre du troisième type doté des qualités de la substance particulière (*quasi qualitatis genus*). Ce scénario est inspiré par l’existence objective du troisième type comme « *equinitas tantum* » d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.2). Dans le mode de comitation, l’existence « réelle » (c’est-à-dire objective) est ajoutée à ces essences objectives. L’« exsistence » moderne est conçue comme l’actualisation d’une essence donnée en permanence qui vient s’inscrire (*exsistit*) dans le monde contingent. Les écoles de *Nominales* ont converti la phrase « Socrate est un homme » en une déclaration catégorielle univoque du type « La socratité individuelle est contenue dans l’humanité donnée de manière générique. » Ainsi, l’implication du sens de la première substance hyparchique a complètement disparu. Le sujet métaphysique du sens donné par les énoncés catégoriels est échangé contre des concepts logiques équivoques. C’était la même attitude de l’école des grammairiens critiquée par évêque Alvernus à Paris (ch. 2.3.2). Nous trouvons l’archétype de cette pensée dans le néoplatonisme, lorsque la dyade divise le continuum illimité, dans lequel, selon Jamblique, la dialectique néoplatonicienne « Limitée—Illimitée » s’applique (OBJ I, ch. 1.3.1). Un changement clé s’est produit dans la nature de la causalité. La cause telle que « l’humanité universelle » détermine l’effet (*humanitas, immo effectus ejus*) pour rendre la formation qualitative de Socrate (*qui pro qualitate significatur*). Depuis la seconde moitié du XIIe siècle, le processus de différenciation se déroule dans le continuum homogène et univoque. Les universaux ont commencé à jouer en tant que *causa efficiens* et pas seulement *causa formalis*. L’identité de la chose unique renvoie à un individu qui ne pouvait plus être divisé. La causalité s’est détachée de l’action des substances physiques et s’est référée au processus formel de la détermination différentielle des significations, au niveau du genre à l’espèce. La différence va jusqu’à l’individu qui n’est plus divisible. Il peut, mais pas nécessairement, obtenir une détermination accidentelle étendue au niveau de la première substance réelle. L’effet majeur de cette vision du monde sophistique est complété dans la génération suivante par les créateurs d’*Oxfordian Fallacy*. Rufus et Kilwardby suspendent la prédication de la causalité des substances réelles dans le membre médian de l′énoncé scientifique (ch. 3.3.1). L’anonyme dans l’œuvre *Tractatus* dix ans plus tôt explora cette vision du *tertium ens* défini de manière univoque. Le pluriel « *discrete videamus* » annonçait une nouvelle époque du monde à la *Tractatus*. Spinoza et Wittgenstein ont achevé le cheminement du *Tractatus*-monde à l’époque du postmodernisme et du nihilisme métaphysique. La causalité prit un statut paranoïaque en remplaçant les effets réels au niveau des premières substances. L’écriture *Dialogus Ratii et Everardi* porte la valeur néoplatonicienne de l’abstraction mathématique au niveau supérieur, sur le plan de la métaphysique. La vision du monde discrète a obtenu le statut de cause formelle et effective. Cette vision ouvrit la voie aux modèles mathématiques du monde, qui avaient été réalisés dans néoplatonisme et falsafa. L’abstraction mathématique (*mathematica abstractio*) occupe la première place pour établir la vision du monde moderne. La similitude mathématique donnée par le nombre ou la proportion n’existe selon Aristote qu’analogiquement, car elle ne va pas à la réalité de la première substance (OBJ I, ch. 1.3). L’abstraction mathématique étend l’analogie tripartite des relations (*similitudo relationis*). La nouvelle division abstraite donnée par analogie mathématique est née grâce à la détermination de l’individu en tant que substrat formel de propriétés nominalement ajoutées. Les porrétans conçoivent l’abstraction mathématique au niveau des universaux du troisième type, qui peuvent être fondés de manière univoque comme accidents ou substances.

« Les mathématiques sont un certain type d’abstraction (*mathematicum est quasi abstractivum*) ; cela signifie la forme abstraite d’un support, comme dans le cas de la blancheur. » [[70]](#footnote-70)

La prédication catégorique remplace complètement l’attachement hyparchique à la première substance, qui s’estompe dans la notion nominaliste « *species specialissima* ». L’auteur du *Dialogue* ignore complètement la définition susmentionnée du terme par Boèce donnée dans le Commentaire sur *Catégories* de Porphyre (ch. 1.4). Le dialogue d’Everard utilise le terme *species specialissima* dans le même sens qu’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.2). Ainsi, l’écriture distingue d’abord l’universalité aristotélicienne des espèces du genre. L’universalité dans la définition des espèces de Porphyre fournit le niveau final de signification spécifique, qui se différencie au niveau final des particuliers (*individuum*). La nouvelle universalité (c’est-à-dire objective) de l’espèce specialissima nominaliste définit déjà la chose individuelle indivisible comme première substance hyparchique, c’est-à-dire l’individu moderne, appelé « Socrate ». Nous avons défini « *socratitas* » comme *species specialissima* au niveau de la supposition moderne (ch. 1.4). Le « Socrate » moderne apparaît comme la dernière émanation de l’individuation. L′énonciation donnée par *species specialissima* va dans deux directions.[[71]](#footnote-71) Selon l’*Isagoge* de Porphyre, l’espèce est inséparable de l’individu, car elle furnit le sens à l’individu (τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους; OBJ I, ch. 1.3). La définition de l’ultime et désormais indivisible individu est donnée en termes des espèces. Il est maintenant clair que l’individu « Socrate » est inséparable de *species specialissima*, c’est-à-dire de sa « *socratitas* ». Ce « Socrate » créé nominalement et *ex nihilo* obtient alors des propriétés quasi physiques du corps, qui sont attribuées à cet individu de manière comitative. Socrate en tant qu’individu est mis au niveau de la première substance aristotélicienne dans son « exsistence » objective. Les aristotéliciens de l’époque ont très bien reconnu qu’il s’agissait d’un type de pensée complètement paranoïaque. L’imposition d’un sens hyparchique ne vient pas de la réalité, mais du sujet moderne. Roger Bacon considérait donc les modernistes comme fous académiques. Mais la logique peut être paranoïaque ; il lui faut être logiquement correct. L’individu en tant que « première substance » établit formellement un *modus tollens* valide comme *destructio primis* (OBJ I, ch. 1.3). Cette « exsistence » d’un individu fondait l’énonciation catégorielle et univoque des universaux supérieurs, qui est « *socratitas* » en tant que *species specialissima*. Selon l′*Isagoge*, cette espèce est inséparable de l’individu dit « Socrtaes ». Alors, sa « *socratitas* » comme espèce est entièrement « *specialissima* ». L’individu « Socrate » est fait nominalement et spécifique et il établit un genre appelé *humanitas*. Elle se tient au-dessus de l’individu dans l’ordre de supposition de la signification universelle (*universiter subiicitur suo generi*). En partant du genre, les nominalistes peuvent passer à l’individu (*homo praedicatur de suis individuis*). L’individu est finalement déterminé par l’ensemble catégoriel de propriétés hypostasiées, telles que la corporéité néoplatonicienne. Ces propriétés devinrent plus tard des fonctions mathématiques pures.

La procédure de division discrète garde un caractère fondamental pour la constitution des mathématiques en tant que première science. Tout le procédé a été démontré dans les chapitres précédents par l’exemple des écoles porrétanes et *Nominales*. Le chemin infinitésimal de la détermination confirme la vision du monde moderne constituée par Gilbert et ses disciples. L’individu atomique se transforme finalement en nombre pour refermer le cadre de l’univocité hypostatique. D’un point de vue purement formel, les deux éléments représentent le dernier maillon de la division spécifique concernant la réalité.[[72]](#footnote-72) Les porrétans ont changé l’universel comme *species specialissima* en nouvel individu, qui a obtenu le statut d’être du troisième type. De plus, les individus donnés par des noms propres détiennent leur propre forme de généralité, car ils sont déterminés par les accidents universels tells que corporéité. Ainsi, la « substance—*individum* » est liée de manière univoque au premier niveau de généralité. Ce premier niveau est déterminé comme *species specialissima*. Cette dernière espèce n’est suivie que par l’individu, qui est défini par la matière hypostasiée et la corporéité comme une nouvelle forme de *tertium ens*. Après cette division universelle, qui établit l’individu moderne, l’être singulier de la chose matérielle suit, étant la première substance dans la réalité. L’école des *Nominales* et des porrétans adopta le statut néoplatonicien du corps et de la matière. La détermination aristotélicienne de la chose singulière comme « cette entité ici » (τόδε τι) changea de caractère pour la première fois chez Simplicius et plus tard dans l’environnement des écoles logiques du XIIe siècle. Le développement vers la différence spécifique comme source ultime de la signification de chaque chose a été confirmé par la primauté des mathématiques. Il a établi la victoire de l’homonymie. L’abstraction mathématique déplaça les entités hypostasiées des porrétans dans la prédication « *magis et minus* » pour créer la nouvelle vision du monde. Dans le processus de division, la pensée peut entrer et sortir de la nouvelle réalité où elle veut et comme elle veut. L’abstraction logique n’a pas besoin du statut hyparchique de la première substance. L’imposition vient des universaux donnés dans la pensée ; la supposition inclut la première substance conçue comme étant du troisième type. La hiérarchie des formes objectivées suit la modalité néoplatonicienne « *magis—minus* » faite selon *Liber de causis*. L’hypostase nominale établit l’individu moderne. Elle remplaça la prédication catégorique aristotélicienne, qui est déterminée à partir de la direction de la première substance hyparchique. L’école des *Nominales* reprit l’échelle mystique de Jacob, qui permet l’ascension et la descente dans le monde des substances du troisième type. La figure mystique de cette échelle est présentée par le franciscain Bonaventura dans l’ouvrage *De reductione artium ad theologiam* (vers 1256) et surtout dans l’écriture bien connue *Itinerarium mentis in Deum* (1259). Cet écrit présente le premier système d’ontothéologie objective en l′Occident (OBJ III, ch. 4.1.2). Il n’est pas étonnant qu’en même temps Thomas d’Aquin écrive une nouvelle interprétation de *De hebdomadibus* non pas d’après Gilbert, mais selon Boèce (OBJ III, ch. 4.5.1). Les représentants de l’école du premier averroïsme savaient bien que l’erreur de la modernité était née d’une interprétation erronée de cet écrit de Boèce dans l’école des porrétans. La transformation de mathématique et de physique vers le nombre infinitésimal, la dérivation et l’intégration achevèrent le développement de la différenciation. Il a été ouvert pour la première fois par les néoplatoniciens dans la seconde moitié du XIIe siècle. La modernité est accomplie par la simulation de la causalité au monde physique. Aujourd’hui, nous n’avons plus besoin du monde réel et le considérons même comme un ballast superflu de modèles théoriques. Les mathématiques représentent l’échelle objective de Jacob qui fit arriver le postmodernisme. À l’époque du nihilisme contemporain, les mathématiques complétaient la vision mystique d’Irénée de Lyon sur le Saint-Esprit. C’est la puissance qui rend possible l’ascension de l’homme vers Dieu (*Adversus haereses* III. 24. 1). À partir de la fin du XIIe siècle, l’ascension de l’individu moderne (et pas de la personne réelle) se fait vers Dieu moderne. Les mathématiques ont assuré la transition vers le monde pur de l’esprit tel que conçu selon les mystiques néoplatoniciens du judaïsme, du christianisme et de l’islam. Cette nouvelle forme d’objectivité a été fondée comme une rationalité instrumentale de l’Occident dans les années 1230–35 par le groupe des *spirituales* académiques issues de l′ordre franciscain. Ils enseignaient à l′Université d’Oxford dominée par les porrétans. Les franciscains de l’école de Grosseteste, sous la direction d’intellectuels charismatiques comme Rufus, ont conçu une version moderne d’*intelligentia spiritualis*. Ce groupe des premiers penseurs objectifs devait diriger la troisième étape de l’histoire humaine sous la domination du Saint-Esprit, comme l′a postulé le visionnaire Joachim de Fiore (ch. 3.1.2). L’Occident latin, inspiré par Avicenne et la falsafa néoplatonicienne, a conçu une autre forme de physique abstraite, qui remplaça le conte philosophique du dialogue *Timée*. Les récits mythologiques des néoplatoniciens ont en fait la première forme d’objectivité occidentale. Sa nouvelle forme est basée sur l’abstraction mathématique, qui prône une matière hypostasiée qui fait le corps discrètement déterminé du troisième type. Ce simulacre sophistique, soit les modernistes le divisent par dérivation, soit ils l′assemblent par l’intégration.

L’existence est devenue un prédicat formel, ce qui a fondamentalement changé le concept de vérité. Les érudits de la lignée de Gilbert n’avaient pas besoin de concevoir la vérité comme une correspondance entre la chose réelle et l’intellect parce qu’ils ont connu la théorie de la vérité d’Anselme comme *rectitudo* (ch. 1.2). La première partie a montré que la réalité n’a pas de valeur particulière pour la théorie de la vérité d’Avicenne. L’école des *Nominales* définissait une chose singulière dans l’ordre de l’universalité et la vérité acquit un caractère avicenniste. Néanmoins, le *Dialogus* d’Everard reconnaît le statut indépendant de la réalité. L’imposition de déterminations formelles et discrètes n’épuise pas la réalité extérieure (*homo humanitate non facit hominem esse hominem*; ibid, p. 269). Suivant le modèle de Gilbert de La Porrée, l’auteur ne distingue que formellement entre la substance et sa subsistance, car il conçoit la subsistance dans un sens univoque avec l’existence de la chose extérieure (*subsistentia vero est substantia*; ibid, p. 272). Les néoplatoniciens prennent la seule chose réelle pour un être contingent, qui est reconnu dans le mode de vérité comme *veritas*. L’essence nominalement déterminée de Socrate peut également exister de manière contingente sous la forme de *socratitas*, en raison de l’extension de la matière. La vision discrète du monde se fonde sur le « *hoc esse tantum* » d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.2) parce qu’il est donné comme un individu singulier et universel. À ce *tertium ens*, moderniste, on peut ajouter n’importe quelle fonction hypostasiée. La comitation d’Avicenne se présente sous la forme d’une apposition formelle donnée au niveau de l’abstraction logique. L’intellect n’a plus besoin d’une correspondance de la raison et de la réalité. Il reconnaît la vérité comme *rectitudo*. La fonction mathématique est plus importante et permanente que la réalité contingente. Citons du *Dialogue* d’Everard un exemple de la prédication moderne qui utilise la comitation d’Avicenne.

« De même que Pierre est humain par sa propre humanité (*Petrus est homo humanitate*), de même en vérité il est humain grâce à l’humanité ainsi conférée (*verus homo veritate humanitatem comitante*). » [[73]](#footnote-73)

L’ablatif « *homo humanitate* » montre que l’universel (*humanitas*) établit causalement l’individualité de Pierre. En fait, il ne s′agit pas d'un ablatif mais d′un *casus instrumentalis* lorsque le simple nom (*humanitas*) sert de l′instrument qui permet au sujet (*homo*) d′accomplir une action importante « devenir un être humain ». La citation marque la naissance de la rationalité instrumentale de l'Occident latin dans la figure de l'humanisme occidental moderne. Cette pensée paranoïaque est ensuite traitée comme un cas spécial de *dativus obiectivus* (OBJ III, ch. 4). La nouvelle nature de vérité surgit en ajoutant de nouvelles déterminations au sujet originel de la « Pierreité » en se servant de la comitation d’Avicenne (*humanitatem comitante*). L’homme déterminé nominalement et plus tard objectivement (*verus homo*) est donné au-delà de l’être de la première substance. L’humanisme moderne est né dans l’Occident latin de cette manière tout à fait paranoïaque. Le chapitre précédent a montré que les porrétans et les écoles de *Nominales* effectuaient une comitation avicenniste de la même manière, voici le terme « *socratitas* ». Pour les porrétans, la vérité est établie comme l’énonciation formelle et correcte des termes et l’assimilation des entités du troisième type, qui sont ramassées à l’aide de l’apposition. La comitation des hypostases établit un individu sur le mode de « *verus homo* ». Cette prédication est réalisée sous la forme avicenniste de la comitation (*luzūm*), lorsque des déterminations hypostasiées et subsistantes sont ajoutées au substrat donné (*humanitatem comitante*). La connexion « *verus…veritate* » conserve la fonction clé. Le dédoublement de l’homme moderne en tant que *tertium ens* est accompli par une nouvelle causalité dérivée des concepts. Ceux-ci produisent un nouveau mode de correspondance qui est entièrement déterminé par le sujet connaissant. Le cas instrumental « *veritate* » rend subjectivement le sens de l’hypostase « humanité » (*humanitatem*). L’utilisation instrumentale de la vérité, utilisée de manière nihiliste dans les idéologies et les manipulations médiatiques d’aujourd’hui, montre clairement que la division nominaliste et la composition de l’être dans le cadre des hypostases ont un caractère pleinement causal et efficace. Cela a donné naissance à une nouvelle théorie de la vérité dont l’importation dans la théologie de la Trinité a été rejetée en principe comme trithéisme par les cercles théologiques sous l’influence de Pierre Lombard. Aristote ne peut rien affirmer de vrai de l’hypostase abstraite appelée « divinité » ou « humanité » à la manière des mystiques néoplatoniciens ultérieurs de la seconde moitié du XIIIe siècle tels que Dietrich de Freiberg (†1320) ou Maître Eckhardt (†1327). Selon la logique d’Abélard, ces termes représentent simplement une *opinabile* parce que la vérité moderne n’est pas formée par la correspondance entre la chose réelle et l’intellect connaissant. La comitation des déterminations formelles joue un rôle important dans la prochaine étape du différend sur l’objectivité.

La prédication des docétistes métaphysiques était déjà objective au moment de la réception de la métaphysique d’Avicenne, puisqu’elle attribuait des propriétés hypostasiées au « sujet—*individum* » qui est devenu « *hoc esse tantum* ». Le prédicat est dans le mode « *equinitas tantum* ». L’écriture *Dialogue* ne se soucie pas de l’imposition hyparchique de la réalité et l′anonyme prend la supposition universelle sans critique comme première substance. Des déterminations hypostasiées et subsistantes définissent le sujet individuel de ces propriétés. L’humanité détient un caractère objectif spécifique de *species specialissima* et détermine l’individu (*petrus*), qui est donné en tant qu’espèce à la fin de la série de division ou de composition de *tertium ens*. Le système des différences permet une transition de l’universel supérieur à l’individu non divisible et vice versa (*petrus est homo humanitate*). La comitation crée la chose individuelle par addition d’universels et d’hypostases supplémentaires (*collecta*). Le sujet moderne fait la synthèse des déterminations sous forme des variables individuelles (*socratitas est humanitas*). Par anabase d’un tel individu vers des espèces ou des genres éternels, les modernistes passent de la vérité contingente d’Anselme à la *rectitudo* permanente et complète. Inversement, le sens universel s’accomplit par l’acte de division catabasique des universaux supérieurs vers l’individu comme une hypostase finale, qui porte une signification univoque dans le cadre de telle ou telle division des universaux (*resolutio*). À cette dernière signification atomique, qui est définie à la fin de la série comme *species specialissima*, on ensuite ajoute par comitation une extension faite par la matière du troisième type. Ainsi, un spécimen unique du type de l’apôtre Pierre ou de Socrate est créé. La vérité signifie dans la modernité et la postmodernité la division du sens dans la série unifiée jusqu’à l’individu, ou la comitation complète des propriétés hypostasiées qui s’ajoutent au substrat donné. L’individu déterminé par division des universaux obtient alors les fonctions associées qui entrent dans le cadre de la physique néoplatonicienne. La définition de la vérité n’a pas besoin de l’existence de la première substance, car la correspondance réelle entre la pensée et la réalité fait défaut. L’individu représente un substrat formel (*subiectum*) doté d’une subsistance spécifique du troisième type. Il est capable de supporter les divisions universelles ou d’assumer des déterminations au moyen de diverses appositions. Le nihilisme de la modernité transforma la personne existante en un individu impersonnel et non existant. Pierre fait un porteur ou une fonction pour effectuer les projections de l’intellect moderne (*petrus est homo humanitate*). Pierre est une projection de l′espèce « *homo* » est cette espèce est produite par la causalité générique de « *humanitas* ». Le sens objectif du terme « *humanitas* » est encore approfondi par le terme « *exemplar* » de Grosseteste (ch. 3.1.1), que Bonaventure adopta plus tard (OBJ III, ch. 4.1.2). La nouvelle forme de division produit un *scibile* objectif de Rufus et l’être objectif de Scotus, qui est donné au niveau du concept métaphysique (*conceptus simpliciter simplex*; OBJ III, ch. 5.3.2). Siger de Brabant faonda un autre modèle d’humanité anti-moderniste dans le cadre du premier averroïsme, que Dante adopta sous la forme d’humanisme dans le terminus « *universitas humana* » (OBJ III, ch. 4.3.4). La vérité dans le modèle de prédiction hypostasiée de l’existence a été rejetée en principe par Guillaume d’Auvergne, Albert le Grand et Roger Bacon lorsqu’ils se sont battus contre la deuxième vague de *Modernorum* à l’Université de Paris vers l’an 1240. Les modernistes sont issus d’écoles logiques influencées par les porrétans et les *Nominales*. Lors de l’année 1220 environ, les écoles aristotéliques ont émergé en raison de la transformation de l’École de Paris en l′Université de Paris. Elles ont reçu un formidable élan grâce à l’introduction de la philosophie d’Averroès qui insiste sur le concept aristotélicien de la vérité comme *proportio* (OBJ I, ch. 2.4.2). La vérité comme énumération des hypostases dans le cadre de la vérité comme *rectitudo* et *certitudo* a déplacé la première substance par un nouveau diacosmos des hypostases. L’émergence de la forme latine de *mundus imaginalis* mystique du soufisme qu′Avicenne avait objectivé, elle établit l’erreur historial (*Irrtum*) de la modernité latine. L’aveuglement à la première substance conduisit l’Occident chrétien au nihilisme métaphysique. Les chemins de l’Occident islamique et de l’Occident latin moderne ont été séparés dans la seconde moitié du XIIe siècle, lorsque la première forme objective d’oubli de l’être (*Seinsvergessenheit*) reprit son œuvre. La rencontre ultérieure des deux modes de pensée déterminés par la falsafa aristotélicienne s’est produite à Paris dans les années 1220–30, lorsque l’école de Blund reçut la métaphysique du Commentateur sur le plan de l’aristotélisme fait par Abélard.

## 1.6 Naissance du nominalisme moderne

Le différend sur la définition de la vérité entre Anselme et Abélard indique le lieu d’origine de la science moderne (*ortus scientiarum*) dans l’Occident latin. Les nouvelles déterminations de la substance sont arrivées au moment où la quantité et la matière se sont transformées en un nouvel être du troisième type. L’herméneutique faite sur le mode de la sémantique apollinienne suit l’émergence du *tertium ens* moderne à travers la dispute incessante de deux écoles monastiques à Paris. En 1100, Abélard entre à l’École cathédrale de l’abbaye Sainte-Geneviève, où il commence à enseigner l’aristotélisme authentique. Le néoplatonicien Guillaume de Champeaux et son adversaire philosophique fondèrent une autre école cathédrale en 1108 à l’abbaye de Saint-Victor sur la rive opposée de la Seine. Guillaume a perdu sa thèse sur les universaux dans un débat public avec le jeune Abélard connu sous le nom « Querelle des universaux. » Cette dispute personnelle a ouvert l’ère de querelle sur les universaux. Engagée dans cette guerre académique, l’abbaye de Saint-Victor fit une critique systématique de la philosophie et de la théologie d’Abélard.[[74]](#footnote-74) La poursuite de cette lutte entre modernistes et aristotéliciens a façonné le différend sur le soi-disant « averroïsme ». Le nouveau concept d’être et son assimilation par le sujet moderne ont mis en branle l’aventure nihiliste de la modernité occidentale. Il est contenu dans les notions de Heidegger « *Irre* » et « *Irrtum* ». Après que la philosophie d’Avicenne fut connue en Occident, la vérité en tant que *rectitudo* reçut une nouvelle confirmation à l’école franciscaine de Paris. Ils ont publié l’œuvre complète *Summa Halensis*, qu’Alexander Hales commença à composer. Cette école a rejeté l’enseignement catégoriel d’Abélard sur la substance et son concept de vérité. Ils ont pris le *rectitudo* d’Anselme et la *certitudo* d’Avicenne comme théorie de la vérité. À la fin de ce développement, nous trouvons le premier concept moderne d’être objectif dans l’œuvre d’Henri de Gand (*res a reor reris*), que Duns Scotus a retravaillé comme métaphysique objective. Abélard et ses disciples se sont regroupés à l’école du premier averroïsme. Ils ont défendu la définition d’Aristote et d’Averroès de la vérité comme *adaequatio*, qu’ils ont appliquée à l’interprétation du *Corpus Aristotelicum*. Dans la prochaine étape de gigantomachie, qui conclut le différend entre Abélard et Anselme, le jeune aristotélicien Heidegger quitta Husserl avicenniste, qui appartient à l’école cartésienne de Brentano. Hannah Arendt est devenue la fameuse Héloïse de Heidegger, car elle acheva l’interprétation politique d’Aristote dans la lignée du premier averroïsme oublié. Cette doctrine a été introduite en Occident par Albert le Grand (*intellectus practicus*; OBJ III, ch. 6.1). La métaphysique aristotélicienne et la philosophie politique ont toujours été orientées vers le monde réel. Seule l’imposition du sens à partir de la première substance hyparchique constitue une vraie science.

La division du sens universel selon *Arbor Porphyriana* a montré que les disciples de Gilbert de La Porrée n’avaient plus besoin de l’existence de choses réelles pour la démarche scientifique, comme Abélard l’avait postulé. Gilbert fournit l’univocité de l’être uniquement comme détermination nominale de la subsistance, qui est donnée par sa participation à la collecte des hypostases immuables. La vérité comme comitation formellement correcte et prédication univoque de l’existence, on retrouve ce concept dans les écoles logiques à la suite de Gilbert de La Porrée. Le porteur de la vérité moderne devient l’individu non divisible déterminé par le nom propre. Il garde un corps nominal et des qualités hypostasiées. Des traités tels que *Sophismata, Quaestiones logicales* ou *Syncategoremata* affirment que même si aucune personne réelle n’existait, l’être humain objectivement déterminé aura néanmoins une détermination générique du type d’animalité (*omnis homo de necessitate est animal, nullo homine existente*). De même, la réponse au problème de la signification autonome de la chose unique a été faite de la même manière, car même le César mort continue d’être César (*César est César, Césare mortuo*). La philosophie du langage à l’époque du nihilisme répète ce différend avec la phrase « L’actuel roi de France est chauve » (Bertrand Russell). Il faut fermer le cercle vicieux de la logique moderne dans le mécanisme de défense que Freud décrit comme compulsion répétitive (*Wiederholungszwang*).[[75]](#footnote-75) La transformation de l’humanisme d’Avicenne en humanisme nominaliste des porrétans a produit le premier humanisme objectif d’« homme—cadavre » en Occident latin. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, les écoles logiques n’avaient que quelques thèmes en commun avec les *Nominales* et elles ne formaient pas un ensemble cohérent. Séparées de *Logica Modernorum*, les autres écoles ont maintenu la ligne aristotélicienne classique de *Logica Vetus* fondée par Boèce et Abélard. Ces aristotéliciens ont argumenté contre les thèses des *Nominales* dans le cadre de la vérité comme correspondance. Ils ont défendu l’imposition du sens à partir de la première substance hyparchique. L’exemple des auteurs de l’écriture *Tractatus Anagnini* (vers l’an 1110) montre que certaines écoles logiques, influencées par Abélard. Elles maintenaient le statut du terminus logique (*significatum per terminum*) strictement au niveau de la deuxième substance, c’est-à-dire, comme une supposition logique (*dici de subiecto*).[[76]](#footnote-76) Les logiciens classiques, contrairement aux modernistes, savaient que la supposition porte un triple sens distinct (*« subiectus » tripliciter dicitur*). La supposition est donnée : 1) métaphysiquement, par rapport au sujet comme une seconde substance ; la prédication contient le sens dû à l’imposition de la première substance hyparchique ; 2) catégoriquement, par rapport à la supposition de la seconde substance et à ses accidents ; 3) nominalement, par rapport au sujet en tant qu’élément de l’énoncé dans le contexte d’une signification non contraignante. Le dernier niveau de signification le plus général, mais simplement équivoque, est déterminé au niveau de l’acte de langage d’Abélard (*oratio*, ch. 1.3). De plus, la deuxième substance a un statut différent dans le contexte de la prédication catégorique de ses accidents (*esse in subiecto*). Les anagniens ont défendu la nature aristotélicienne de l’Arbre de Porphyre contre la différence univoque des *Nominales* en séparant la première et la deuxième substance. Le terme sémantique ou logique n’a qu’une signification équivoque. Cela les distingue de la deuxième substance catégoriquement fondée, qui, de plus, est distincte de sa détermination accidentelle. Ensuite, l’individu au sens de la première substance indivisible et imposée en tant que seconde substance catégorielle et univoque ne peut pas être moderne, c’est-à-dire compris de manière univoque. Pour les anagniens, la supposition de l’individu comme sujet de prédication catégorique est toujours fausse si elle est prise au sens de la deuxième substance. Une telle supposition ne respecte pas la modalité hyparchique de prédication catégorique donnée par l’imposition de la réalité (*« individuum dicitur de subiecto », falsum est*). Au sens du sujet réel de la prédication catégorique liée à la première substance, Socrate n’est pas un individuum donné à la fin de la division des universaux. Il est possible de prédire l’existence univoque de Socrate dans le présent ou le passé uniquement sur la base de l’imposition du sens de l’être de la personne réelle. Le sens équivoque de l’individu déterminé purement nominalement n’a pas le même niveau de signification que *subiectum* donné par l’imposition catégoriquement déterminée de la première substance. Le traité de l’école des anagniens inspirait au XIIe siècle les représentants de *Logica Vetus* classique. Ils ont rejeté la théorie de *suppositio* univoque des modernistes qui fait l’individu du troisième type. La controverse entre porrétans et aristotéliciens à l’Université de Paris représente la prochaine étape de la querelle sur le statut de la logique et de la métaphysique. Elle éclata à la fin du XIIe siècle. L’écriture *Métaphysique* présuppose la connaissance de l’écriture *De anima* sur la cognition pour établir l’interprétation sémantique des *Catégories* et l’interprétation scientifique du monde selon *Seconde Analytique*. Les porrétans modernes ont simplement aboli cette structure originale du *Corpus Aristotelicum* et l’ont remplacée par leur logique. Les disciples de Gilbert de La Porrée ont étendu la validité de l’être logique compris de manière univoque que la métaphysique. Jean de Salisbury, suivant le modèle d’Abélard, distingue trois niveaux en ce qui concerne la cognition de la chose extérieure : l’existence de la chose réelle, sa cognition sur la base des sens corporels et la signification de cette cognition.[[77]](#footnote-77) À la suite d’Aristote, la scolastique classique distinguait trois niveaux de signification de l’être : tel que la chose existe dans son actualité de substance première (*modus essendi*) ; tel qu’il est donné dans notre cognition (*modus intelligendi*) ; tel qu’il est énoncé dans la véritable déclaration sur la chose reconnue (*modus significandi*).[[78]](#footnote-78) L’école des modistes aristotéliciens a poursuivi cet héritage des écoles cathédrales aristotéliciennes. Sous l’influence dominante de l’École de Paris, ces écoles ont fondé l’Université de Paris.

L’erreur majeure des *Nominales* venait de l’incapacité à distinguer le niveau d’abstraction métaphysique et logique donné par les différents stades d’abstraction et les synthèses de la cognition (sensuelle, logique, métaphysique). En tant que meilleur commentateur d’Aristote dans l’histoire de la philosophie occidentale, Averroès savait très bien que les modernistes ne lisent en fait pas les écrits d’Aristote ; ils projettent ses idées farfelues dans le texte (*Moderni dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I, ch. 2.5). En raison du mélange sophistique de l’imposition et de la supposition, les premiers modernistes diffèrent fondamentalement du commentaire d’Abélard sur l’écriture d’Aristote *De interpretatione* mentionnée ci-dessus. Le concept aristotélicien de la cognition dans *De anima* est devenu la pierre de touche de la logique classique et moderne, comme le montre la matrice suivante. L’école des *Nominales* a prouvé la vérité de *Seconde Analytique* de manière sophistique. La science n’est possible que par rapport à la nécessité universelle (τὰ γὰρ μαθήματα περὶ εἴδη ἐστίν) et la première substance ne possède pas en lui-même une telle détermination (οὐ γὰρ καθ' ὑποκειμένου τινός, *Anal. Post*. 79a7–8). L’essence conçue logiquement a remplacé la causalité réelle de la première substance. L’effet nouvellement défini était établi dans le processus de division ; il s’attacha à un individu qui est devenu quantifiable. Cette dernière différence spécifique est donnée sous la forme du corps du troisième type qui se rapporte à la causalité également hypostasiée. La prédication hyparchique *per prius* de la première substance a disparu. Après sa disparition, elle a été remplacée par l’individu moderne qui émerge à la fin de la division des universaux. La nouvelle substance atomique a rendu possible toute « *thought experiments* », car la simplicité logique n’est pas déterminée par le principe de réalité actuelle et causalement efficace. Par cette erreur fondamentale, la modernité a marginalisé la première substance en la mettant en dehors de la vraie cognition. L’analyse d’*Oxfordian Fallacy* dans la matrice suivante prouvera ce point.

L’individu moderne est devenu la substance atomique du troisième type et il agit comme une cause efficace. Un tel rôle n’était réservé auparavant qu’à la première substance réelle. La définition de la causalité va de la première substance à l’essence définie nominalement. La causalité objective sera d’une importance cruciale dans l’Oxford de 1230 dans la nouvelle interprétation de *Seconde Analytique*. Aristote et Averroès ont conçu la causalité effective exclusivement dans le cadre de la première substance, c’est-à-dire au niveau de la physique. La première science suit les causes du mouvement, de l’origine et du déclin des substances hyparchiques. Nous avons analysé le concept hyparchique original de substance chez Aristote au début de la dispute sur la substance (*Cat*. 2a11‒16)), qui détermine toute la gigantomachie (OBJ I, ch. 1.3). La vraie métaphysique doit examiner « substance *qua* substance » et non « substance *qua* essence ». Selon Aristote, la transformation de la prédication hyparchique en supposition universelle établit, au mieux, une forme analogique de similitude. L’analogie ne peut établir une véritable connaissance scientifique du monde. Elle est donnée causalement par un syllogisme déductif fait au niveau de la prédication comme démonstration. Aujourd’hui, les sophismes des *Nominales* semblent tout à fait en règle ; ils se rattachent au concept de science postmoderne en tant que spéculation sur des essences données mathématiquement et leurs propriétés. Mais à la fin du XIIe siècle, il y avait encore des penseurs critiques très influents dans les écoles aristotéliciennes classiques de Boèce, qui n’étaient pas paranoïaques de manière moderne. Certains contemporains philosophiques de *Nominales* étaient en désaccord avec l’interprétation de la substance et de la réalité construite à l’aide d’un jeu de mots. Ils ont clairement rejeté l’éclipse de la première substance. Nous avons cité Jean de Salisbury, qui a donné à la secte des *Nominales* leur nom péjoratif et proposa la première interprétation de leurs erreurs. Mais il y avait des aristotéliciens plus critiques. Maître Godefroy de Saint-Victor, dans son livre ironique d’épigrammes (*Fons philosophiae*, 1178), frappe exactement le dilemme des modernistes de son temps. Godfrey quitta Paris quelque temps après l’année 1150 parce qu’il était dégoûté par les études dans les écoles de *Parvipontani* et déclara l’école des *Nominales* complètement folle. Les penseurs dotés de bon sens ne peuvent accepter de telles absurdités. Regardons la partie de l’épigramme philosophique, qui énumère exactement les points les plus importants de la vision du monde selon *Nominales* dans leur différend avec l’école aristotélicienne de logique classique et de métaphysique. L’épigramme dédiée aux porrétans modernes se distingue par son esprit et par sa précision.[[79]](#footnote-79)

« ‘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)

Les porrétans ont transformé la détermination générique de la catégorie en un être du troisième type. Il est placé dans le cadre d’une nouvelle nomination qui a supprimé le sens donné par la prédication catégorique (*mens cogitet nomen esse genus*). Ils ont rejeté la différence réaliste entre la double substance comme étant uniquement réelle et universellement fondée (*realium nomen dici horum*). Ils ont réduit la réalité à un sens nominal que les nominalistes chérissent en tant que secte (*nomine… sodales*). Ils sont entrés en contradiction avec eux-mêmes, car le « réalisme » des substances nominales est l’expression d’une pensée insensée (*solus hoc crediderit mentis alienus*). Les premiers nominalistes remplissent le monde de « choses » génériques (*cum sit tot generibus rerum mundus plenus*). Leur doctrine n’a rien à voir avec la détermination du genre, puisqu’il a été déterminé non pas selon la substance aristotélicienne, mais selon un sens éternellement donné (*cuius genus nomen est semper sit genus*). La pensée de ces sophistes modernes travaille si diligemment sur toutes sortes d’absurdités jusqu’à ce qu’elle commence à fumer. Roger Bacon répéta l’attitude ironique de Godfrey, voyons la matrice suivante de la dispute avec le groupe suivant de *Modernorum*. Cet aristotélicien appelait les collègues modernistes d’Oxford des fous (*insaniunt contra veritatem*, ch. 3.4.2). Le nouveau schéma de la cognition n’est plus déterminé en principe par la chose extérieure, voire *Metalogicon* cité de Salisbury (ch. 1.4). Introduit par Avicenne, le concept de *tertium ens* travaillait efficacement dans l’Occident latin à travers des débats sur le statut modifié du genre, de l’espèce et de l’individu tels qu’ils sont définis dans l’*Isagoge*. L’univocité commençait à s’appliquer sur le plan de propriétés arbitrairement définies, plutôt qu’en relation avec une substance réellement existante, comme était le cas chez Aristote. La formalisation et l’univocité de l’être ont fait que les propriétés fondamentales du corps physique (existence, matière, qualité, quantité) ont acquis un statut hypostatique univoque. Le registre des universaux ajoutés par comitation peut être étendu à l’aide d’hypostases ad hoc formées. Les écoles des porrétans et *Nominales* ont créé le monde des individus modernes pour être une collection de significations hypostasiées, qu’ils ont ajoutées au sujet nominal en vertu de la comitation avicenniste qui travaille de significations universelles. La comitation avicenniste a remplacé la prédication catégorique aristotélicienne. Les nominalistes ont établi une conception logique de la vérité et de la fausseté qui était complètement détachée de l’effet du datif métaphysique et de l’abstraction métaphysique liée aux vraies substances premières hyparchiques. La pensée paranoïaque des *Nominales*, critiquée par des penseurs comme Godfrey, ne reconnaît plus le monde réel, mais seulement ses propres créations. Ainsi, la pensée se détermine par elle-même, avec l’aide indirecte de choses réelles. Suivant l’exemple de Boèce et Abélard, l’école classique fit connecter la vérité de la cognition à l’actualité de la première substance. Sa pensée ne prévaut pas dans l’Occident latin, car les modernistes triomphent sous une nouvelle apparence, dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Abélard savait qu’à son époque protomoderniste confuse, il représentait presque le seul protecteur de l’aristotélisme authentique. De même, Siger de Brabant était le seul philosophe de son temps à saisir en profondeur le sens phénoménologique de la CMDA, l’ipséité de la personne établie par Averroès et sa critique fondamentale de la métaphysique d’Avicenne. La principale nouveauté des porrétans et *Nominales* réside dans le fait qu’ils liaient l’énonciation univoque à l’abstraction mathématique. L’individu mathématiquement déterminé est devenu une nouvelle chose universelle et en même temps individuelle dans le cadre de la matière hypostasiée et de l’extension. Du point de vue de l’herméneutique, Roscelin, Gilbert, Alberich et leurs disciples appelés *Nominales* représentent une position typiquement avicenniste. Leur enseignement aura un grand avenir surtout dans les écoles logiques (*Porretani, Parvipontani, Meludinenses*). Le déclin de ces écoles après l’an 1200 correspond à l’arrivée des écrits authentiques d’Aristote et du commentaire d’Averroès dans l’Occident latin, et à la transformation de *Logica Modernorum* en une version ontothéologique du modernisme pratiquée dans les écoles du second averroïsme. Après l’an 1200, il en vint à la dispute des modernistes avec l’école de Blund. Cette école aida à fonder l’Université de Paris en transformant le curriculum de l’École de Paris. Les avicennistes modernes ont rejeté la métaphysique de Boèce et d’Abélard enseignée à l’école de Blund. Il introduisit une nouvelle interprétation de l’écriture *De anima*. Ainsi, le différend concernant le vrai sens se rapportait à nouveau à l’interprétation de *De anima*, car Aristote le confirma dans l′écriture *De interpretatione* (ch. 1.1). L’interprétation du livre *De anima* établit la prochaine matrice d’objectivité, car ces disputes étaient déjà influencées par l’arrivée de l’œuvre majeure d’Averroès CMDA dans l’Occident latin. La connaissance de la première modernité théologiquement fondée est fondée sur le pouvoir ecclésiastique et académique, tous les deux investi par convictions dogmatiques (*certitudo*) de justesse absolue (*rectitudo*). La connaissance moderne n’est pas basée sur la vérité, mais sur le pouvoir académique. Il génère la vérité déterminée par le sujet moderne (*scientia potestas est*), que Francis Bacon a appliquée à la connaissance de Dieu moderne (*Meditationes Sacrae*, 1597). Au XIIIe siècle, les porrétans et leurs partisans ont réduit le sujet à l’essence autonome utilisée dans le processus de dénudation avicenniste. Ce sophisme a changé la *Logica Vetus* classique en *Logica Modernorum*. L’école de modernists d’Oxford fonda un nouvel instrument scientifique de cognition et elle élabora un nouveau concept de vérité vers l’an 1230. Du point de vue de l’histoire retraçant l’impact de l’objectivité, les conciles de Soissons (1121), Sens (1140) et après eux le décret de Tempier de mars 1277, ils portent l′importance capitale. Les institutions ecclésiastiques autoritaires n’ont pas compris la double voie vers la vérité après des recherches spécifiques de philosophie et de théologie. La preuve scientifique, selon *Seconde Analytique*, maintient l’univocité selon la deuxième substance comme le dernier niveau de la signification univoque au sein du genre. La recherche génériquement différente de la théologie et de la philosophie ne peut pas se dérouler selon la même méthode. Cette hypothèse a fondé la théorie moderne d’une vérité selon le décret de Paris de l’année 1277 ou d’une époque ultérieure de *Unified Science* postmoderne. La recherche menée de manière dogmatique va au-delà de l’imposition de sens à partir de vraies substances premières. La théorie d’une vérité néoplatonicienne faite par la prédication mythologique *ad unum*, cessa d’être une science aristotélicienne critique.

Du point de vue de l’herméneutique proposée, la querelle sur le trithéisme dans la seconde moitié du XIIe siècle masque un différend tout à fait différent ; à savoir, l’avènement de la modernité avicenniste et son cheminement méthodologique vers une métaphysique ontothéologique en termes unitaires. Les Personnes hypostasiées de la Trinité divine sont déterminées par des relations essentiellement et nominalement conçues. Ils représentent un nouveau simulacre qui a facilité l’arrivée de nouvelles métaphysiques. Les aristotéliciens classiques rejetaient en principe un tel Dieu de *Modernorum*. Au bout de ce chemin, la mort de Dieu moderne et l’anéantissement de la personne humaine comme individu sont apparus pour la première fois dans le trithéisme porrétane. L’islam a fondamentalement rejeté cette erreur. Le prix à payer était la suppression officielle de la philosophie et la validation de la sagesse théologique présente dans diverses cultures et traditions religieuses de l’islam. Du point de vue de l’herméneutique actuelle, la controverse sur la définition de ce que différents auteurs ont appelé « *opinio Nominalium* » depuis 1160 a quelques traits communs avec le différend ultérieur sur l’averroïsme, qui se déroulait dans le cadre de « *opinio Latinorum* ». Les points suivants montrent les caractéristiques communes de l’impact historique de l’avicennisme et de l’averroïsme.

* Averroès n’était pas averroïste et Abélard n’appartenait pas à des écoles de *Nominales*, ce qui est prouvé à la fois par son travail et par des écoles logiques basées sur la métaphysique de Boèce (*Tractatus Anagnini*).
* La désignation de l’école *Nominales* est attestée vers l’an 1160 par les opposants philosophiques des porrétans et non par les représentants actuels de cette école. De même, le terme est devenu une étiquette philosophique après l’an 1250 et non à l’époque de la première réception d’Averroès en Occident latin.
* La théorie du sens n’avait pas un caractère uniforme dans les écoles logiques de l’époque ; par conséquent, tous les représentants de la compilation appelée *Logica Modernorum* ne peuvent pas être considérés comme des adeptes de l’école des *Nominales*. La réception d’Averroès après l’an 1230 montre une complexité similaire en raison de la différence fondamentale entre le premier et le second averroïsme.
* Dans la scolastique ultérieure, une nouvelle étape du différend sur le nominalisme a commencé, qui a effacé le débat initial et l’a remplacé par une querelle des universaux. De même, cette histoire se déroula dans l’averroïsme après l’an 1300 ; voici l’apparition de Jean de Jandun, Marsile de Padoue et d’autres modernistes.
* Tout comme il n’y avait pas d’averroïstes vers 1270 en raison de la condamnation de la soi-disant double vérité à partir de 1277, il n’y avait aucun lien documenté entre les *Nominales* et Abélard. Cet aristotélicien, éprouvé par un destin funeste, reçut à tort l’étiquette du nominaliste ; de la même manière, l′aristotélicien Siger de Brabant est devenu un averroïste.
* La renaissance des écoles nominalistes se produit au XVe siècle, voire l’édit royal de 1473, qui interdit les conférences des nominalistes à Paris. La renaissance des averroïstes italiens a eu lieu dans les universités de Padoue et de Bologne au cours du XVe et XVIe siècle.
* Le thomisme contemporain a dévoilé et masqué le débat sur *enuntiatio* selon l’école des *Nominales* aussi efficacement qu’Ernest Renan l’avait déjà fait à l’égard de l’averroïsme latin.

Du point de vue de l’herméneutique, la controverse sur l’étiquette idéologique des *Nominales* signifie la présence cachée d’un autre phénomène historiale. C’est la réception de l’avicennisme en Occident dans l’environnement des écoles logiques influencées par le néoplatonisme lorsqu’une nouvelle forme d’être du troisième type émerge. Les connaisseurs de l’interprétation de Boèce d’*Organon* et d’*Isagoge* de Porphyre ont résolument rejeté le concept d’être objectif. Leurs disciples dans l′École cathédrale de Paris ont fondé l’Université de Paris dans la génération suivante. Les premières traductions critiques du *Corpus Aristotelicum* en latin ont réaffirmé la position des aristotéliciens. L’interprétation de la réception latine d’Averroès constitue un complément historique à la controverse sur l’école des *Nominales*. La désignation « *Averroistae* » se rapporte à un groupe tout aussi ambigu.

La dispute entre Platon et Aristote, Plotin et Porphyre, Avicenne et Averroès, Anselme et Abélard porte le caractère sans cesse répété d’une bataille sur la substance. Cette gigantomachie procède à travers une série de matrices d’objectivité, dans lesquelles de nouvelles formes du *tertium ens* sont continuellement produites dans de nouvelles constellations historiques. Les *Nominales* avicennistes ont répandu les nouveaux types de *tertium ens* à partir de la seconde moitié du XIIe siècle. Ils ont introduit dans ce concept l’abstraction mathématique, les hypostases univoques et une nouvelle forme des espèces comme causes effectives. Ces formes de *tertium ens* ont remplacé la causalité des premières substances dans la preuve scientifique. Le lien entre l’avicennisme et la scolastique néoplatonicienne était lié à la vérité en tant que *rectitudo* d’Anselme et *certitudo* d’Avicenne. La vision de la réalité à travers une série d’êtres du troisième type a créé une nouvelle théorie de l’individualité et de la causalité. Cette évolution est confirmée par la citation susmentionnée de l’ouvrage *Dialogus Ratii et Everardi*. Le livre établit une nouvelle détermination historique de l’homme par la comitation de prédicats abstraits (*sic est verus homo veritate humanitatem comitante*, ch. 1.5). La vérité n’est plus un prédicat aristotélicien et hyparchique, mais une supposition avicenniste donnée dans la perspicacité mystique des illuminés modernes. La subsistance de l’individu a déplacé l’existence de la personne réelle dans le système sophistique des différences nominales. Cet échange a fondé un simulacre moderne d’humanité conçue objectivement. La nouvelle détermination de l’être humain se réfère directement aux choses individuelles marquées par un nom propre spécifique (*hoc nomine « humanitas », est species individuorum*, ch. 1.5). La parole rédemptrice de la modernité (*hoc nomine « humanitas »*) a été établie après le déclin de la falsafa en Occident latin. Une telle humanité est devenue un corps nominaliste et a commencé objectivement à habiter parmi nous. L’être humain objectivement vu est devenu simplement un nom. Le statut modifié de la métaphysique constitue également le fait historique objectif, c’est-à-dire une nouvelle vision humaniste du monde, marquée par le nihilisme naissant de la modernité. Un tel humanisme produit une objectivité historiquement efficace, qui a conduit aux événements historiques de l’année 1277 et fonda les camps d’extermination du XXe siècle à l’ère du nihilisme métaphysique.

La nouvelle détermination de l’homme par l’humanité mathématiquement hypostasiée du troisième type a également fondé le sujet moderne de la religiosité chrétienne. L’introduction de *tertium ens* dans le concept univoque de substance a été projetée dans le concept théologique du purgatoire. La vente d’indulgences a créé la première forme d’économie moderne. La substance auparavant obscure appelée *tertium ens* sortit du limbo philosophique néoplatonicien. Elle est devenue un facteur historiquement actif dans l’ontothéologie moderne. Dieu lointain est finalement devenu intelligible parce qu’il a reçu une forme moderne et il est devenu tout à fait commercialisé. La vision du monde donnée dans les écrits du purgatoire était liée au mysticisme de l’Ascension. Ce mysticisme apparaît pour la première fois dans les écrits de la mystique juive. Les chrétiens ont été inspirés par le mysticisme des séphiroth célestes dans les œuvres cabalistiques du type *Sefer Yetzirah* (*Livre de la Création*) ou la description de l’ascension des mystiques juifs à la Merkava, telle qu’elle est transmise dans la littérature du type *Hekhalot Rabbati*. Ce genre de compositions décrit le chemin vers les palais célestes. La mystique chrétienne connaît cette thèse par la *Deuxième Lettre aux Corinthiens*, dans laquelle l’apôtre Paul décrit son enlèvement au troisième ciel (*2 Cor* 12:2–4). De même, des écrits islamiques tels que *Kitāb al mi'rādj* (*Liber scala Machometi*) ont émergé, inspirés de l’*Apocalypse d’Enoch*, des œuvres gnostiques et rabbiniques, du mysticisme de l’école juive des *Geonim* et du *Nouveau Testament*. La contemplation mystique pénétrait le diacosmos démiurgique originel et observait directement la gloire de Dieu. Le chemin du purgatoire à l’objectivité passe par les écrits gnostiques orientaux tels que l’*Apocalypse de Paul* (*Visio Pauli*), qui ont été retravaillés entre le VIIe et le VIIIe siècle dans l’écriture de Grégoire le Grand (*Libri dialogum*, lib. 4, ch. 36) et Bède le Vénérable (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, lib. 5, ch. 12). Le Ciel et la Terre se sont unis dans une nouvelle unité, comme les personnes admises dans le diacosmos (le prophète Élie, l’apôtre Paul, le Rabbin Nechoniah ben ha-Qana, le prophète Mahomet) ont interprété cette connexion mystique avec le diacosmos à travers la vision eidétique de la gloire divine. Le mystique était doté de la capacité de voir directement le monde divin. Cela a été rendu possible par les versions philosophiques mystiques du diacosmos néoplatonicien propagées dans le christianisme, la kabbale et l’islam. Cette vision eidétique abolit la distinction générique entre théologie, mysticisme et philosophie. Les illuminés modernes en déguisement des intellectuels non critiques de cette époque pouvaient enfin vendre les billets pour faire le voyage entre la Terre et le Ciel. Dieu moderne leur était miséricordieux sur ce point, car il était autant un *tertium ens* que le sujet moderne. Les utopies millénaires ont inspiré les illuminés médiévaux et ont déplacé le développement de l’histoire vers la rédemption, qui est donnée comme une version sécularisée du règne millénaire de Dieu dans l’*Apocalypse de Jean* (Mannheim 1995, ch. IV). La combinaison du mysticisme, des hypostases porrétanes, des mathématiques et de la moralité quantifiée des indulgences ont établi *Lichtung* fondamentale de la non/vérité de l’économie moderne au début du XIIIe siècle. La variante contemporaine des indulgences néolibérales offre aux individus et même aux États l’illusion d’un salut séculier à travers le nihilisme quantifié de dettes virtuelles, qui croît de façon exponentielle. Cet *homo economicus*, un nouveau sujet de bouleversements et luttes historiques, attend jusqu’à présent dans le limbo métaphysique et théologique (διάκοσμος de Jamblique, *barzach* du Coran, purgatoire médiéval) pour achever sa manifestation historique.

La naissance du capitalisme occidental est accomplie dans sa vérité historique par Petrus Olivi à travers la justification de l’économie moderne (OBJ III, ch. 5.1.3). À la fin du XIIe siècle, tous les présupposés de l’économie moderne sont déjà présents en secret dans la nouvelle forme de métaphysique. La nouvelle vision du monde a établi la vision discrète et donc entièrement quantifiable du diacosmos chrétien. L’économie objective surgit en Occident latin de manière mythologique et irrationnelle, comme toute autre version de l’objectivité. Elle se fonde sur une analogie mathématique, qui relie le troisième ciel de Paul et la terre chrétienne. Les illuminés latins modernes ont commencé à redécouvrir le diacosmos païen sur le mode « *discrete videamus* ». Il existait auparavant dans les dialogues de Platon comme *La République*, *Timée* et dans le mysticisme islamique et juif. Les néoplatoniciens latins issus des écoles de porrétans ont saisi ce diacosmos mystique par analogie mathématique liée à des mérites quantifiés numériquement. La satisfaction théologique est devenue accessible via mysticisme augustinien. À la fin du XIIe siècle, l’idée de satisfaction est allée dans les écoles théologiques modernes, où elle a rejoint la vision mathématique du monde. La base de l’économie moderne est le système de capital et d’intérêt qui provient des indulgences purgatoires. Ce système remonte à l’écriture d’Augustin *Enchiridion ad Laurentium*.[[80]](#footnote-80) La citation mentionne la capitalisation des mérites pour les âmes décédées des bienheureux (*pro valde bonis gratiarum actiones sunt*) et établit la première *Lichtung* de l’économie du purgatoire pour les âmes défaillantes (*pro non valde bonis propitianiones sunt*). Le purgatoire conçu mathématiquement et économiquement élargit le diacosmos des néoplatoniciens et du monde-*barzach* dans le Coran (OBJ I, ch. 2.3.3). Parallèlement au nouveau concept de vérité comme *rectitudo et certitudo*, le concept théologique du purgatoire émerge dans le christianisme. Le modèle ecclésiastique des sanctions quantifiées a été donné sous la forme de pénitences légalement codifiées pour les crimes graves. Plus tard, il a fallu transférer cette économie de pénitence dans le diacosmos purgatoire. Il faut noter que l’idée du purgatoire émerge en même temps que l’écriture citée *Dialogus Ratii et Everardi*. L’idée de purgatoire est attestée dans l’ouvrage *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (vers 1190). La signification historique de cette écriture a été interprétée par Jacques Le Goff dans *La Naissance du Purgatoire* (1981). L’herméneutique de l’objectivité apprécie l’analyse du sens nouvellement émergé du monde dans le chapitre 7 (« Les nouveaux schémas mentaux non binaires »), qui résonne avec l’interprétation proposée du *tertium ens*. La production des simulacres métaphysiques était renforcée par l′évolution de la réalité redoublée. La mathématisation du monde suivit la théologie du purgatoire. Cette ontothéologie moderne détermine la question existentielle du salut éternel et de la damnation sur le mode analogique et mathématique fait de manière « *discrete videamus* ». La définition abstraite de l’être humain s′adapte à la mentalité marchande du haut Moyen Âge. La structure de purgatoire produisit la gratification et des indulgences échangeables, et plus tard des titres de capital. Ces procédés ont accéléré le développement de l’économie laïque. Les mathématiques ont été exportées vers les domaines auparavant entièrement séparés de la grâce divine souveraine et du jugement. Le sujet moderne a assuré sa rédemption dans presque toutes les circonstances. L’idée de purgatoire capitalisé représente *Lichtung* de sécularisation occidentale. Sa vérité ultime est donnée dans la mort nécessaire et inévitable de Dieu moderne. Il a été rapidement remplacé par l’économie mathématique des dérivés boursiers. *Plus ça change, plus c’est la même chose*. L’économie moderne des mérites et des satisfactions mathématisés est donnée par la nécessité commerciale et la rédemption qui se réalisent sans Dieu moderne. La mentalité actuelle du purgatoire est cachée dans l’économie virtuelle de la dette mondiale mystiquement conçue, qui a le caractère d’un simulacre absolument donné et détruit aujourd’hui même des États entiers. Le nihilisme économique opère un purgatoire irrationnel au moyen de dérivés boursiers. Un pour mille des illuminés, hermétiquement séparés du reste de l’humanité sur le mode d’« *absolute* » susmentionné, dirigent le diacosmos des dérivés et des dettes virtuelles. Après la mort de Dieu moderne, les *banksters* ont pris le trône vacant. Ce groupe de sujets extraterrestres administre le domaine économique virtuel de *tertium ens* et ils donnent leur absolution numérique au reste de l’humanité vivante. Ceux qui ne passent pas par le purgatoire bancaire néolibéral de l’économie du dollar récoltent le malheur en forme de l’enfer provenant des guerres hybrides. La dispute des aristotéliciens avec les représentants des écoles logiques réunies dans les écoles de *Nominales* confirme un point important. Dans l’Occident latin, doté d’une mentalité de purgatoire, la détermination de l’étant fait sur le modèle de la comitation d’Avicenne est venue au moment très opportun. Abélard et son école croyaient au bon sens, qui étudie scientifiquement le monde réel, et non à la mythologie de la modernité. Au début du XIIIe siècle, Dieu de *Modernorum* a acquis les traits d’un comptable bienveillant et infaillible avec une mentalité tout à fait mercantile. En suivant ce *factum*, Petrus Olivi fonda la première forme d’économie capitaliste. La matrice suivante montre comment l’obscurité métaphysique d’Avicenne a réinventé une nouvelle forme de pensée moderniste critiquée par Averroès (OBJ I, ch. 2.4.1). Le nouveau tournant dans l’évolution de la vision objective du monde s’est produit au moment où les écrits d’Averroès surgissent à l′Occident latin.

# 2. Émergence du premier averroïsme (Matrice II)

La première matrice d’objectivité liée aux évolutions de l’Occident latin explora la triade herméneutique « historialité—historicité—histoire » basée sur la première gigantomachie latine de la substance entre le néoplatonisme et l’aristotélisme. L’importation du *Corpus Aristotelicum* dans l’Occident latin s’est faite en plusieurs vagues. Les ouvrages *De anima*, *Physique*, *Métaphysique* et le recueil *Parva naturalia* étaient connus en Occident depuis le XIIe siècle ; par exemple, grâce à la traduction faite par Jacques de Venise (Iacobus Veneticus Grecus, vers †1147). À peu près à la même époque, les écrits d’Avicenne, traduits en latin, ont commencé à être diffusés en Occident. Les enseignants à l’Université de Paris connaissent le corpus d’Avicenne dans les traductions latines de l’école de Tolède. L’objectivité découverte par Avicenne prolonge et complète les interprétations néoplatoniciennes présentes dans les écoles cathédrales (Chartres, Laon, Reims). La réconciliation occidentale entre Aristote et Platon avait été transmise par la falsafa pour atteindre l’environnement du néoplatonisme et de l’aristotélisme chrétien. Il en résulta une nouvelle production de l’être du troisième type, initié par Gilbert de La Porrée et, après lui, par porrétans et les écoles de *Nominales*. La nouvelle vision du monde est née dans les écoles porrétanes grâce à une double influence. Tout d’abord, la condamnation ecclésiastique d’Abélard et de son école aristotélicienne a élevé la philosophie sophistique de *Modernorum* au rang de dogme officiellement reconnu. Cependant, la condamnation de Gilbert de La Porrée par le Concile de Paris (1147) et le Concile de Reims (1148) a montré que la sortie du modernisme ne serait pas une tâche facile. La désintégration de la doctrine de la Trinité et, finalement, de l’unité de la personne était un prix trop élevé à payer pour l’avènement de la modernité, en particulier pour la pensée ecclésiastique critique de l’époque. Deuxièmement, l’importation du corpus d’Avicenne dans l’Occident latin a confirmé l’énonciation porrétane d’hypostases faites par comitation d’essences pures. Les premiers illuminés occidentaux en gardaient un aperçu direct. Après l’arrivée des œuvres d’Avicenne en latin, les porrétans fabriquèrent une nouvelle version du néoplatonisme qui remplaça la métaphysique d’Aristote. En vertu de la connexion de la prédication aristotélicienne, du néoplatonisme, de l’avicennisme et de l’augustinisme, un nouveau sens de l’être est née. L’impact historique de l’être du troisième type s’est manifesté immédiatement dans la génération suivante de porrétans et parallèlement à la réception d’Avicenne (1160–90). L’école des *Nominales* a déterminé, sur la base de l’analogie mathématique, la portion minimale d’être entre la logique et la métaphysique (*individuum*). Cette substance atomique du troisième type a été insérée dans le système universel de classification selon l’Arbre de Porphyre. La division de la réalité universelle va jusqu’à la dernière unité du sens indivisible qui a reçu le statut de la substance première. L’unité fondamentale des accidents hypostasiés, de l’existence hypostatique et même de la causalité hypostatique a été créée. L’ordre des propriétés subsistantes et des déterminations substantielles au niveau des genres et des espèces a été prédit jusqu’au sujet non divisible de ces déterminations (*individuum*). Dans le cadre d’une signification abstraite, le moderniste peut diviser et composer de manière sophistiquée tout ce qui peut être nommé. Cette nouvelle façon de diviser la réalité se déroule dans le cadre de la prédication hypostasiée. La synthèse (*colligatio*) compose la substance du troisième type à l’aide de l’apposition pour créer des déterminations nominalistes de l’individu (*socratitas*). L’herméneutique a interprété cette non-dissimulation historique (*alètheia*) de l’être objectif par le terminus « *discrete videamus* » qui figure dans l’œuvre anonyme *Tractatus* (ch. 1.4). Cet événement fondateur (*Ereignis*) établit la figure d’une métaphysique nouvelle, mais jusqu’alors cachée. La première substance transformée en individu acquiert une existence hypostasiée dans les écoles de porrétans. Ce *tertium ens* commence à agir comme une seconde substance dans le nouveau système de prédication catégorique. La nouvelle signification de l’être passa dans les prédications amphiboliques, tel qu’elles existaient déjà dans la falsafa, et une nouvelle classe d’être du troisième type émergea à son tour. L’aristotélisme défend la correspondance entre l’intellect et la chose réelle en respectant la fonction hyparchique de la substance première. La vérité définie selon *Catégories*, *Métaphysique* et *De interpretatione* entrait nécessairement en conflit avec la pensée des porrétans. Leur vision du monde était établie par la hiérarchie des formes cosmiques effectives, ce qui se faisait *modo geometrico* selon l’écrit *Liber de causis*. Un nouveau monde parallèle de l’esprit s’insère entre l’universel et la chose unique. La scolastique latine a remplacé le diacosmos de Jamblique pour créer une théorie scolastique de la vérité théologique et unifiée. En combinant la mystique, les mathématiques, la philosophie et l’économie du purgatoire, une nouvelle version de la substance atomique est apparue.

La nouvelle gigantomachie de la substance a commencé au moment où les écrits d’Averroès sont apparus à l’Université de Paris. La réception des commentaires d’Averroès sur Aristote a provoqué une séparation partielle de l’ontothéologie d’Avicenne. Selon deux médiévistes bien connus, l’essentiel des traductions d’Averroès est arrivé à Paris soit en 1230 (De Vaux 1933) à partir de l’école des traducteurs de Michel Scotus, soit dix ans plus tôt dans le milieu de l’école de Tolède (Gauthier 1982). Sous le résumé de l’école arabe connue sous le nom de *Peripatetici novi* ou *Peripatetici posteriores*, la réception latine anonyme du Grand commentaire d’Averroès sur *Métaphysique* dans l’œuvre *Commentum in Metaphysicam* est attestée (Bertolacci 2014, 99). Le Grand commentaire d’Averroès sur l’écrit d’Aristote De anima (CMDA) a été traduit en latin vers 1225. Gauthier situe la première réception d’Averroès dans l’Occident latin dans le courant de ce que l’on appelle le « premier averroïsme », celui qui a reçu de manière positive l’enseignement du génie de Cordoue. Nous trouvons le terme « premier averroïsme » dans l’introduction de l’édition critique du *De anima et potencis eius* (vers 1225).[[81]](#footnote-81) L’herméneutique soutient pleinement la définition que donne Gauthier du premier averroïsme, dont les adeptes identifient clairement *intellectus agens* comme une faculté individuelle de l’âme humaine.[[82]](#footnote-82) Les écrits du Commentateur rapportés de Tolède et de Sicile ont contribué à introduire l’école du premier averroïsme, qui avait existé dans le cercle des étudiants de Jean Blund. L’effet de cette école après la réception du Corpus du Commentateur peut être retracé dans l’écrit anonyme *De anima et de potenciis eius*. En introduisant l’intellect possible à la manière de CMDA, un nouveau champ de manifestation de l’être émerge à côté du néoplatonisme chrétien. Les adeptes du premier averroïsme seraient certainement d’accord avec la proposition susmentionnée des connaisseurs contemporains selon laquelle Averroès n’était pas un averroïste (OBJ I, ch. 2.4.2). Des études classiques ont prouvé que les premiers interprètes scolastiques (Guillaume d’Auvergne, Albert le Grand, Roger Bacon) ont porté l’interprétation du Commentateur au-delà de la ligne de l’averroïsme ultérieur et qu’ils ont considéré Averroès de manière fondamentalement positive (Salman 1937). Les citations d’auteurs latins tirées des écrits d’Averroès dans les années 1230–50 ne contiennent aucune critique de l’intellect numériquement unique ni aucune allusion à la prétendue doctrine de l’âme unique. Les auteurs cités n’interfèrent pas avec la théorie d’Averroès d’*intellectus agens* cosmique lié à la sphère astrale (Baumgarten 2001, 35–36). Les auteurs du premier averroïsme ne classent pas le Commentateur parmi les adeptes du monopsychisme. Cette interprétation a été avancée pour la première fois en 1236 par Rufus de Cornouailles, le fondateur du second averroïsme (ch. 3.3.3). La première réception de la métaphysique d’Averroès confirme l’interprétation précédente de la CMDA, qui montrait un accord fondamental entre l’interprétation d’Ibn Rushd et l’aristotélisme de l’École de Paris. Abélard et ses disciples contestaient les avicennistes, tels que les porrétans et les *Nominales*. Les philosophes aristotéliciens dans la tradition de Boèce et d’Abélard s’opposent à l’école de Nominales. La réception de la métaphysique d’Averroès ne leur posait aucun problème. Les connaisseurs d’Averroès des écoles d’Abélard et de Blund défendaient la première substance comme « *totum integrum* ». En explorant le CMDA, ils ont lié la première substance à la définition de Boèce de la personne comme première substance hylémorphique indivisible. Au nom du Commentateur, les représentants du premier averroïsme ont rejeté l’enseignement des *Latinorum* modernes. Ces derniers ont tenté d’introduire dans l’interprétation du *De anima* des éléments néoplatoniciens élaborés selon Avicenne. Le courant composé des avicennistes augustiniens a détruit les fondements de la doctrine chrétienne sur Dieu et l’homme, comme l’ont montré les débats sur le trithéisme dans la seconde moitié du XIIe siècle. Les fondateurs philosophiques de l’Université de Paris, en accord avec l’aristotélisme de Boèce et d’Abélard, définissent la connaissance humaine comme un acte individuel de la volonté, lié aux facultés physiques du corps. Comme le Commentateur, ils défendent l’interprétation de la métaphysique donnée par l’exposition de l’être de face, venant de la substance réelle, et ils rejettent fermement la pluralité moderne des substances dans l’homme. Les adeptes de cette école rejetaient la doctrine de leurs contemporains appelés *Latini* ou *Moderni*, qui n’avaient pas compris ou n’avaient pas accepté l’interprétation de la métaphysique présentée « *ad mentem Averrois* ». C’est pourquoi le débat entre le premier et le second averroïsme fut si houleux au cours des années 1245–55. La réception positive d’Averroès établie dans le premier averroïsme a été remplacée en 1250 par une vision négative. Elle indique la nouvelle constellation du *tertium ens* dans la scolastique de l’époque. L’accusation d’averroïsme a été portée par touts les interprètes d’Ibn Rushd. Mais seuls les *Modernes* ont modifié de manière fondamentale la doctrine d’Aristote en faveur de l’objectivité et ont mal interprété le sens de la CMDA, en faveur de l’averroïsme.

L’archéologie herméneutique interprète les formes fondamentales de non-dissimulation de l’être, ce qui produit un champ historique d’une révélation de l’être (*Lichtung*) avant et après la réception du corpus d’Averroès dans la première moitié du XIIIe siècle. L’introduction méthodologique de l’ouvrage souligne que le *tertium ens* révélé doit se montrer à quelqu’un. Il faut analyser la transition de la phase léthargique de l’être donnée dans *Lichtung* à l’effet historique direct qui se passe dans le cadre d’une non-dissimulation totale (OBJ I, ch. 1). L’objectivité cachée dans les œuvres des porrétans s’est transformée en vérité telle qu’elle s’est manifestée dans *alètheia* au moment quand toute la dispute sur la substance est passée sous l’influence de la métaphysique d’Averroès. Ce fait historique a établi un nouvel événement de la métaphysique occidentale, car il a façonné la vérité et la non-vérité de l’objectivité occidentale. Le conflit entre l’école du premier et du second averroïsme amena la métaphysique victorieuse de la modernité à une nouvelle dissimulation de l’être, ce qui a décrit le terminus *Irre* et *Irrtum* de Heidegger (OBJ I, ch. 1.3). L’éclipse de l’être, interprétée dans la matrice précédente par la dispute entre aristotéliciens et nominalistes, a reçu une nouvelle dynamique. Le premier averroïsme rejetait résolument toute forme de *tertium ens*; alors, il ne pouvait produire aucun concept d’objectivité. La matrice précédente a montré les raisons fondamentales du rejet de l’être du troisième type. Cette contestation a été abordée pour la première fois par l’aristotélicien Abélard et par les écoles logiques qui l’ont suivi dans la lignée de Boèce et de *Logica Vetus* classiques. La situation était différente dans les écoles des *Nominales* et des porrétans, puisque les écoles de *Logica Modernorum* ont introduit la métaphysique d’Avicenne. Dans les années 1230–40, une nouvelle synthèse du sens de l’être est apparue à Oxford et à Paris dans le cadre de la voie nouvellement fondée de *Modernorum*. Cette synthèse a créé le premier modèle d’objectivité lié au sujet moderne. Les différentes interprétations de la métaphysique d’Averroès jouent un rôle clé dans la deuxième matrice. L’année 1230 marque une étape symbolique et, selon Roland de Vaux, réelle, quand une nouvelle conception de la métaphysique et de la vérité commence à prendre effet.

L’astrologue et traducteur de la cour de Frédéric, Michael Scotus, se rendit à l’université de Paris vers 1230. Son arrivée et les traités qu’il a apportés ont initié une école du premier averroïsme, qui existait dans l’environnement de l’école de Blund. En introduisant l’intellect possible dans la voie du CMDA et en s’opposant au néoplatonisme chrétien défendu par les écoles des porrétans modernes, le premier averroïsme a créé un nouveau champ de la révélation de l’être. Par conséquent, l’année 1230 est également une date historique importante. Elle a donné lieu à une nouvelle gigantomachie concernant la substance, entre l’école du premier et celle du second averroïsme. La philosophie d’Averroès apparaît pour la première fois vers 1225 dans l’écrit *De anima et de potenciis eius*. Grosseteste était l′auteur présumé de cet écrit et représentant important de l’école de Blund ; il rejeta l’interprétation d’Aristote commentée par les avicennistes de Tolède. Ces derniers, suivant le modèle d’Avicenne, donnaient aux universaux un nouvel être dans le monde (*habent esse in mundo*; OBJ I, ch. 2.1.1). Dans la décennie suivante, la première interprétation analytique des *Seconds Analytiques* (ch. 3.1.1) voit le jour à Oxford et établit la version moderne de la science objective. Après avoir quitté l’école de Blund à Paris, l’aristotélicien Grosseteste modifie l’interprétation du Corpus aristotélicien en faveur du néoplatonisme. Les porrétans d’Oxford après 1230 acceptèrent la doctrine de Grosseteste et devinrent les premiers modernistes franciscains. Leur représentant le mieux connu était Rufus de Cornouailles. L’étude du Corpus nouvellement établi et les commentaires d’Averroès ont fondamentalement influencé la philosophie dans l’Occident latin. La sagesse déclinante de falsafa trouva les dignes successeurs dans l’environnement des premières universités chrétiennes, en partie grâce à des souverains prudents et à des mécènes traducteurs qui rejetaient les croisades papales, comme l’empereur sicilien Frédéric II (†1250). La diabolisation de Frédéric, qui s’est traduite par l’excommunication en 1229 et l’interdiction ecclésiastique du titre impérial en 1245, est liée à sa lutte contre l’État pontifical en Italie. La propagande papale le dépeint comme l’Antéchrist moderne ou la bête selon l’Apocalypse de Jean. Les philosophes et les patriciens des villes italiennes ont honoré Frédéric des titres de « Merveille du monde » (*stupor mundi*) et « Le plus grand des souverains terrestres » (*principium mundi maximus*). Pour la réception d’Averroès dans l’Occident latin, la collection de traductions du *Corpus Aristotelicum* de la bibliothèque du palais de Frédéric II est d’une importance capitale. Cet admirateur d’Aristote, qui parlait couramment sept langues, les fit traduire en latin dans son propre atelier de traducteurs, dirigé par Michael Scotus, et les envoya à ses frais à l’université de Bologne. Son fils Manfred a créé une collection similaire de traductions latines du *Corpus Aristotelicum* pour l’Université de Paris. Ces traductions issues de l’atelier des traducteurs aristotéliciens de Frédéric II le Sicilien présentaient un Aristote différent du mysticisme néoplatonicien de l’école de Tolède. Scotus vint donner des cours à Paris en 1230, apportant avec lui la première connaissance de la métaphysique d’Averroès qui n’était pas contaminée par l’avicennisme des traducteurs de Tolède. Les traducteurs de l’école de Tolède ont introduit l’interprétation néoplatonicienne d’Averroès, à la suite de Dominicus Gundissalinus qui a modifié l’interprétation du commentaire d’Alfarabi sur *De anima* dans le sens du néoplatonisme (OBJ I, ch. 2.1.1). L’influence de cette école est perceptible, par exemple, dans l′écrit *Summa Duacensis* rédigée vers 1230 (ch. 2.2.2). Les premiers connaisseurs latins de l’Averroès sicilien appréciaient le concept de connaissance individuelle et la théorie de la vérité comme correspondance de la première substance réelle et de l’intellect. Ils refusaient *illuminatio*n des théologiens avicennistes qui provoquait l’éclipse de la substance première. La correspondance aristotélicienne de l’intellect avec la substance réelle a été transformée en la justesse néoplatonicienne de l’intellect illuminé. Au lieu des *exemplars* augustiniens, les premiers averroïstes ont placé l’être de la chose réelle et sa connaissance adéquate au centre de la métaphysique. Cette orientation, donnée dans la lignée d’Abélard et de l’école de Blund, fut soutenue à l’Université de Paris par l’aristotélicien Michael Scotus, dont la philosophie combinait les traditions de la falsafa et de la scolastique. Le conflict des deux interprétations du corpus d’Averroès était inévitable, car elle reproduisait le conflit entre Averroès et Avicenne dans l’Occident latin. Michael Scotus introduisit l’interprétation du Commentateur sur la base des écrits scientifiques naturels du *Corpus Aristotelicum* et confirma pleinement la séparation d’Averroès et d’Avicenne. Cette différence fondamentale entre Averroès et Avicenne concerne la question de la connaissance et la définition de la métaphysique. Les aristotéliciens parisiens acceptent son interprétation de la CMDA. Les disciples de Scotus fondent l’école du premier averroïsme à partir de 1230 environ. La réception de la CMDA dans cette école poursuit l’interprétation aristotélicienne *De anima* faite dans l’école de Blund. L’exégèse de l’avicenniste Dominicus Gundissalinus de l’école de Tolède est influencée par la kabbale juive. Le naturaliste Michael Scotus de l’école sicilienne a été influencé par les œuvres aristotéliciennes traitant du comportement des animaux et du dressage des faucons. Ces deux interprétations constituent une différence fondamentale par rapport au corpus d’Aristote et d’Averroès. Nous nommons cette direction d’interprétation d’Averroès d’un terme synthétique « école sicilienne » et la distinguons de l’interprétation néoplatonicienne du Commentateur dans le cadre de l’école de Tolède déjà connue. L’évêque Alvernus et surtout Roger Bacon (ch. 3.2), ils sont les témoins ultérieurs de cette querelle jusqu’alors inexplorée entre les deux interprétations d’Averroès. L’interprétation phénoménologique de la cognition selon Siger de Brabant (OBJ III, ch. 4.4.1) se fonde sur des écrits scientifiques tels que *De generatione animalium*. Entre les années 1225 et 1230, la première dispute sur l’interprétation authentique du corpus du Commentateur a eu lieu à l’Université de Paris. Elle fut tranchée par Michael Scotus en faveur des aristotéliciens authentiques contre les interprètes néoplatoniciens d’Averroès de l’école de Tolède.

L’herméneutique doit déterminer quand et comment a été redécouvert le concept d’*intellectus possibilis*, qui correspond dans ses caractéristiques fondamentales au concept de CMDA. L’intellect possible détermine l’exposition de l’être exposé de face, en partant de la chose réelle. Ainsi, tout le débat tourne à nouveau autour de la question de la double exposition de l’être, qui a été discutée auparavant dans la falsafa dans la figure d’Alfarabi, et ensuite par la scolastique dans les théories de la signification et de la prédication. Le statut ontologique d’*intellectus possibilis* en tant que nouvelle forme de cognition passive et active dans l’âme individuelle représente pour l’herméneutique de l’objectivité un champ de révélation du nouveau sens de l’être (*Lichtung*). Les transformations de l’intellect possible, des espèces intelligibles et de l’intentionnalité montrent l’effet de l’historialité cachée. Elle produit non-dissimulation (*alètheia*) de l’objectivité occidentale. Les chapitres précédents consacrés à Averroès ont montré que son concept de métaphysique et de cognition n’existe que dans le cadre de la première et de la seconde substance et d’*intellectus possibilis* nouvellement définis. Averroès défend résolument l’intellect personel comme faculté de l’âme humaine contre Avicenne et contre les néoplatoniciens aristotéliciens de l’école d’Alexandre Aphrodisias. Le combat d’Averroès est adopté par le premier averroïsme, qui connaît la tradition aristotélicienne authentique à partir de la métaphysique de Boèce et de la métaphysique et de la logique d’Abélard. Influencés par Scotus depuis 1230, les penseurs de l’école de Blund reconnaissent le génie de l’approche d’Averroès qui reconnaît les limites et les contradictions du texte original *De anima*. Ces penseurs aristotéliciens dans la lignée d’Abélard fondèrent l’Université de Paris en fusionnant les principales écoles cathédrales. Alors, ils ont exercé une influence majeure sur son programme d’études. L’interprétation du Corpus faite par Scotus dans l’esprit du Commentateur a clairement montré que les écrits d’Aristote pouvaient être pleinement interprétés en termes chrétiens, puisqu’ils soutenaient l’unité de la personne et surtout l’imputabilité personnelle des mérites et des châtiments, nécessaire pour la théologie. Les penseurs chrétiens autour de l’évêque Alvernus ont apprécié la défense faite par Averroès de l’unité de la personne, qui est donnée dans l’acte de connaître et qui est pleinement cohérente avec la définition de Boèce de la personne comme substance première indivisible. Sous l’influence de l’importation des écrits authentiques d’Averroès de l’atelier de Scotus et de ses conférences à Paris en 1230, l’interdiction d’enseigner les écrits d’Aristote à l’Université de Paris a perdu sa validité dès l’année suivante (1231). Cette interdiction avait déjà été confirmée en 1210 et 1215. C’est là la différence fondamentale avec l’interprétation néoplatonicienne de l’école de Tolède, qui interprétait Averroès à travers l’avicennisme. Les interprétations modernistes d’Averroès à l’Université de Paris ont été influencées par des traductions du Corpus d’Averroès inspirées par l’avicennisme de l’école de Tolède. Cela concernait surtout l’école philosophique du Chancelier Philippe, puisqu’elle a fusionné vers 1240 avec l’école moderniste des Franciscains fondée par Alexandre de Hales. Cette école a participé à l’édition de son œuvre principale nommée *Summa Halensis*. De ce côté du camp intellectuel se trouvaient les alexandrins modernes des écoles de porrétans, qui reprenaient la logique moderne des écoles de *Nominales*. L’évêque Alvernus rejetait ces philosophes néoplatoniciens qui suivaient Aristote (*philosophi sequaces Aristotelis*). Il montre que cette interprétation d’Aristote était inacceptable pour les autorités ecclésiastiques, notamment en raison de la pluralité des substances dans l’homme, de la séparation d’*intellectus agens* et de la théorie des émanations. Tous ces signes se retrouvent plus tard dans les accusations contre Averroès. Il était accusé d’averroïsme selon le mécanisme freudien de l’inversion dans le contraire (*Verkehrung ins Gegenteil*). Avant 1255, les principaux philosophes de l’Université de Paris n’étaient pas des sophistes modernes, mais les penseurs bien érudits. Ils étaient pleinement à la hauteur de leur tâche historique et ils l’ont remplie de manière excellente. Cette différence jusqu’ici négligée dans l’interprétation du Commentateur selon l’école de Tolède ou l’école sicilienne a une importance fondamentale pour l’histoire de la philosophie médiévale, qui a été affectée par *damnatio memoriae* moderniste. Dans les écrits des deux écoles, il existe une interprétation diamétralement différente de la métaphysique telle qu’elle est présentée « *ad mentem Averrois* » dans les deux écoles. Par conséquent, dans l’Occident latin, il n’y a pas de réception objectiviste unifiée du Commentateur et d’Avicenne, mais deux réceptions, fondamentalement différentes, qui ont formé diverses combinaisons et étapes intermédiaires. La combinaison d’Avicenne et d’Averroès dans la scolastique latine de l’école de Tolède, dans l’environnement du Chancelier Philippe, a donné naissance à une nouvelle métaphysique qui a changé l’histoire de l’Occident. Contre les représentants de l’aristotélisme authentique, les avicennistes latins ont défendu la théorie d’*intellectus agens* séparé qui illumine l’intellect passif situé dans l’âme humaine. Les théologiens augustiniens étaient influencés par le néoplatonisme d’Anselme et par les écoles philosophiques de *Nominales*. Ils professaient donc l’unité de l’intellect actif divisé selon la métaphore du soleil, comme le faisait Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.1). L’abstraction néoplatonicienne conçue par « *equinitas tantum* » d’Avicenne ou par les exemplars augustiniens ne pouvait pas clarifier la relation réelle entre la connaissance et la réalité qui remplit le sens de *proportio* d’Averroès entre la chose réelle, les sens et l’intellect. Dans la modernité, *illuminatio*n de l’être vient de l’arrière, des formes autonomes de l’intellect. Les penseurs scolastiques de la première moitié du XIIIe siècle relient l’analogie du soleil d’Avicenne à *illuminatio*n pseudo-augustinienne de l’écrit *De spiritu et anima*, y compris les citations des écrits authentiques d’Augustin (*De genesi ad literam* XII ; *De Trinitate* IX.6). Dans la polémique avec l’aristotélisme d’Abélard et de l’école de Blund, les modernistes ont fait appel aux traductions des Toletans. *Illuminatio*n de la pensée sur le modèle de la *denudatio* néoplatonicienne a été accomplie dans l’écrit d’Alfarabi *De intellectu et intellecto* en utilisant la forme aristotélicienne de l’abstraction. Cette forme se réfère à la connaissance sensuelle et intelligible de la substance hylémorphique (OBJ I, ch. 2.1.1). La transformation des écoles de *Nominales* de la seconde moitié du XIIe siècle aux modernistes de la première moitié du XIIIe siècle s’est faite en partie parce que les Avicenniens ont été influencés par la réception contemporaine du corpus d’Aristote. Dans la première moitié du XIIIe siècle, les théories avicennistes et augustiniennes de la cognition se sont mêlées aux théories données ad hoc avec le texte du Corpus original d’Aristote, qui ont été progressivement traduites en latin par le biais des traductions du Commentateur. Les illuminés néoplatoniciens étaient influencés par l’aristotélisme selon Averroès, mais ils interprétaient la connaissance et le sens de l’être à travers les exemplars augustiniens. Ces modernistes, influencés par le concept avicennien d’abstraction, ont fondé la vision porrétane du monde sur les formes immatérielles, qui sont observées par les formes éclairées de l’intellect actif. Grâce à la position supérieure de l’âme humaine, nous partageons ces formes avec les intelligences cosmiques supérieures. Les écoles philosophiques de Paris et surtout d’Oxford suivaient principalement l’école des *Nominales* et leur vision discrète du monde, qui était donnée par l’être du troisième type. L’école du second averroïsme, dans les années 1235–40, a modifié la métaphysique et la notion de vérité à un point tel que la signification de l’être a subi un changement fondamental.

Le premier averroïsme a rejeté cette interprétation moderne en principe. L’évaluation positive d’Averroès dans la première étape de la réception, qui a atteint son apogée vers l’année 1245, a été complétée par le dominicain Albert le Grand et par le franciscain Roger Bacon, les deux plus grands connaisseurs du Corpus aristotélicien de l’époque. Dans l’œuvre *De homine* (environ 1242), le dominicain de Cologne place Averroès dans l’école de l’intellect actif conçu individuellement et rejette l’interprétation de *Seconde Analytique* faite a l′Oxford. Albert fit référence à l’interprétation d’Averroès qui porte sur la nature de cognition selon la CMDA. Bacon fit de même dans les Commentaires sur *Métaphysique* écrits en même temps (ch. 3.2). La dispute fondamentale entre les deux écoles interprétant le corpus d’Averroès a commencé après la mort d’Alvernus, l’archevêque de Paris, et du chancelier de l’Université (†1249). Le différend entre le premier et le second averroïsme a atteint son paroxysme de manière autoritaire avec le décret de Paris et d’Oxford issu au mars 1277, qui a réduit au silence l’école du premier averroïsme située dans la Faculté artistique de l’Université de Paris dans la rue du Fouarre. Le décret d’Oxford publié par les modernistes comme Kilwardby n’a fait taire que Roger Bacon à l’alma mater locale. La victoire des modernistes assurée par le Décret de 1277 a été rendue possible par l’influence universitaire du charismatique Bonaventure, qui a dirigé les études mendiantes à Paris et est ensuite devenu le général de l’ordre franciscain. À l’époque 1250–77, l’objectivité passa dans la phase entièrement non dissimulée et détermina les aspects clés de l’histoire de l’Occident. Partant de l’atelier des penseurs avicennistes issus de l’École de Paris fondée par Philippe Chancellier et de l’école d’Oxford fondée par Rufus, il est finalement né le concept victorieux d’objectivité occidentale dans les années 1290–1300 (Henri de Gand, Duns Scotus). Les connaisseurs du Moyen Âge connaissent cette période comme le deuxième début de la métaphysique, qui passent dans la figure historique bien connue de *via Modernorum*. Du point de vue de l’herméneutique, il est vrai que la métaphysique de *via Modernorum* finit dans l’éclipse complète de la première substance (*Seinsvergessenheit*) depuis le XIVe siècle. Les modernistes ont fondé l’époque actuelle de la métaphysique objective et de la pensée nihiliste. La reconnaissance originelle de la première substance sur le mode du premier averroïsme a pris fin, puisque l’être de l’existant est considéré en vertu de la vérité objective et nihiliste.

## 2.1 Interprétation aristotélicienne De anima (John Blund)

Le brillant aristotélicien John Blund, grâce à la révision critique de l’écriture *De anim*a, est revenu à l’exposition du sens de l’être venant de face, de la direction de la chose réelle. Dominicus Gundalissinus de l’école de Tolède remit à l’Occident dans la seconde moitié du XIIe siècle une synthèse originale de la philosophie d’Avicenne basée sur les quatre formes d’intellect dans l’âme humaine. L’écriture d’Avicenne *De anima* indique les différents niveaux d’actualisation des facultés cognitives de l’homme (*intellectus materialis, in habitu, in effectu, adeptus*), ce qui rend l’âme disponible pour la connexion avec *intellectus agens* détaché (OBJ I, ch. 2.3.1). L’intellect acquis d’Alfarabi et d’Avicenne chez l’homme était principalement lié à *intellectus agens* cosmiques séparé, qui assurait l’actualité de la cognition. L’interprétation néoplatonicienne de la cognition élabora une cognition vraie grâce à la conjonction de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*) avec l’intellect actif séparé (*intellectus agens*), qui est commun à tous. Au niveau inférieur de l’abstraction aristotélicienne, la cognition passait par la cognition individuelle fondée sensuellement (*intellectus materialis*). L’intellect matériel accomplit l’acte de connaissance contingente de la chose réelle. La connaissance avait besoin d’*intellectus possibilis* actualisé par la chose matérielle et aussi par l’exposition du sens provenant par-derrière (*intellectus in effectu*). L’intellect d’Avicenne détient sa propre intuition des premiers principes cognitives, qui sont actualisés par la cognition sensuelle et complétés par *illuminatio*n de l’intellect cosmique actif. Ce schéma inclut la présence réelle de l’« intellect—substance » dès le début de la cognition, et l’achèvement de la cognition procède de l’intellect actif externe. La hiérarchie d’Avicenne concerne les quatre formes d’intellects progressivement hypostasiés conformément au *Liber de causis* qui est basé sur l’autoréflexion. Elle passe par étapes de l’intellect qui porte sur les formes humaines pour aller jusqu′aux variantes cosmiques. Il y a deux sortes de l′illumination qui est faite par-derrière : l’initiation des principes innés de la cognition humaine et *illuminatio*n finale par l’intellect actif séparé. Avicenne constituait un nouveau chemin de connaissance donné par *illuminatio*n de l’être par-derrière. L’école du premier averroïsme, dans la version de Blund, rejetait le concept avicenniste de cognition parce que les illuminés néoplatoniciens n’avaient pas bien compris l’écriture *De anima*. Cette école aristotélicienne entra dans la lignée de Boèce et d’Abélard ; elle définissait la cognition selon l’interprétation *De anima* très différente. Blund suivit l’actualisation de la cognition basée sur différentes puissances d’*anima intellectiva*, qui sont actualisées à partir des sens corporels. Ce schéma aristotélicien de la connaissance et de la vérité a été pleinement défendu par Albert le Grand après l’année 1240 en référence à l’interprétation sicilienne de CMDA. Ce brillant aristotélicien rejeta la division spéculative d’Avicenne de l’intellect comme une hypostase néoplatonicienne (*quattuor sunt gradus*) et il fit une interprétation phénoménologique de la cognition selon le Commentateur (*tres sunt species*, ch. 2.4.2). L’âme ne devient pas tout au cours de l’autoréflexion intellectuelle, mais en étant universellement réceptive. Blund élabora la nouvelle interprétation *De anima* vers 1200 et ses successeurs dans l’école de Blund ont ensuite défini la correspondance matérielle et immatérielle de la réalité et de l’intellect. Par conséquent, ils ont rejeté le modèle d’illumination de la cognition selon Avicenne qui se fait par l’exposition du sens venant par-derrière. Pour la première fois en l′Occident latin, l’école de Blund a décrit de manière phénoménologique le cours de cognition de manière herméneutique (« *Wie* » de Heidegger). Il fallait déterminer la révélation aristotélicienne de l’être et son exposition à l’intellect (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). La séparation de l’école de Blund de l’école de Tolède était inévitable après l’arrivée de *Métaphysique* latine expliquée par Commentateur, et surtout après son œuvre CMDA qui venait à Paris vers 1220. Les enseignants de l’école de Paris fondée par Abélard ont appris un Averroès qui était différent des tolétans avicennistes. Pour l’aristotélisme classique, *illuminatio*n de l’intellect faite par-derrière était absolument inacceptable. L’intellect moderne commence la cognition immatérielle par l’autoréflexion et réalise son achèvement au moyen de l’intellect cosmique. L’éclipse de la première substance s’est produite par le fait que, selon les néoplatoniciens, la forme dans la chose matérielle n’a qu’une existence contingente. Par conséquent, la forme reconnue des choses extérieures doit être reçue dans des principes du syllogisme déductif. Ces principes modernes sont immanents et ils existent en nous en permanence. La conclusion acquiert une nécessité permanente dans l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). Ce genre d’intellect médiatise la connexion entre les formes contingentes reconnues et le monde des formes cosmiques supérieures, qui sont reconnues par *intellectus agens* externe. Ce schéma néoplatonicien de la cognition est posé comme base de métaphore de l’intellect solaire. Cet intellect fondamentalement changé au tournant du XIIe et XIIIe siècle. Le premier averroïsme insiste sur la cognition donnée par la première substance réelle. L’être actualisé donné dans la réalité est nécessaire à la vraie cognition. Le changement le plus important consistait en l’introduction du diaphanum dans le schéma de la cognition, ce qu’Alfarabi avait proposé pour la première fois dans l’écriture *De intellectu et intellecto*. Son enseignement est passé dans les traductions avicennistes de l’école de Tolède (OBJ I, ch. 2.1.1). Blund créa une triple espèce de l′intellect. Il se fonde sur différents actes de médiation et non, comme chez Avicenne, sur les étapes d’autoréflexion. Blund étudia le sens originel *De anima* concernant le processus de cognition ; il distingue trois composantes : le rayon de soleil (*lux*), l’environnement transparent effectuant la médiation (*translucentis*, *splendor*) et l’apparition de la couleur sur un corps coloré (*color*). La transmission de couleur qui en résulte est basée sur la médiation entre l’actualité primaire du rayon et la couleur (*perfectio translucentis*). L’actualité primaire du rayon correspond à l’actualisation secondaire de la lumière, qui est adéquatement reprise par la couleur sur la surface irradiée du corps. La transmission et la médiation de l’être actualisé se déroulent dans l’environnement potentiel de diaphanum.

« La lumière dans sa nature est donnée comme une qualité qui, en vertu de son essence, complète le diaphanum (*qualitas que ex essentia sua est perfectio translucentis*). Mais cette qualité, qui appartient exclusivement à la couleur, ne peut être appelée lumière que dans la mesure où elle est capable d’engendrer la luminosité à partir d’elle-même, complétant ainsi le diaphane (*color… est perfectio translucentis*). Il est donc vrai que cette qualité fait une couleur dans la mesure où elle colore son porteur. C’est pourquoi, dans le commentaire, il faut distinguer entre le rayon de soleil, la lumière et l’environnement translucide (*inter lucem et lumen et splendorem*). » [[83]](#footnote-83)

Le rayon venant du soleil ne forme pas de couleur sur le corps par lui-même, car la médiation par le diaphanum est nécessaire pour ce genre de transition. La transmission de l’actualité du rayon solaire (*lux*) doit être accomplie par un environnement réceptif. Le diaphanum physique fait ressortir la lumière dans sa puissance (*translucens*) et transfère la lumière au corps par actualisation (*splendor*). Le diaphanum accompli se révèle sous la forme de la lumière transmise (*lumen*) dans une nouvelle qualité appelée « couleur » (*colorr*) sur la première substance irradiée (*colorat subiectum*). Entre la lumière émise par le soleil (*lux*) et la lumière reçue par le diaphanum (*lumen*) ou enfin aussi la couleur (*color*) il y a donc une triple différence principale grâce au caractère modifié de la forme. La même actualité de la lumière (*lux*) prend la forme dans différents actes de réception (*splendor*), qui génèrent différentes formes de lumière (*lumen*, *color*) grâce aux différentes formes du diaphanum. Le concept du diaphanum de Blund anticipait l’interprétation du diaphanum d’Averroès dans le CMDA (OBJ I, ch. 2.4.4). Les penseurs de l’école de Tolède n’ont pas étudié le cours réel de la transmission de la lumière à la couleur. Les modernes étaient et sont directement éclairés par le soleil de l’intellect, comme plus tard le cartésien Arnauld. L’introduction du diaphanum et de l’intentionnalité fit restituer la composante réceptive de la cognition par *intellectus in potentia*, qui était présente dans l’enseignement d’Alfarabi et d’Averroès. Le diaphanum a été conçu dans le sens aristotélicien de la capacité passive de l’âme individuelle, qui est actualisée par la cognition sensuelle de la première substance. L’émergence de la nouvelle interprétation *De anima* est indirectement montrée dans les études systématisant l’apparition des différentes formes d’intellect au cours de la première moitié du XIIIe siècle. Les chercheurs tentent en vain d’intégrer la conception aristotélicienne de l’âme de Blund dans le schéma avicenniste des quatre formes d’intellect.[[84]](#footnote-84) Ce brillant aristotélicien a vu précisément l’approche novatrice d’Alfarabi dans l’interprétation *De anima* faite par Alexandre Aphrodisias. L’innovation du Deuxième Maître a été ignorée par ses contemporains latins, à savoir les modernistes de l’école de Tolède. En traduisant *De intellecto et intellectu* d’Alfarabi, les tolétans ont été éclairés par l’intellect supérieur d’Avicenne. Le même type d’erreur guide les interprètes actuels de Blund, influencés par l’objectivisme cartésien.

### 2.1.1 Émergence de l’intellect formel

Blund lisait l’écriture *De anima* dans la lignée réaliste de Boèce et Abélard. Ce penseur chrétien et antimoderniste a éteint dans l’âme humaine la lumière d’*intellectus agens* cosmique et réfusa *illuminatio*n externe qui lui était associée. La modernité avicenniste de l’Occident latin fit la première éclipse de l’intellect cosmique et l’intellect acquis de cette manière. Dans l’obscurité des contes mythologiques, il est arrivé à la résurrection de la cognition aristotélicienne selon *De anima*. Blund a fait *épochê* du néoplatonisme pour retrouver le cours de la cognition réelle qui est déterminé par l’exposition de l’intellect de face. Le sens de la deuxième substance est à nouveau formé selon le datif métaphysique aristotélicien, qui est donné par le don d’être de la première substance venant au passé (OBJ I, ch. 1.2). Dans les ténèbres de l’intellect néoplatonicien, la signification catégorielle de la première substance et sa cognition adéquate dans l’intellect humain sont réapparues. Par conséquent, les médiévistes objectifs de l’école de Blund recherchent en vain les formes avicennistes de l’intellect. La nouvelle explication de la connaissance se fait selon l′explication aristotélicienne retenue dans *De anima* et elle est illustrée par le terme « *intellectus formalis* ». L’émergence de ce terme peut être datée vers 1200 selon l’ouvrage pionnier de Blund *Tractatus de anima* et plus loin selon l’écriture anonyme *Liber de causis primis et secundis*, écrite à peu près à la même époque (Gauthier 1982, 350). Le *Traité sur l’âme* est antérieur à l’émergence de l’averroïsme premier en réduisant le système des quatre intellects avicennistes à seulement deux formes ; cela correspond exactement à la lettre *De anima* qui mentionne l′intellect passif et actif (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14‒15). Blund réinterprète *intellectus agens* comme une faculté individuelle de l’âme.

« L’intellect actif est la vie de l’âme qui reconnaît les choses universelles en les abstrayant des propriétés accidentelles. » [[85]](#footnote-85)

L’intellect actif est directement intégré dans l’existence personnelle. Il est défini comme un acte vivant de l’âme sensuelle et intelligente engagée dans la cognition (*intellectus agens est via animae apprehensiva*). L’intellect formel (*intellectus formalis*) nouvellement introduit, il abolit l’exposition du sens faite par l’intellect par-derrière en prenant la direction d’*intellectus agens* séparé. La réception de la forme reconnue est définie dans le processus d’abstraction qui, selon l’écrit *De anima*, est représenté comme un mouvement qui procède par l′abstraction des accidents à partir de la première substance (*abstrahendo eas ab accidentibus*). Ce processus d’abstraction est entièrement personnel grâce aux sens, puisque les universaux sont le résultat de l’abstraction. Ainsi, à la manière de l’analyse précédente du diaphanum, trois phénomènes fondamentaux sont donnés, qui sont nécessaires pour établir la cognition comme correspondance aristotélicienne : la substance première matérielle active ; sa médiation adéquate par la cognition sensuelle et intellectuelle ; la cognition immatérielle et donc actuelle qui en résulte. La cognition procède formellement de la même manière que le transfert de la lumière à la couleur ; mais elle diffère dans l’actualité qui en résulte. Celle-ci est immatérielle dans le cas de la cognition humaine.

L’herméneutique s’intéresse à la partie clé du Traité de Blund, qui modifie le statut de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*) d’Avicenne. La médiation par diverses formes de diaphanum représente une puissance de l’âme en forme d’*intellectus in potentia* d’Alfarabi. La donation de l’être passe par l’intellect formel grâce à l’acte de synthèse immatérielle du sens. La seconde partie de la définition contient la première définition de l’intellect formel qui suit la notion d’*intellectus possibilis* dans le traité d’Alfarabi *De intellectu et intellecto* (OBJ I, ch. 2.1.1). Le Second Maître détermine l’origine du sens dans les facultés de l’âme, qui a la capacité active d’abstraire les formes immatérielles des choses matérielles (*die Formen von allem, was vorhanden ist, von den Stoffen derselben zu abstrahiren*).[[86]](#footnote-86) L’école de Blund a bien compris que cette capacité active d’abstraction donnée en vue des formes matérielles dans les substances hylémorphiques est fondamentalement différente de la réception des formes cosmiques faite par l′*intellectus adeptus*. La réception de la forme faite dans le processus d’abstraction, *intellectus formalis* et *intellectus in potentia* forment ensemble une faculté associée à l’âme. Elle fait la cognition par l’exposition du sens à partir des substances premières perçues sensuellement. Le Traité de Blund reliait l’intellect acquis à l’intellect formel et séparait cette faculté active de l’âme de la composante réceptive de l’intellect et de la cognition matérielle des sens corporels. L’intellect actif forme une cognition intelligible, qui se rapporte à la chose hylémorphique. La chose réelle actualise l’intellect réceptif à travers le diaphanum sensuel et intellectuel donné dans l’âme. Blund inversa le sens de l’exposition de l’être. Suivant le modèle d’Alfarabi, il fonda une *Lichtung* fondamentale de la vérité et non-vérité en l’Occident latin, afin d′établir le lieu des querelles ultérieures entre le premier et le second averroïsme. Cette dispute entre les deux écoles répète la gigantomachie entre les deux disciples majeurs du Second Maître, Avicenne et Averroès, dans la nouvelle constellation de l’historicité. Les points cardinaux de différence sont la création de la connaissance (*rem intellectam*) et la faculté humaine qui la produit (*intellectus adeptus*). Cette différence, donnée par l’exposition de l’être de face, a fondé une nouvelle forme de cognition, car elle a aboli l’intellect acquis d’Avicenne comme superflu.

« L’intellect acquis (*intellectus adeptus*) est un effet (*passio*) généré dans l’âme, qui consiste en la ressemblance avec la chose extérieure (*similitudo rei extra*). La cognition ainsi conçue (*de quo intellectu*) nous la connaissons par l’écriture d’Aristote *De anima*. La chose conçue (*res intellecta*) représente l’achèvement de l’âme donné par sa manière d’être (*de eius essentia*). Aristote appelle la chose appréhendée (*rem intellectam*) dans cette écriture appréhension acquise (*intellectum adeptum*), qui consiste en la ressemblance avec la chose réelle (*qui es ymago rei extra*). » [[87]](#footnote-87)

La nouvelle figure de l’intellect est déterminée à partir de la direction de la chose réelle (*est ymago rei extra*). La connaissance de la chose dans l’intellect (*rem intellectam*) est donnée par l’imago sensuelle, qui est créée par l’effet de la chose externe connue par les sens qui a été reçue dans l’intellect acquis. Le don de la forme cognitive procède de la chose hylémorphique dont l’actualité établit la cognition selon le datif métaphysique aristotélicien. La citation détermine le concept de vérité en termes de la forme dans la première substance pour créer sa *similitudo* et *proportio* (*ad similitudinem et proportionem formae*) en tant que forme cognitive dans l’âme. Cette procédure assure la distinction fondamentale entre le cours réel de la cognition dans l’âme (*intellectus adeptus*) et l’émergence de la cognition résultante acquise à partir de la chose réelle (*intellectum adeptum*). Ce changement majeur dans l’exposition de la cognition provenant de face, de la forme hylémorphique de la première substance a créé une nouvelle définition de l’intellect formel. La démarche méthodique procède depuis l’émergence de l’objet intentionnel dans le mode *per prius* jusqu’à la détermination abstraite de son instance mentale dans le mode *per posterius*. Ce procédé garde un caractère de principe, puisqu’elle correspond à la distinction entre l’intellect comme *tertium* et *quartum genus* selon CMDA (OBJ I, ch. 2.4.3). L′acte existentiel d′*intellectio* (*tertium genus*) est différent de la connaissance finale en tant qu′*intellectum* (*quartum genus*). L’innovation de l’école de Blund représente la première description phénoménologique de la cognition humaine élaborée dans l′Occident latin. La connaissance passe par l’exposition de l’être de face, de la chose réelle perçue par les sens. Ce fait a échappé aux objectivistes modernes et postmodernes, mais pas à Albert, Bacon et Siger de l’école sicilienne du premier averroïsme. Ce n’est qu’après l’établissement du caractère réel de la cognition que la définition bien connue de Blund de l’intellect formel apparaît.

« Cet intellect acquis (*ille intellectus adeptus*) est aussi appelé intellect formel (*dicitur esse intellectus formalis*), car il contient en lui-même la similitude et la proportion en vue de la forme (*ad similitudinem et proportionem formae*). Ainsi que la forme complète la matière en lui donnant une existence réelle, de la même manière, l’intellect acquis perfectionne l’intellect matériel en le transférant dans une actualité effective (*intellectus adeptus perficit intellectum materialem dando ei esse in effectu*). Ainsi, l’âme reçoit la deuxième forme de perfection, de la direction de l’intellect acquis. » [[88]](#footnote-88)

Une fonction clé revient au petit mot « *ille* », qui transforme le statut de l’intellect acquis d’Avicenne selon le schéma de cognition d’Alfarabi en *intellectus formalis* nouvellement défini (*ille intellectus adeptus dicitur esse intellectus formalis*). L’intellect acquis n’est plus de nature avicenniste, car il est redéfini comme le diaphanum intelligible selon Alfarabi. La forme actuellement donnée dans la chose matérielle extérieure est médiatisée par l’abstraction de l’imagination sensuelle, qui est reprise dans l’intellect immatériel. Avicenne n’a aucune médiation dans le schéma de la cognition intellectuelle, seulement *illuminatio*n. Bien que la nouvelle division invoque le schéma d’Avicenne (*distinguitur autem intellectus ab Avicenna quattuor modis*, ibid, p. 92.23), toute la procédure est déjà pleinement aristotélicienne et elle reste en dehors de la gradualité autoréflexive d’illumination faite par Avicenne. L’introduction du diaphanum et l’abandon d′*intellectus adeptus* avicenniste ont aboli l’intellect acquis des illuminés et l’ont transféré à l’intellect formel aristotélicien d’Alfarabi. L’intellect réceptif formel définit la cognition en l’exposant de face selon le cours réel de la cognition dans *De anima*. Le deuxième livre *De anima* traite de la cognition empirique des animaux et des humains, et le troisième livre fournit le schéma intellectuel de la cognition humaine. L’objet sensuellement connu détermine la cognition intellectuelle. Par conséquent, le schéma de la cognition n’est pas défini par *illuminatio*n de la direction d’*intellectus agens*, mais au contraire de la direction du processus d’abstraction correctement appréhendé selon Aristote, c’est-à-dire par le passage du deuxième au troisième livre *De anima*. Ainsi, *illuminatio*n de l’intellect fit tomber un intellect comme une forme séparée, subsistante et éternelle, qui illumine l’intellect humain par-derrière. Le diaphanum et l’intellect possible reçoivent à nouveau une place fondamentale dans le schéma de la connaissance. L’intellect devient une faculté purement individuelle de l’âme, parce que la forme entre dans l’intellect connaissant de la direction de la chose hylémorphique réellement existante et non de la direction du monde mythologique des formes néoplatoniciennes. L’intégration de l’intellect actif dans le cours personnel de la cognition n’établit que deux formes de l’intellect : l’intellect réceptif (*intellectus materialis, in potentia*) et l’intellect formateur (*intellectus formalis, agens*). Les noms classiques des quatre formes de l’intellect sont restés, mais le schéma a fondamentalement changé. Blund, en tant que premier aristotélicien occidental du XIIIe siècle, a transformé la donation du sens de l’être en la renvoyant du royaume des contes des fées philosophiques en réalité. Cela a mis fin au règne sans restriction du néoplatonisme, qui était marqué par la métaphore de l’intellect comme le soleil brillant sur l’âme. La connaissance moderne part de la forme cosmique séparée, qui est donnée comme l′*intellectus agens* néoplatonicien ou comme le *Dator formarum* d'Avicenne.

Le nouveau type d’intellect synthétisant des aristotéliciens est devenu la cognition acquise conçue à partir de la première substance (*intellectus formalis*), et non l’intellect acquis des illuminés (*intellectus adeptus*). Ce dernier établit la cognition à partir de la direction de la forme cosmique séparée, qui est donnée comme *intellectus agens* néoplatonicien ou comme *Dator formarum* d’Avicenne.

La cognition dans l′école de Blund est un don au sens de l’accident, qui vient à l’intellect dans le processus d’abstraction qui part des choses réelles ; tout comme la couleur apparaît sur la chose réelle, après la médiation de la lumière par le diaphanum. La chose existe d’abord dans la réalité en tant que première substance et est ensuite exposée à nous pour être reconnue ; de la même manière, la personne existe d’abord et ensuite elle connaît quelque chose. L’actualité de la cognition en tant que don de forme cognitive, elle va de la direction de la chose existante à travers les sens à l’intellect qui synthétise ces formes immatérielles réelles. Dans le schéma de CMDA, la synthèse finale au niveau d’*intellectus speculativus* correspond à cette connaissance achevée (OBJ I, ch. 2.4.3). L’intellect formel devient un *intellectus agens* recadré dans le processus qui aboutit sur la donation des formes cognitives. L’intellect prend la forme reconnue (*rem intellectam*) créée par l’abstraction dans le processus de médiation et accomplit sa synthèse en une forme intelligible, qui à son tour est réelle, mais déjà immatérielle. L’intellect formel (*intellectus in effectu*) est responsable de l’actualisation de la forme intelligible dans l’âme. La chose actualise l’intellect par le fait qu’elle existe ; donc, elle peut être reconnue. Le concept d’abstraction introduit par Blund part de la direction de la forme reçue par l’intellect ; il est actualisé par la première substance reconnue sensuellement. Du coup, la nature de l′intellect transforma le statut de l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). Ce genre d’intellect a été précédemment exposé de la direction de la forme intelligente cosmique séparée (*intellectus agens*). L’intellect acquis, qui est donné par l’intervention de l’intellect actif séparé dans les sphères cosmiques, est devenu superflu dans le nouveau schéma. Mais Blund a dû conserver la fonction de base de l’intellect cognitif réalisée chez Alfarabius, à savoir l’actualisation de l’intellect matériel à partir de données sensuelles (*intellectus in effectu*). Par conséquent, la combinaison néoplatonicienne et avicenniste de l’intellect matériel et acquis a été remplacée par un intellect cognitif formel (*intellectus formalis*). C’est le premier cas d’utilisation du « rasoir d’Ockham », que ce penseur utilisa contre le schéma avicenniste de la cognition dans l’enseignement du scotisme. La figure de proue du premier averroïsme, Albert le Grand, après la réception du corpus d’Averroès, identifie *intellectus formalis* défini par Blund selon le CMDA comme *intellectus speculativus* (ch. 2.4.2). L’accent mis sur la causalité formelle de l’intellect réellement déterminée par la première substance a réintroduit dans la scolastique la théorie de la correspondance de la vérité selon l’interprétation aristotélicienne *De anima*. L’écriture d’Aristote *De anima* (y compris la *Physique* et *Métaphysique*) était connue de la traduction de Jacob de Venise depuis le milieu du XIIe siècle. Ces écrits ont maintenant reçu une nouvelle interprétation aristotélicienne, qui a été introduite par l’école de Blund. Le premier véritable aristotélicien de la scolastique a explicitement nommé l’intellect passif et l’intellect actif en tant que facultés individuelles de l’âme. Deux décennies avant l’arrivée de l’écriture d’Averroès dans l’Occident latin, un schéma de base de la cognition existe déjà à Paris selon l’interprétation originale *De anima*. Par conséquent, Blund et ses élèves sont les fondateurs de l’école du premier averroïsme. La réception de la métaphysique d’Averroès selon l’école de Tolède, en revanche, appartient à l’école du deuxième averroïsme.

### 2.1.2 Interprétation aristotélicienne du diaphanum et de l’intentionnalité

Le tournant dans la séparation des deux écoles fut les conférences de Scotus à l’Université de Paris vers l’an 1230. Il est fort probable que Scotus n’ait jamais atteint l’Université d’Oxford. Le corpus du Commentateur après l’école sicilienne n’a exercé aucune influence à l’Oxford depuis 1230 en raison de l’impact du penseur tolétan Robert Grosseteste (ch. 3.1.1). Oxford était dominé par les étudiants modernistes de Grosseteste à l’honorable exception de Roger Bacon, qui, cependant, passa la partie majeure de sa vie universitaire à Paris. L’herméneutique doit expliquer la double réception du corpus d’Averroès selon l’école tolétane et sicilienne. L’interprétation selon l’école de Tolède est venue avec les premières traductions d’Averroès arrivant vers 1220 de l’Espagne. Michael Scotus de l’école sicilienne, lors de ses conférences à Paris vers l’an 1230, apporta une critique principale de la doctrine établie par tolétans. Pour le dire simplement, il confirmait en vertu de son autorité l’interprétation *De anima* déjà faite par l’école de Blund vers l’an 1200. Blund lisait *De anima* comme un aristotélicien, pas comme un néoplatonicien. La dispute fondamentale concernait la conception de l’espèce et l’intellect possible. La double réceptivité de la cognition sensible et intelligible changea le statut des espèces, de la forme néoplatonicienne à la forme aristotélicienne. La partie précédente a montré qu’en introduisant le concept d’*intellectus formalis*, Blund rejeta *illuminatio*n avicenniste, qui n’exige la connaissance des choses extérieures que secondairement, comme un appendice accidentel à la réception des formes séparées. Le même point de vue a pris un élève de Blund, Robert Grosseteste dans son commentaire sur *De anima*, dont l’inspiration, voire la rédaction, s’est produite alors qu’il étudiait à l’École de Paris. Grosseteste dit que nous reconnaissons la chose réelle par des espèces que nous font abstraire des choses réelles (*apprehendit res per species abstractas a rebus*).[[89]](#footnote-89) Le personnage clé est la conception donnée par l’exposition de la cognition de face (*a rebus*), qui suit l’interprétation aristotélicienne de *De anima*. Grosseteste nie le concept porrétane d’espèce universelle donné dans les choses au moyen d’une existence hypostasiée, ce que défendaient des écoles de *Nominales* (ch. 1.4). L’école de Blund, à laquelle appartenait Grosseteste à cette époque, n’avait pas besoin d’activer l’intellect humain par l’acte d’autoréflexion avicenniste qui expose la connaissance par-derrière, de la direction de l’intellect actif séparé. Ainsi, le statut de l’espèce en tant qu’être du troisième type est devenu invalide, car l’école aristotélicienne de Blund conçoit l’espèce dans la conception de l’intentionnalité donnée par l’abstraction, ce qui est fondamentalement différent de dénudation avicenniste. L’exposition de la cognition doit partir de la chose réelle perçue par les sens humains. La sensualité humaine se distingue des animaux par l’incorporation de la sensualité matérielle dans l’intellect immatériel. Il s’agit de la correspondance formelle des facultés passives et actives présentes dans l’âme. La synthèse de l’espèce est accomplie chez les animaux par *vis aestimativa* (Avicennas *wahm*). Chez l’homme, c’est le stade inférieur de la cognition intellectuelle, qui est coordonnée dans le cadre de *similitudo* fait par l’intellect cognitif. La connaissance s’adapte à la réalité dans l’acte d’abstraction sensuelle et intellectuelle. Blund définit les phénomènes qui sont progressivement donnés au cours de la cognition sensuelle : la chose connue dans la réalité ; la faculté réceptive des sens matériels ; la faculté formelle subséquente d’intentionnalité ; et enfin, la faculté de synthèse de l’imagination qui crée l’imago sensuelle résultante. Dans l’Occident latin, un nouveau concept d’intentionnalité surgit, qui est donné en dehors de la réalité et en dehors de l’image synthétisée dans l’âme. Cette conception est liée à la fonction médiane du diaphanum sensuel et à l’acte de voir. Blund sait que la première substance matérielle donnée en réalité n’est pas la même que sa cognition immatérielle dans l’âme sensible animale et dans l’âme humaine intelligible. Cet aristotélicien distingue exactement selon le deuxième livre *De anima*: la réception empirique de l’impression sensuelle donnée dans les organes corporels ; la médiation par l’intentionnalité donnée comme diaphanum ; la synthèse résultante de la cognition sensorielle dans l’imagination.

Examinons maintenant l’aspect commun de la perception sensorielle des animaux et des humains. Cet aspect crée un monde commun de tous les êtres vivants (OBJ I, ch. 2.4.4). La citation suivante montre la cognition correctement évaluée faite par des distinctions exactes d’éléments singuliers selon l’exposition des sens de face, de la direction des choses réelles.

« L’intention est la chose reconnue et ensuite reprise dans l’imagination, mais pas comme si elle entrait dans l’âme par médiation, car l’âme n’avait alors plus besoin des facultés pour reconnaître l’intention. Par conséquent, l’intention n’est pas non plus une empreinte de la chose reconnue dans les sens ou dans l’imagination (*nec est eius imago in sensu vel in imaginatione*). Dans la cognition sensuelle, une image sensuelle surgit (*fit in aestimatione*) à travers une certaine similitude d’intention (*aliqua similitudine intentionis*). Cette image est donnée dans l’environnement cognitif par des facultés de l’imagination et par des porteurs d’intention (*inter* *subiectum intentionis*). La même chose a été dite ci-dessus à propos de la faculté de voir, à savoir que l’image de la chose observée est dans ce qui est donné par l’acte de voir (*imago rei visae sit in visu*). La ressemblance donnée par l’image n’est pas dans l’environnement transparent (*non tamen in aere intermedio est consimilis imago*). » [[90]](#footnote-90)

L’intentionnalité fait l’acte de la faculté de l’âme, qui est actualisée dans l’acte d’imagination (*intentio est res accepta ab aestimatione*). Par conséquent, ce n’est pas une composante des sens corporels (*non cadens in sensum*). L’acte d’intention donné dans l’âme est différent de la médiation sensorielle basée sur des impressions sensuelles dans les organes corporels. L’intentionnalité est un outil de l’imagination ; elle n’est donc pas identique à celle-ci. La cognition qui en résulte n’est pas la même que l’objet intentionnel médiatisé. La médiation par les sens actualise la faculté mentale potentielle d’intentionnalité (*mediante sensu apprehendatur ab anima*), dont les animaux sont équipés également. L’intention de l’âme diffère en principe de l’impression sensuelle, qui est donnée matériellement dans les organes corporels. L’intention est notamment une médiation dans l’âme comme forme immatérielle du corps (*esse spirituale*; OBJ I, ch. 2.4.4). Par conséquent, quatre phases de la cognition sensuelle doivent être distinguées les unes des autres : 1) la chose réellement existante et observée ; 2) son effet causal sur les sens à travers le diaphanum physique et sensuel (*translucens, perspicuum*), qui transmet la lumière à l’œil en tant qu’organe sensoriel ; 3) médiation intentionnelle et donc formelle dans l’âme ; 4) la cognition résultante dans l’imagination qui reproduit l’objet observé. La synthèse aristotélicienne n’est pas l’empreinte néoplatonicienne et moderne de la chose dans l’intellect, mais la synthèse de l’objet intentionnel dans l’acte de voir (*imago rei visae sit in visu*). La formation d’une ressemblance intentionnelle de la chose représente un acte de reconnaissance dans un ordre différent de la réception faite dans l’organe des sens. L’imago reçoit le statut de *consimile* à l’égard de la chose réelle par l’acte de l’âme. La réception active de l’objet intentionnel (*imaginatio*) qui se fait par l’entéléchie de l’animal ou du corps humain, elle est entièrement individuelle. Blund nous rappelle que la médiation de la vision par l’intentionnalité n’établit pas une ressemblance totale avec la réalité (*non tamen in aere intermedio est consimilis imago*). L’acte d’intentionnalité (*intentio*) en tant que tel n’est pas l’imago sensuelle qui en résulte. L’âme prend la forme sensuelle reconnue dans l’acte d’imagination, où un objet intentionnel naît. Cette puissance de l’âme doit être actualisée à la fois de la direction de la forme réelle donnée dans la chose connue et de la direction de la forme réelle donnée dans le corps connaissant. Les deux formes sont réelles, mais elles sont différentes l’une de l’autre. Dans le processus réel de médiation, il ne peut y avoir aucune ressemblance avec la chose extérieure, puisque le diaphanum physique et mental est une puissance pure. Dans la deuxième étape après la réception suit l’acte de synthèse qui forme la cognition sensuelle résultante (*fit in aestimatione imago intentionis*). Le génitif subjectif et objectif est fondamentalement lié à l’acte d’intentionnalité personnelle ou animale. La synthèse résultante des différentes transitions de la puissance à la réalité est fournie par la cognition réelle. L’intentionnalité produite par la médiation abolit le statut d’être du troisième type. L’organe matériel ne peut rien reconnaître en lui-même et pour lui-même, car la reconnaissance est une faculté de l’âme immatérielle en tant que forme entéléchique de tout corps vivant. Nous ne reconnaissons rien en forme de la simple existence hylémorphique. Passivement, puis activement, nous créons une forme cognitive adéquate en deux étapes d’abstraction : d’abord dans l’imagination, puis dans l’intellect. La correspondance entre la pensée et les choses réelles naît grâce à l’intentionnalité, qui concerne le niveau sensuel et formel de similitude entre la chose et l’intellect. Les sens donnés dans l’organe de perception peuvent être partiellement remplacés par un appareil aujourd’hui, car les deux sont de nature matérielle. Mais nous ne pouvons pas remplacer l’acte d’intentionnalité, qui est un acte de la capacité unique de l’âme, qu’elle soit individuelle et animale ou personnelle et humaine. Chaque créature animale effectue sa propre synthèse du contenu perçu. Par conséquent, la cognition animale est un acte individuel sur le plan de l’intentionnalité d’Aristote, qui est donné comme « désir, aspiration » (ὄρεξις, ἐπιθυμία; *De anima* 413b23‒24). Cette conception intentionnelle du monde a été précisément interprétée dans CMDA (OBJ I, ch. 2.4.4). La cognition établit au niveau sensoriel de base le double acte d’intentionnalité, qui est donné comme la réception physique des organes corporels et comme la synthèse immatérielle des *species sensibilis* dans l’âme. Ce processus individuel, donné chez l’animal aussi bien que chez l’être humain, fait que la forme reconnue diffère fondamentalement de la forme actualisée dans la chose réelle. Chez l’homme, le processus d’intentionnalité et de cognition diffère même génériquement des animaux, car la matérialité de *species sensibilis* animale diffère de l’intelligibilité immatérielle de l’espèce humaine. En lisant *De anima* à fond, Blund sait bien que l’intentionnalité appartient à l’animal ou à l’être humain dans son ensemble, car la synthèse active de la cognition n’a pas d’organe corporel sensuel. Les sens sont matériellement réceptifs parce qu’ils ont leur siège dans les organes corporels. Mais nous connaissons activement à la manière des organismes vivants en tant que substance première entéléchique, c’est-à-dire sur le mode de similitude d’intention et de choses réelles (*similitudine intentionis*). La faculté de formaliser les impressions sensorielles crée une nouvelle forme de diaphanum pour la réception des formes cognitives provenant des sens. Ainsi, l’intentionnalité des humains et des animaux diffère, car ils n’ont pas la même forme de vie, c’est-à-dire la même forme d’âme. La similitude entre la chose et la cognition est donnée par le fait que l’acte d’intentionnalité diffère de la réception sensorielle, car il crée une nouvelle similitude au niveau de l’âme animale ou humaine. Selon Blund, l’intentionnalité médiatise la puissance de la forme cognitive et sert de diaphanum entre les facultés de l’âme et le sujet unique de la cognition (*inter instrumentum aestimationis et subiectum intentionis*). La formalisation des impressions sensorielles forme une nouvelle forme de diaphanum pour acquérir des formes reconnues provenant de la direction des sens corporels. Cette première forme d’intentionnalité existe également chez les animaux, car ils reconnaissent le monde passivement à travers les sens et synthétiquement à travers l’intentionnalité. Les deux capacités sont spécifiques, car elles sont l’acte de l’âme donné dans « ce » corps vivant. L’intentionnalité n’est ni des sensations sensuelles ni une image résultante donnée par *vis aestimativa*. Le premier est donné grâce aux organes corporels sensoriels et le second est le produit final de la cognition. L’espèce sensuelle doit d’abord être médiatisée par l’intentionnalité animale et humaine. Il est basé sur l’acte d’imagination, à savoir par son orientation mentale (animale ou humaine) vers l’impression sensorielle, qui est donnée par une sensation originaire de l’organe de perception dans le corps. Cette orientation de l’imagination vers l’objet intentionnel représente, après le travail des organes des sens, le premier acte de la réception mentale. Il faut remarquer à nouveau l’origine de la couleur sur le corps dans la triple spécificité (actualité du rayon, médiation, surface colorée du vitrail), qui a été décrite dans l’analyse précédente de CMDA. Le monde commun de la perception donné par diaphanum a été introduit pour la première fois par Averroès (OBJ I, ch. 2.4.4). Avant que le mouton ne voie le « loup », il doit intentionnellement recevoir les impressions sensuelles nécessaires, qui témoignent directement de l’existence du vrai loup dans l’œil ou dans l’odorat. Son être propre est donné en ce qui concerne la reconnaissance de la brebis sur le mode du datif métaphysique. Le mouton concentre son attention psychique potentielle et intentionnelle sur ces impressions sensorielles réelles. L’âme animale crée un autre diaphanum par l’acte de diriger l’attention sur l’impression sensorielle et transfère cette intention à *species sensibilis*. Ensuite, l’animal effectue la synthèse résultante de la cognition sensorielle (*imago*). Cette synthèse est donnée sous la forme d’une synthèse entièrement individuelle (*sensus communis*). Blund refusait d’identifier l’espèce comme une forme intentionnelle de la chose réelle avec le sens universel dans la pensée, comme l’ont fait et le font encore les avicennistes de cette époque et après eux les porrétans et les modernistes de toutes sortes. Les sens effectuent une réception passive de la forme cognitive liée à la réalité. Par conséquent, ils ne sont qu’un instrument de cognition. C’est l’âme individuelle de l’homme et de l’animal qui performe l’acte de cognition, et non les sens. L’âme physique est un substrat réel, qui porte la capacité d’intentionnalité (*subiectum intentionis*) et crée un objet intentionnel au niveau de la similitude formelle (*species sensibilis*). L’acte d’intentionnalité en tant que faculté de l’âme (*subiectum*) produit une espèce intentionnelle en tant que diaphanum actualisé dans l’âme (*species sensibilis*). Cette sensibilité intentionnelle de l’espèce est ensuite synthétisée par l’imagination en une cognition résultante (*ymago*). Pour les raisons données ci-dessus, l’herméneutique rejette une interprétation des termes de Blund « *ymago intentionis* » et « *subiectum intentionis* » selon le schéma d’Avicenne des espèces univoques. Les médiévistes objectifs, malheureusement, procèdent de cette manière.[[91]](#footnote-91) Selon Blund, l’âme est principalement réceptive comme *tabula rasa* et le monde réel est en dehors de l’âme. L’âme humaine détient les multiples capacités qui servent d’outils de cognition. Mais la cognition est activée de l’extérieur par la chose réelle existant au-delà de nous. Par conséquent, l’intellect tout seul n’est pas capable de reconnaître le monde hors de lui-même et les espèces intelligibles reconnues sont activées à partir des sens. Placé au niveau de l’intentionnalité, l’acte de reconnaissance présente une forme reconnaissable de synthèse active dans l’imagination ou dans l’intellect. Par conséquent, l’âme, en tant que forme réelle du corps, est le seul porteur, c’est-à-dire le sujet de l’intentionnalité au sens du terme original d’Aristote (ὑποκείμενον*, subiectum*). Par conséquent, l’école de Blund rejeta la définition de l’âme en tant que substance indépendante donnée par Avicenne et par les tolétans, ce qui montre le chapitre suivant. La représentation de l’impression sensorielle est accomplie par l’acte entièrement autonome de l’évaluation intentionnelle des idées sensorielles dans l’imagination (*fit in aestimatione ymago intentionis*). La similitude entre l’espèce intentionnelle et l’objet reconnu par les sens naît grâce à l’acte de compréhension singulier (*aestimatio*) chez les animaux ou grâce à l’acte d’imagination de l’être humain (*ymaginatio*), qui est donné sur la base de l’abstraction sensuelle. L’intention faite par *species sensibilis* et la forme reconnue qui en résulte (*ymago*) est séparée à la fois de la chose réelle dans la réalité et de la perception sensuelle faite dans les organes corporels. Cette double séparation de la cognition individuelle de l’animal et de l’humain de la chose réelle par l’intention primaire et par la synthèse qui en résulte n’a conservé ni Avicenne ni l’école des *Nominales*. Blund souligne l’analogie avec le processus de la vision que nous avons analysé dans le statut aristotélicien du diaphanum dans l’enseignement d’Averroès (OBJ I, ch. 2.4.4). La modernité ne prend pas note de ces nuances données par la médiation formelle du diaphanum, car elle vit à l’ère de l’éclipse de la première substance. La réalité est remplacée par le sujet occidental industrieux dont l’imagination permanente donnée *per prius* se reflète objectivement dans la chose contingente donnée *per posterius* (*speculatio*). Les *species sensibilis* et *intelligibilis* d’Avicenne sont définies comme l’étant du troisième type. Elles ont reçu un nouveau statut à l’école de Blund, car elles étaient devenues un objet intentionnel. La synthèse de cet universel n’existe que dans l’âme comme l’intention imaginative ou intellectuelle qui formalise une sensation sensuelle. La synthèse de la forme individuelle et intentionnelle est assurée en ce qui concerne la cognition de la chose extérieure par la capacité supérieure de l’âme animale et humaine (*imaginatio, intellectio*). Blund établit une intentionnalité qui définit la proportionnalité réelle des choses et de l’esprit selon Aristote et Averroès. Par conséquent, Blund et son école ont accepté sans objection le concept de vérité d’Averroès selon *De anima* 430a20‒25 comme *consimilitudo*. Le Commentateur maintient la différence fondamentale entre la chose extérieure et la forme cognitive séparée dans l’intellect immatériel possible (*anima autem rationalis materialis est forme existentes in ea, non actu, sed potentia*; CMDA III.6, p. 417.104). La pensée qui réalise l’abstraction reçoit une forme intentionnelle de la direction de la chose extérieure expérimentée dans le cadre du *similitudo*. Puisqu’il y a une séparation stricte entre la cognition matérielle et la synthèse intentionnelle de l’espèce intentionnelle, il ne peut y avoir de mélange avicenniste avec la réalité donnée par l’être du troisième type. Contrairement à Avicenne, l’objet intentionnel n’est ni dans la chose ni dans les sens, mais il est fondé sur l’acte individuel de l’âme qui connaît. L’intention n’est plus attachée aux sens et devient une propriété autonome de l’âme animale individuelle (*vis aestimativa*) ou une faculté exclusivement humaine de l’âme immatérielle et individuelle (*intellectus possibilis*). La production de la forme reconnue est maintenant liée à *intellectus formalis* synthétisant et par conséquent immatériel comme l’une des facultés de l’âme. L’intellect absorbe les contenus sensuels dans l’environnement immatériel de l’âme comme une forme de vie animale ou humaine. Par conséquent, la cognition est concentrée sur le contenu connu (*intentum*) fabriqué par la propre faculté de formation (*intentio*). L’acte d’intentionnalité donné dans l’âme diffère de la réception matérielle, qui est donnée par les sens dans l’organe corporel. L’impression sensorielle n’est pas un objet intentionnel et elle ne peut pas l’être, car sa synthèse est effectuée par l’âme. La cognition représente même pour les animaux une capacité immatérielle, car l’âme est la forme de tout corps vivant. L’organe des sens ne forme qu’une partie du corps en tant qu’ensemble animé. L’intellect de l’homme, contrairement aux animaux, est une faculté entièrement immatérielle de l’âme dans *anima intellectiva*. Par conséquent, les animaux ont un monde donné par leur intentionnalité animale, qui, cependant, a un caractère complètement différent du monde humain donné par la cognition immatérielle de l’âme. Ainsi, pour la première fois en Occident, un schéma de synthèse réceptive et active d’espèces intentionnelles a été créé, dans lequel l’âme extrait la forme de la chose reconnue sur la base des activités mentales associées de l’animal ou de l’être humain (*subiectum intentionis*).

Blund n’a pas besoin des béquilles métaphysiques pour la synthèse de l’espèce sous la forme d’un être du troisième type (*non exigatur vis alia ad intentionis apprehensionem*; ibid, p. 65.25). L’acte d’intentionnalité est donné matériellement, il est sensuel et individuel, car la *vis aestimativa* est donnée chez les animaux comme le premier acte synthétique de l’ordre de la cognition. Par conséquent, il faut lire l’œuvre *De anima* du deuxième livre au troisième et non l’inverse, comme le font les modernistes depuis des temps immémoriaux. Les animaux et les êtres humains entendent la perception sensuelle pure donnée dans l’organe des sens dans leur mode de l’*adaequatio* fait au niveau de la réception. Les organs du corps sont activés par les premières substances réelles qui existent dans le mode *simpliciter* et en soi. Cette forme voulue est ensuite synthétisée par des outils mentaux correspondants de synthèse animale ou humaine (*aestimatio, intellectus in potentia*). Une autre forme de correspondance ne se trouve que chez l’homme. L’acte réel d’intentionnalité, qui est lié à la capacité de synthèse de l’intellect formel, donne la chose reconnue à l’être humain dans l’acte de compréhension personelle (*intellectus formalis*). Une comparaison plus détaillée dans CMDA montre un accord de principe des deux points de vue (OBJ I, ch. 2.4.3). Le livre CMDA situe l’acte d’intentionnalité dans l’environnement immatériel de l’intellect réceptif et actif (*ab intentionibus quas recipit intellectus*). Les contenus intentionnels, contrairement aux animaux, sont donnés au niveau sensoriel pour être intelligibles, car ils sont ensuite reçus par l’intellect. Par conséquent, ils sont universels parce qu’*intellectus possibilis* est immatériel par nature (*ille enim sunt universales, iste vero tantum sunt iste*; CMDA II.121 ; 317.35). Chaque maillon de la chaîne de l’intentionnalité et de l’abstraction a un statut différent donné par la médiation. La cognition qui en résulte forme différentes facultés de l’âme humaine immatérielle unique. La cognition est produite sur le plan sensoriel des animaux par la faculté sensorielle (*vis imaginativa*), qui détermine la faculté réceptive et formatrice (*vis receptiva, retentiva*). Ainsi, pour la cognition sensuelle des êtres humains et aussi des animaux, on leur donne formellement le même schéma en mode *duplex*. La cognition de l’intellect n’est que le privilège de cognition humaine. Le traité forge une interprétation aristotélicienne authentique de la partie centrale *De anima* 430a21–23, qui relie l'acte passif de cognition à l'acte actif.

« Dans l’imagination, il y a une double faculté du corps (*duplex vis corporalis*). La première faculté reçoit la ressemblance de la chose extérieure (*receptiva*) ; la seconde faculté met cette réception corporelle dans une forme sous laquelle la ressemblance sensuelle avec les choses extérieures est maintenue (*retentiva*). Chacune de ces deux facultés effectue son propre acte de cognition basé sur la faculté d’imagination. Grâce à cette distinction, l’imagination est donnée comme faculté de réception intentionnelle (*vim receptivam*), qui diffère de l’imagination comme faculté de rétention synthétique (*vim retentivam*). » [[92]](#footnote-92)

La première synthèse de la cognition acquiert, sur le plan sensoriel, une double forme d’imagination qui intègre deux actes de faculté corporelle investis (*in ymaginatione duplex vis corporalis*). La composante réceptive des sens prend passivement la forme de la chose (*receptiva similitudinis corporis extra*). La deuxième partie de la cognition effectue activement la synthèse des impressions sensorielles en une forme commune donnée sensuellement (*formate similitudinis retentiva*). La synthèse totale de l’impression sensorielle est réceptive et active, car l’imagination retient deux composantes (*utraque istarum virium subservit apprehensioni*). L’acte de rétention retient déjà la forme sensorielle synthétisée, qui a été créée dans le double acte d’abstraction. Les deux composantes établissent ensemble le deuxième étage de la cognition sensuellement donnée. Aristotélicien Blund souligne que la mémoire de l’homme en soi n’est pas réelle et autoréflexive comme dans l’augustinisme, car elle est principalement actualisée à partir des sens (*se meminisse autem meminit per ymaginationem*).[[93]](#footnote-93) La mémoire est actualisée au moment où elle se souvient de quelque chose et l’acte de mémorisation est donné par la faculté d’imagination sensuelle. L’herméneutique attire l’attention sur la correspondance concernant l’analyse de l’acte de voir faite par Blund et par Averroès. Cette correspondance a un caractère de principe pour l’établissement de la vérité en tant que correspondance des choses, des sens et de l’intellect. Les deux définitions suivent une similitude formelle entre l’objet irradié et l’objet observé. Cette ressemblance est médiatisée par divers types de diaphanes (OBJ I, ch. 2.4.4) et surgit grâce à la synthèse de l’image dans l’acte de voir. Nous décrivons ce processus de cognition comme une « exposition du sens de l’être de face », puisque l’actualisation de la cognition provient de choses réelles et elle est médiatisée par les sens corporels. Averroès rejette le modèle néoplatonicien de la connaissance basé sur la métaphore du soleil et de la lumière, qu’Avicenne applique à l’intellect—soleil. La chose reconnue active les facultés de cognition de la potentialité à l’actualité grâce aux sens. La faculté individuelle des humains et des animaux est donnée en dehors des sens. Elle doit synthétiser l’objet intentionnel après coup. La forme connue dans la pensée a un caractère immatériel chez l’animal et aussi chez l’homme ; par conséquent, il n’est pas identique à la forme de la chose extérieure. La phénoménologie de la perception n’est pas une spéculation moderne et postmoderne. L’école sicilienne, qui a interprété les écrits du Commentateur, a donc observé avec Aristote, le monde de la nature, le comportement des animaux et la cognition humaine. Elle était donc capable de décrire avec précision les divers types de médiation qui fondent une correspondance entre cognition et réalité. Le diaphanum porte la lumière pour rendre visibles les choses individuelles dans l’acte animal ou humain de voir. Par conséquent, dans l’âme, un autre diaphanum doit médiatiser la reconnaissance de ces formes réelles. Cette individuation de la chose reconnue ne peut pas être accomplie par l’intellect solaire séparé, car l’intellect ainsi activé serait identique chez tous les hommes. La renaissance de l’aristotélisme fait par l’école de Blund préparait la scolastique pour la fondation de l’école du premier averroïsme qui effectua la réception de l’interprétation *De anima* faite par Averroès.

La dispute entre Blund et les *Nominales* montre le changement majeur dans la théorie de la vérité. Les écoles aristotéliciennes précédentes qui ont suivi Abélard ont exploré contre les porrétans avant tout le statut de prédication et de signification, qui a été donné dans le cadre de l’*Organon* connu à cette époque (ch. 1.3). La dispute entre Anselme et Gilbert a montré que les porrétans ne cherchaient pas une correspondance réelle entre l’intellect et la chose faite au moyen de *species intelligibilis*. Ils s’entendaient avec l’espèce quasi substantielle, catégorielle et ontologiquement donnée (ch. 1.4). Les nominalistes et les avicennistes ne possèdent pas une véritable *adaequatio* de la chose, des sens et de l’intellect. Dans les écoles de *Nominales*, l’espèce obtint la valeur effective et causale de la première substance qui dépassait largement la fonction formelle du concept universel. L’essence éternelle manifestée comme espèces du troisième type relie de manière univoque la forme cognitive à la chose réelle par le biais de la forme éternelle qui est insérée dans l’esprit éclairé. L’imposition du sens procède de la forme éternelle donnée dans l’intellect cosmique et dans la pensée divine. La supposition résultante de la cognition universelle inclut en elle-même l’existence de la chose réelle donnée sous la forme de l’être du troisième type (*individuum*). Abélard et les écoles classiques de *Logica Vetus* distinguaient précisément entre la relation comme supposition dans la pensée et l’imposition de sens à partir de la direction de la première substance hyparchique. Les écoles porrétanes de contemporains logiques ont mélangé les deux éléments dans une nouvelle forme de *Logica Modernorum*. Blund, l’aristotélicien critique, comprenait que *illuminatio*n de l’intellect devait se faire grâce au déroulement spécifique de la cognition. Face aux modernistes porrétanes, Abélard insista sur l’imposition métaphysiquement correcte et la supposition logique. La prédication du sens reçut une justification dans *De interpretatione* à l’école de Blund à travers l’analyse *De anima*, ce qui était une exigence de principe énoncée par Aristote (ch. 1.1). L’actualité procède de la direction des formes hylémorphiques données dans la réalité. Leur similitude apparaît comme une forme reconnue dans l’intellect formel. Dans cet acte de l’intellect, qui est donné comme intellect acquis (*intellectus adeptus*), la donation de ressemblance avec la chose reçoit une forme cognitive et univoque (*ad similitudinem et proportionem forme*; ibid, p. 93.11). Le schéma s’appuie sur l’exposition du sens d’être venant de face. La nature d’*intellectus adeptus* n’a rien de commun avec les formes d’autoréflexion d’Avicenne, que Descartes postmoderne adopterait plus tard. Le nouveau concept de l’intellect formel a exercé une influence décisive sur la nature métaphysique de la vérité donnée comme correspondance entre l’intellect et la chose. Blund a étendu le concept d’Abélard de la vraie prédication en ajoutant un nouveau schéma de cognition au processus de la donation, en suivant l’exposition du sens de l’être selon l’interprétation aristotélicienne *De anima*. La cognition progresse de la chose réelle à l’intellect potentiel. Alors il est vrai que la forme de la chose réelle n’est pas la même que son aspect formel à l’esprit. La comparaison des deux formes crée un nouvel art de la correspondance. La similitude entre la chose et l’intellect garantit le fait qu’au niveau du *sensus communis* se déroule le processus intentionnel de réception et de formation, qui n’est pas du tout lié au concept général, mais à la chose hylémorphique. Blund, contrairement aux avicennistes, suit l’interprétation de base concernant *De anima*. La faculté de cognition (sensuelle et intellectuelle) est principalement divisée en une composante passive et réceptive ; l’active et synthétisante. Cette double nature des facultés mentales fait l’unité de la personne au niveau de la cognition sensuelle et intellectuelle. La gradualité de la cognition, selon Aristote, passe par l’actualité de la chose réelle à l’intellect, ce qui était le contraire des avicennistes. Selon le Commentateur, Avicenne mit le fondement de la métaphysique dans le sujet cognitif et non dans la première substance (*quasi a se* ; OBJ I, ch. 2.5). Les illuminés, par conséquent, suivent *Irrtum* majeur d’Avicenne, en lisant *De anima* aristotélicienne de manière moderne, c’est-à-dire du troisième livre au deuxième. Le postmodernisme nihiliste d’aujourd’hui fait une lecture complètement folle : il commence à partir du deuxième livre et n’arrive jamais au troisième. À partir de l’âme animale conçue objectivement, sur le mode purement matériel de l’univocité, est déterminé le monde de la cognition humaine, qui de toute façon n’est qu’une superstructure évolutive développée du cerveau animal. Blund n’est pas un moderniste parce qu’il cherche le sens aristotélicien *De anima*. La principale différence qui le sépare de l’abstraction néoplatonicienne en tant que *denudatio* concerne l’actualisation de l’imagination et de l’intellect à partir de la direction de la chose réelle. Blund, contrairement à Avicenne, souligne qu’*intellectus materialis* est vide à la manière de la page blanche d’Aristote (*tabula rasa*). De même, l’organe sensoriel est également vide, quand il reçoit l’impression sensorielle. La matérialité de l’intellect fait l’essence en tant que puissance pure et réceptivité pour assurer la médiation de la cognition des sens à l’intellect. La citation suivante montre la première *Lichtung* de la non/vérité qui fait le dévoilement historiale du sens nouvellement donné de l’être. L’intellect possible forgé par Blund représente le champ fondamental de la révélation de l’existant dans sa vérité historique et sa non-vérité.

« L’intellect matériel est l’âme en tant que telle, qui est dépourvue de toutes les dispositions reçues, et « matériel » est le nom de cet intellect parce que l’âme garde en elle-même la faculté de tout recevoir à la manière de la matière première (*ad simulacrum aptitudinis materie prime*), dans lequel il n’y a pas non plus de forme (*in seipsa non est aliqua forma*). De même, nous appelons également l’intellect matériel “intellect en puissance“ (*intellectus in potentia*), car la matière n’est donnée qu’en puissance, ce qui la rend imparfaite et ce qui doit être perfectionné par la réception de la forme. » [[94]](#footnote-94)

L’âme est complètement vide au début de la cognition, car ses capacités cognitives n’ont qu’une nature potentielle (*intellectus materialis est ipsa anima nuda*). Grâce à la potentialité absolue, l’intellect matériel exige la réception de la forme qui vient de la chose extérieure reconnue. Blund utilise l’analogie (*similiter dicitur*) entre la matière et la forme pour élaborer le schéma de la cognition. La citation définit la composante réceptive de l’intellect dans le mode *similiter* vis-à-vis de la réceptivité donnée sous forme de la matière première. La cognition intellectuelle est immatérielle ; par conséquent, elle fonctionne dans le mode de réceptivité qui n’est que similaire au concept de matière première. L’intellect potentiel n’est pas *materia prima* car il seulement ressemble à elle par la réceptivité universelle (*ad simulacrum aptitudinis materie prime*). La similitude de la matière première et de l’intellect réceptif potentiel correspond exactement à l’argumentation de l’écriture CMDA, que Blund, cependant, avec une grande probabilité ne connut pas encore quand il a écrit son commentaire. Rédigée contre les porrétans, la thèse principale affirme que l’âme, en raison de sa réceptivité, n’est pas capable de créer une forme uniquement à partir d’elle-même (*ex qua in seipsa non est aliqua forma*). La différence essentielle sépare l’intellect matériel orienté vers la réception des formes sensuelles matérielles de la potentialité immatérielle de l’intellect supérieur (*similiter dicitur esse intellectus in potentia*). Le mot « *similiter* » a un sens fondamental, car il met l’accent sur le même schéma de cognition que forge Averroès par la définition d’*intellectus possibilis* (OBJ I, ch. 2.4.2). Selon Blund, l’intellect matériel constitue la composante réceptive de l’intellect humain, qui constitue l’ipséité de l’âme immatérielle (*intellectus materialis est ipsa anima*). La composante passive reçoit des formes intelligibles à la manière de la puissance (*esse materiae est esse in potentia*) afin que l’âme pleinement réceptive puisse accepter tout contenu cognitif selon la définition aristotélicienne de l’âme humaine (*anima quodammodo est omnia*, *De anima* 431b20–21). La réceptivité de la cognition intellectuelle au deuxième niveau va déjà à la pure abstraction formelle réalisée par la composante active de l’âme. Blund a relié deux processus qui ont contribué à l’émergence d’une forme cognitive dans le mode *proportio* et *similitudo*, c’est-à-dire la faculté sensuelle et la faculté intellectuelle. Les deux processus de cognition sont passifs et actifs et relèvent tous deux de la double faculté de l’âme (*imaginatio, intellectio*). La vertu passive et active de l’âme est activée grâce à la réception de données sensorielles connues reçues par *intellectus materialis*, qui, sur le mode de la similitude (*similiter*), reçoit la chose reconnue par les sens corporels. Cette réception de la chose extérieure se forme dans l’imagination. La traduction de la forme reconnue par les sens en la forme immatérielle reconnue par l’intellect est sauvegardée par *intellectus in potentia*, qui constitue la faculté intentionnelle de l’âme humaine et lui rend le diaphanum immatériel propre. Le processus d’abstraction et les synthèses résultantes d’*intellectus formalis* sont déterminés par l’exposition de la direction de la première substance, grâce à la double forme de réception du corps animé (*duplex vis corporalis*). La citation définit l’intellect matériel et formel dans l’âme par similitude avec la forme donnée dans la composition hylémorphique réelle (*ad similitudinem et proportionem forme*). Blund ne divise pas les facultés de l’âme en formes matérielles et immatérielles selon le mode de superposition graduelle connue par *Liber de causis*, comme le font les avicennistes. Ce penseur aristotélicien a rejeté le dualisme moderne et, selon *De anima*, ne définit que les facultés passives et réceptives, plus actives et formatrices de l’âme humaine. Elle connaît le monde principalement à travers les sens corporels (*ipsa anima*). Par conséquent, *intellectus formalis* plutôt que *intellectus adeptus* avicennien occupe une place centrale dans le schéma de cognition. La similitude entre la chose et l’esprit est assurée grâce au processus réceptif et synthétique de la cognition sur le plan sensoriel et mental réalisé grâce à l’harmonie des diverses composantes de l’âme simple et immatérielle. La cognition qui en résulte représente la synthèse de deux composantes de l’intellect unique. L’interprétation de l’écriture *De intellectu et intellecto* d’Alfarabi suit l’interprétation d’Averroès avant la lettre. Blund a renouvelé le schéma original de connaissance des facultés passives et actives de l’intellect (*De anima* 430a14–15), qu’Averroès avait commenté dans la falsafa (OBJ I, ch. 2.4.3). Dans l’Occident latin, personne avant Blund n’avait si étroitement lié l’intellect matériel aux composantes immatérielles actives de l’âme. Les schémas des modernistes étaient tributaires du dualisme d’Avicenne entre la cognition matérielle et immatérielle.

Tous ces faits expliquent pourquoi les étudiants de Blund, qui ont fondé l’Université de Paris, ont rejeté l’exégèse avicenniste de l’école de Tolède lorsque le corpus d’Averroès leur est apporté après l’année 1220. La raison n’était pas seulement philosophique, mais aussi théologique. Les modernistes ont détruit le concept chrétien de la personne et du libre arbitre. Le principal représentant parisien de cette école, Guillaume d’Auvergne, fut nommé évêque de Paris et recteur de la nouvelle université. Son collègue, Robert Grosseteste, s’est rendu à Oxford pour fonder l’université dans un esprit aristotélicien similaire, ce qui, malheureusement, s’est avéré être une histoire complètement différente. L’écriture CMDA commentée depuis 1230 par les premiers averroïstes n’ajoute que le dernier fait important à la brillante définition de l’intellect possible par Blund. Selon Averroès, *intellectus in potentia* cité par Blund est de nature immatérielle. Pour cette raison de principe, l’unité de la cognition doit être accomplie sur le plan de *tertium genus* pour assurer le cours personnel de la cognition et sur le mode du *quartum genus* pour élaborer la description totale de l’intellect dans le cadre des notions universelles. La définition de Blund de l’intellect matériel et potentiel est la même que le concept d’*intellectus possibilis* dans CMDA. Blund utilise le terme d’Alfarabi « *intellectus in potentia* ». Il le conçoit dans un sens similaire comme Alfarabi et Averroès. Cela répond à la question de savoir pourquoi la première vague d’interprètes de la CMDA a étendu sans problème l’intellect matériel de Blund à *intellectus possibilis* d’Averroès et l’*intellect formel* de Blund à *intellectus speculativus* d’Averroès. Le traité de Blund a fourni une interprétation aristotélicienne *De anima* 230a21–23, qui décrit le lien entre les composantes actives et passives de la cognition. Blund a changé le processus d’abstraction de la dénudation avicenniste en l’abstraction aristotélicienne. Averroès a magistralement interprété le même point dans la falsafa pour ouvrir une nouvelle possibilité de philosophie en Occident après Avicenne pour la génération après l’année 1170. Blund, en tant que premier aristotélicien latin au début du XIIIe siècle, a pleinement saisi la vérité comme correspondance selon *De anima*. Une lecture approfondie *De anima* a conduit Blund à la thèse suivante. La composante passive des sens ou de l’intellect doit être formée sur la base de l’intentionnalité animale ou humaine, qui est donnée soit comme *vis aestimativa*, soit dans l’imagination et l’intellect humain. Ces capacités sont situées dans l’âme en tant que *tabula rasa* et elles sont actualisées dans le processus synthétique d’abstraction. La cognition procède par la réception sensuelle passive de la chose existant dans la réalité. Les espèces universelles ne peuvent pas exister dans la chose réelle parce qu’elles n’ont aucune possibilité de le faire. La forme hylémorphique est donnée *simpliciter* dans l’acte d’être de la première substance ; le sens universel est synthétisé dans l’acte d’abstraction. Grâce à l’intentionnalité, l’espèce intentionnelle n’est pas identique à la première substance ; mais formellement, il lui ressemble sur le mode de *similitudo*. La similitude entre la réalité et la cognition est donnée par le fait que la substance première agit de manière actuelle, causale et efficiente. Elle établit en vertu de sa causalité la réception cognitive dans l’organe des sens et par la suite la cognition donnée formellement dans l’âme de l’animal ou de l’être humain. L’être du troisième type n’existe pas. En raison de la correspondance interprétée de cette manière, qui est donnée dans la synthèse formelle de la cognition, la proposition sur le tiers exclu est valable tout le temps. Les espèces potentielles et universelles dans l’âme ne peuvent pas être des formes réelles dans les substances hylémorphiques. Le deuxième averroïsme a repris le concept mythologique d’« espèce—esence », qui est donné dans la vision du monde décrite par la matrice précédente (*discrete videamus*, ch. 1.4). L’interprétation de Blund abandonna l’abstraction d’Avicenne. L’espèce abstraite est voulue par la performance de l’âme puis synthétisée dans l’imagination ou dans l’intellect. Le datif métaphysique caractérise la cognition à partir de la direction de la chose réelle dont les propriétés sont appréhendées dans le processus d’abstraction sensuelle. L’intentionnalité supérieure de l’homme, déterminée par l’imagination sensuelle et l’intellect immatériel, forme une nouvelle forme reconnue, qui, cependant, reste toujours la puissance pure. La cognition surgit dans le processus de la vérité comme *similitudo* et est donnée par l’intention des sens *(species sensibilis*) ou celle de la pensée (*species intelligibilis*). L’intentionnalité implique l’abstraction des propriétés qui existent dans la première substance hylémorphique. Les deux formes cognitives sont données comme signification de la deuxième substance, ce qui crée une similitude spécifique et universelle de la première substance existant réellement en dehors du champ de cognition. Grâce à la forme spécifique de cognition appliquée de manière sensuelle et intelligible, nous pouvons abstraire les formes dans le mode de réception intentionnelle et de synthèse active. La forme est donnée par l’intention de l’intellect potentiel sur la base d’une relation intentionnelle similaire et d’un processus d’abstraction. Les deux sont donnés au niveau sensoriel (*nec apprehenditur sensu nisi secundum quod forma est ei presens*). L’homme n’est pas capable de recevoir directement la forme de la première substance existante (*de impotentia forme secundum quod separari non potest a subiecto*) ; par conséquent, nous devons l’envisager à travers notre propre cognition. Grâce à la définition de l’âme comme tabula rasa, la capacité d’abstraction crée l’objet intentionnel des sens et de l’intellect (*sensus est… in se abstractivus sicut intellectus*). La chose existe originellement pour elle-même sous une forme extérieure et elle nous est donnée secondairement et accidentellement en vertu de l’acte de connaissance comme forme universelle. Sur le niveau suivant de la cognition, l’intellect synthétique, au moyen de prédication scientifique, crée un énoncé logique et métaphysique qui détermine la vérité. Nous ne considérons pas la forme reconnue directement dans les choses, comme le postulent les illuminés modernes. L’indivisibilité et la simplicité des deux formes ne sont qu’apparemment univoques. Grâce à la réceptivité de l’âme, la relation entre réalité et cognition est basée sur la similitude. Aristotéliciens et modernistes diffèrent par rapport à la définition de l’intentionnalité selon l’exposition de face ou faite par-derrière. Nécessairement, le résultat de ces actes cognitifs diffère également.

La cognition scientifique des deux écoles ne peut pas avoir le même concept de vérité. Blund sait bien que la forme hylémorphique ne peut pas être conçue de manière univoque en pensée. Par conséquent, il est devenu le premier penseur de la scolastique occidentale qui a systématiquement interprété l’écriture *De anima* en termes de « choses elles-mêmes », c’est-à-dire en termes de la première substance réelle qui est intentionnellement reconnue à travers le datif métaphysique. Le datif métaphysique incarne universellement et potentiellement le caractère passé de la substance première réelle et unique dans l’âme. L’exégèse contemporaine, d’autre part, a déclaré que Blund était un avicenniste, en particulier en raison de la structure globale du traité de Blund et de la terminologie utilisée, qui rend formellement hommage à l’interprétation *De anima* faite par Avicenne (Hasse 2000, 18–23). L’herméneutique considère que Blund représente le premier averroïsme avant la lettre. Son commentaire sur *De anima* définit l’espèce à travers l’acte d’intentionnalité, c’est-à-dire comme un acte réceptif et synthétique des sens et de l’intellect, qui sont dirigés vers la cognition du monde en dehors de l’âme animale ou humaine. L’abstraction existe selon Blund déjà au niveau sensuel (*sensus est abstractivus*).[[95]](#footnote-95) L’abstraction n’est pas identique à l’activité des sens dans les organes corporels. Grâce à l’intentionnalité, l’abstraction fait la synthèse active d’un contenu reconnu dans l’âme humaine et animale. L’abstraction est donc séparée de la réception matérielle qui fait des impressions de sens dans l’organe physique. Dans l’acte d’intentionnalité primaire (*intentio prima*), l’espèce apparaît comme *imago* individuelle de l’imagination. Par conséquent, il ne peut y avoir de mésalliances avec la première substance, même au niveau sensuel. La forme matérielle est dans la chose extérieure ou cette forme immatérielle existe de manière autonome dans les intelligences cosmiques séparées. La pensée ne fait que leur similitude. La nouvelle définition des espèces a changé *intellectus agens* cosmique en composante individuelle de l’âme qui est activée par *intellectus formalis*. La causalité effective est liée à l’organe des sens dans le corps et la causalité formelle à l’intentionnalité immatérielle de l’âme animale ou humaine. L’intentionnalité assure la réception de la réalité, qui est donnée par la donation d’actualité à travers le datif métaphysique. La présence passée de la première substance est en dehors de l’âme. La réception de cette actualité déclenche la synthèse d’espèces sensuelles ou intelligibles dans les différentes formes du diaphanum. Ainsi, la causalité matérielle et formelle du processus de cognition diffère en principe. La modernité a complètement négligé la causalité. Elle a combiné les deux composantes en une seule forme objective. Par l’introduction du diaphanum et de la causalité formelle, il est arrivé à la distinction dans l’âme entre la forme individuelle réelle de la première substance et la forme synthétisée comme l’espèce. Celle-ci est donnée soit comme *species* *sensibilis* sensuelle et singulière, soit comme *species* *intelligibilis* intellectuelle et universelle. La double forme d’abstraction forme une nouvelle espèce, que les scolastiques influencés par Alfarabi et Blund appellent *intentio prima et secunda* (OBJ I, ch. 2.1.2). Blund n’active pas l’autoréflexion en tant qu’acte indépendant de l’intellect actif, car la pensée se déroule dans le cadre aristotélicien de l’intellect en tant que faculté immatérielle principalement réceptive de l’âme en tant que *tabula rasa*. Le nouvel aristotélisme séparait l’espèce intentionnelle dans la pensée de la forme substantielle de l’espèce sophistique défendue par les *Nominales*.[[96]](#footnote-96) La double manière dont les espèces sont un universel donné simplement en pensée ou comme étant du troisième type, elle établit la différence fondamentale entre le premier et le second averroïsme. L’interprétation *De anima* par Blund s’interroge sur certains points de principe le schéma de reconnaissance d’Avicenne qui génère différentes formes d’être du troisième type. La double manifestation des espèces distingue la conception de la vérité comme *adaequatio* aristotélicienne ou *rectitudo* d’Anselme ou *certitudo* d’Avicenne. La différence entre la première et la deuxième intention a préparé l’Occident à l’adoption du schéma d’intentionnalité d’Averroès basé sur le nouveau concept d’*intellectus possibilis*. L’âme n’est pas consubstantielle à l’univers d’être du troisième type, comme Avicenne et après tout les illuminés postmodernes modernes le présupposaient. L’intellect formel existe grâce à la première et à la deuxième forme d’intentionnalité, qui est liée à l’imagination et à la pensée humaines (*imaginatio, intellectio*). Ils sont immatériels en raison de l’activité de l’âme en tant que forme qui produit la cognition universelle. Ainsi, la cognition humaine s’est séparée à la fois du jugement instinctif animal (*wahm* d’Avicenne, *vis aestimativa* scolastique) et de la forme extérieure dans la première substance réelle. La forme animale des espèces intentionnelles reste individuellement liée à l’appréhension faite par *sensus communis*. Par conséquent, le monde commun des animaux apparaît dans les premiers jours de la vie de l’individu et reste stable pendant toute la durée de la vie ultérieure. La forme humaine du monde commun, en revanche, est universelle, historiquement variable et liée au long processus d’éducation, ainsi qu’à la maturation culturelle, spirituelle et intellectuelle de la personne.

### 2.1.3 Querelle de l’école sicilienne et l’école de Tolède

Le traité CMDA a été commenté par la génération des penseurs aristotéliciens après l’année 1230 d’une manière double et entièrement différente, c’est-à-dire selon l’école de Tolède et l’école sicilienne. Le premier averroïsme interprétait la CMDA selon l’interprétation *De anima* de Blund, donc, dans la lignée de *Logica Vetus* enseignée de l’école d’Abélard. Le deuxième averroïsme a interprété la CMDA selon la métaphysique d’Avicenne et selon l’interprétation augustinienne et avicenniste *De anima*. Cette interprétation a prévalu à l’échelle mondiale, bien qu’Averroès l’ait rejetée comme fondamentalement erronée, ainsi que l’ensemble de la métaphysique avicenniste. Le mysticisme de l’homme en tant qu’ange imparfait déterminé par le monde des intelligences cosmiques était fondamentalement différent de l’étude réelle de l’homme dans le contexte de la biologie et de la « méta–physique ». Le développement nihiliste du XXe siècle et de l’époque actuelle de l’anthropocène montre paradoxalement, sur le mode d’*Irrtum* et de la divine tragicomédie dirigée par Furies, comment l’ange objectivement déchu d’Avicenne est devenu un animal nihiliste. Les humanistes Averroès et Alfarabi ont rejeté ce destin erroné en ce qui concerne la vraie nature de l’homme. L’aristotélisme de Blund a offert non seulement la brillante exégèse basée sur la traduction latine de *De anima*, mais il a également fait une lecture approfondie des commentaires de Boèce. Le premier aristotélicien authentique à l’époque de la haute scolastique entrante a défendu la valeur hyparchique de la première substance selon l’*Isagoge* de Porphyre et son interprétation faite par Abélard. Dans le différend entre Abélard et Gilbert de La Porrée, Blund s’est rangé du côté d’Abélard parce qu’il avait la même nature de l’imposition liée à la première substance. L’herméneutique met l’accent sur le lien de Blund avec la tradition de la philosophie arabe aristotélicienne. Pour la première fois dans l’histoire de l’Occident latin, son école a surmonté la vision démiurgique d’Avicenne de l’essence singulière et universelle (*hoc esse tantum*; OBJ I, ch. 2.3.2). Cette vision directe des essences pures à la manière d’une vision éclairée a introduit dans la scolastique une production fatale d’être du troisième type. La reconnaissance par dénudation définit l’intentionnalité moderne, qui relie de manière consubstantielle et univoque l’espèce intentionnelle à l’existence des choses réelles (*equinitas tantum* d’Avicenne, *scibile* de Rufus, *noema* de Husserl). Les modernistes latins assurent l’univocité des deux espèces par l’acte d’*intellectus agens* séparé ou par le *cogito* cartésien. Le processus d’abstraction comme *denudatio* d’Avicenne ou *Wesensschau* de Husserl établit la réception de la chose extérieure comme un effet secondaire de la connaissance de soi déjà donnée de l’âme et de sa propre actualité (ch. 3.3.2). À l’époque de Blund, cet intellect hypostasié était illuminé de la direction d’*intellectus agens* cosmique. Cet intellect séparé agissait sur l’âme par l’autoréflexion de la mémoire augustinienne (*memoria*, *reminiscentia*) ou par la contemplation directe d’une forme permanente manifestée dans l’intellect acquis (*intellectus adeptus*). Blund a aboli ce schéma de cognition. Le terme « *species* » a une signification principalement différente dans le premier et le deuxième averroïsme. La compréhension objective des textes philosophiques ne voit pas la différence fondamentale des deux conceptions des espèces. Blund est devenu le premier avicenniste critique de l’Occident latin. En raison de concepts différents de vérité, d’abstraction et de métaphysique, il n’y a pas d’univocité des espèces pour le premier et le second averroïsme. Les interprètes scolastiques contemporains, influencés par la vision objective du monde, explorent « ce qu’est l’espèce », mais ne voient pas la question herméneutique « comment » se déroulent la constitution et la révélation des espèces.[[97]](#footnote-97) L’herméneutique se tient méthodologiquement en dehors de l’objectivité ; par conséquent, elle ne peut pas concevoir *species sensibilis* et *intelligibilis* sur le plan de l’identité univoque donnée par la vision du monde faite sur le mode d’*Irrtum*. L’approche différente de l’intentionnalité dans les années 1919–21 séparait Husserl comme un objectiviste avicenniste de Heidegger comme un aristotélicien réformé. Husserl postmoderne est allé aux « choses elles-mêmes » sous la forme d’être cartésien du troisième type selon l’école de Tolède. L’aristotélicien Heidegger a exploré l’acte de vie dans sa forme primaire qui génère la première forme de l’intentionnalité du *Dasein*. Nécessairement, le sens originel de l’être doit être recherché sur le plan de l’existence. Le début du chemin de Heidegger vers la philosophie à la manière de l’école sicilienne a été l’herméneutique de la facticité qui a suivi la figure théologique de l’existence chrétienne explorée dans les épîtres pauliniennes. Par conséquent, Heidegger a rejeté les définitions hypostasiées de l’école de Tolède de cette époque, qui étaient données par la philosophie kantienne ou hégélienne. Ces formes représentaient pour lui un être impossible du troisième type. Par rapport à la modernité, la cognition et l’intentionnalité aristotéliciennes authentiques représentent une différence fondamentale ; ils ont changé en principe la nature de l’homme et la définition de la science. Ce *intellectus agens* d’Avicenne n’était plus une composante dominante dirigeant tout le processus de cognition par-derrière vers le monde des formes autonomes. L’école de Blund a proposé que la cognition soit l’actualisation de l’âme par la chose hyparchique existante dans la réalité. La première intention va principalement au corps (*anima habet convertere se ad corpus*) et non à l’intellect actif séparé comme un donneur de forme.[[98]](#footnote-98) L’âme résume activement les formes cognitives par rapport à l’image des choses stockées dans la mémoire (*ad similitudinem ymagimum inventarum in memoria*). Ces formes sont destinées et synthétisées par l’intellect formel individuel (*imprimitur in anima intellectus formalis*). L’intellect formel tire son actualité originelle du Donneur de forme (*mediante primo datore formarum*). L’action du Donneur de forme d’Avicenne a été réduite à une simple influence indirecte dans le processus de cognition. Blund garde Dieu pour avoir le rôle principal de la cause première et de l’intellect actif séparé en forme de *Dator formarum*. Cependant, l’existence de Dieu est entièrement séparée dans son être de l’âme humaine. L’intellect en tant que forme doit venir directement de Dieu comme la Forme première. Cela était aussi le point de vue de Grosseteste comme un éminent représentant de l’école de Blund (ch. 3.2). Cela correspond au scénario aristotélicien de la cognition, qui est déterminé par l’actualité de la chose reconnue et non par l’actualité de la forme séparée et sa causalité efficiente. Au début du XIIIe siècle, la première libération de la personne, de l’âme et de l’intellect des diacosmos de Jamblique et d’Avicenne sont arrivés à la philosophie latine. La double division d’*intellectus agens* comme une composante interne de l’âme et comme un agent externe de caractère cosmique se retrouve plus loin chez l’archevêque parisien Guillaume d’Auvergne (Guilielmus Alvernus). Il est le disciple le plus connu et le plus important de l’école de Blund (ch. 2.3). Ce *intellectus adeptus* perdit son rôle indépendant dans le schéma de la cognition, parce que l’exposition de l’intellect va de l’avant dans la direction de la chose réelle reconnue par les sens. Selon le traité de Blund, la conception résultante de la vérité comme correspondance entre la chose et l’intellect est la suivante.

« De la même manière, on peut montrer que toutes les facultés cognitives de l’âme sont une seule et même faculté, qui est donnée dans l’acte de la première substance (*una et eadem vis in essentia*). Nous l’acceptons volontiers en soulignant que les composantes cognitives de l’âme humaine ne sont pas substantiellement distinctes, mais simplement accidentelles (*non sunt diverse in essentia, immo in accidente tantum*). Il n’y a pas d’autre différence entre eux que celle-ci, qui est basée sur la modalité de leur cognition (*in modo apprehendi*). C’est-à-dire, les sens connaissent la chose qui a été précédemment appréhendée par les organes corporels ; l’intellect fait alors abstraction de la chose de ses accidents, comme cela a été dit selon les arguments exprimés ci-dessus. » [[99]](#footnote-99)

Les sens perçoivent la chose dans sa présence réelle (*rem presentem*) ; l’imagination intentionnellement fondée retient la chose dans son absence (*rem absentem*). L’intellect poursuit le processus d’abstraction, en créant un concept universel par la reconnaissance abstraite des propriétés accidentelles de la première substance simple (*abstrahit rem ab accidentibus*). La substance réelle est indivisiblement donnée dans la réalité. Il s’agit de la nouvelle exposition de l’intellect actif. Il est actualisé à partir de la direction des choses reconnues sensuellement, et leur connaisance est maintenant située dans l’âme humaine. Selon Aristote, l’introduction du datif métaphysique sépare les modes d’être métaphysiquement différents de l’existant, ce qui est plus tard explicitement conçu dans l’école des modistes, qui ont été fondés dans la génération suivante des disciples de Blund. La donation de forme similaire dans l’âme passe par le transfert de formes sensuelles et intelligibles à travers le diaphanum. Ce processus crée l’unité de tous les composants connus dans l’âme immatérielle unique qui est donnée dans son acte subsistant et fondé sur le corps. L’unité substantielle de la personne exclut le scénario moderne et postmoderne de la pluralité des substances dans l’homme. Aristotélicien Blund définit clairement la différence entre le concept philosophique et théologique de l’âme.[[100]](#footnote-100) La théologie devrait prendre soin de l’âme du point de vue des mérites et des châtiments, qui sont conçus dans la perspective de la rédemption ou de la damnation. Les questions typiques de l’écriture *De anima*, à savoir : ce qu’est l’âme ; comment faut-il l’analyser du point de vue de ses composantes ; comment est-elle liée au corps ? Toutes ces questions appartiennent au domaine de la philosophie et non de la théologie. Le disciple de Blund, l’archevêque parisien Alvernus et le Chancelier d’alma mater, a représenté cette forme d’aristotélisme authentique pendant deux décennies, en la défendant contre les sophistes latins (ch. 2.3.1). Nous savons très peu sur la brève période de son successeur Gauthier de Château-Thierry, le chancelier de l’Université en 1246–49 et archevêque à partir de 1249. Le différend fondamental entre l’école du premier et du deuxième averroïsme se déroule après l’an 1250. Le respect de la voie autonome de la philosophie pour découvrir la vérité caractérise l’école du premier averroïsme. Pendant ce temps, avec l’influence croissante de la modernité, la pensée critique a disparu après l’an 1250. Les Latins modernes créaient déjà des connaissances depuis un siècle à travers les simulacres modernes dirigés par les Furies éduquées dogmatiquement. Après la condamnation d’Abélard, les modernistes ont orchestré la condamnation des aristotéliciens au nom d’une vérité objective en 1277 ; mais maintenant, nous sommes au commencement du XIIIe siècle.

Blund établit pour la haute scolastique, qui précède la réception de la métaphysique d’Averroès, un nouveau champ de révélations de l’être. La comparaison entre l’intentionnalité animale et humaine a eu une importance cruciale pour la réception positive de l’écriture d’Averroès dans le paradigme de l’école sicilienne fondée par Frédéric II. Les commentateurs inspirés par les écrits scientifiques naturels d’Aristote ont saisi le vrai sens de la métaphysique de « substance *qua* substance ». Le sens de substance a été pris en l’exposant de face, de la direction des premières substances réelles existantes et perçues par les sens. La cognition a été analysée en fonction du comportement d’animaux réels, comme le faucon chasseur. Cela a fait la principale différence avec l’école avicenniste de Tolède qui interprétait le corpus du Commentateur dans l’esprit du néoplatonisme mystique. La direction phénoménologique donnée par la recherche de la cognition réelle distinguait l’interprétation authentique de l′explication de CMDA faite par les avicennistes de l’école de Tolède. Elle était représentée notamment par les traducteurs Avendauth et Gundissalinus et après eux par l’école néoplatonicienne de Philippe le Chancelier. Selon Avicenne ou Averroès, l’interprétation concernant le but et l’unité de la métaphysique aristotélicienne a apporté un nouveau point de vue dans la gigantomachie cachée des écoles logiques. Les adeptes de *Logica Modernorum*, qu’Alvernus appelait « *sequaces Aristotelis* », étendirent leurs sophismes à la métaphysique avicenniste et créèrent un système d’un nouveau néoplatonisme. L’école de Blund a conservé à Paris l’environnement intellectuel de l’aristotélisme réformé dans l’esprit des écoles logiques inspirées par Boèce et Abélard (*Tractatus Anagnini*, *Logica “Cum sit nostra”*) en suivant *Logica Vetus* et la métaphysique classique. Cette dispute marqua la fin du XIIe siècle et mit fin à Paris à l’activité des écoles de *Nominales* et *Logica Modernorum*. Ces écoles prirent une forme moderniste ensuite. Sur le terrain académique des réalistes métaphysiques et logiques de l’école de Blund, la première réception intégrale de la CMDA a eu lieu selon l’école sicilienne que Michel Scotus importait à Paris en 1230. Leur influence a été soutenue par les traductions latines du corpus aristotélicien, qui ont été envoyées par Frédéric II à l’Université de Bologne et son fils Manfred à l’Université de Paris. Le premier averroïsme est apparu dans l’environnement qui intégrait l’école sicilienne et l’académie de Blund. Leur union a fondé l’Université de Paris. Blund et son école dirigée par le futur évêque Alvernus ont accueilli l’arrivée du corpus d’Averroès à Paris interprété par l’école sicilienne de Scotus. Vers l’an 1230, Scotus confirma sur tous les points fondamentaux leur interprétation aristotélicienne de *De anima* par l′école de Blund, qui existait avant l’arrivée du Commentateur en Occident latin. L’école de Blund a inspiré le premier averroïsme qui a expliqué les premiers commentaires d’Averroès dans l’Occident latin. Ce point sera abordé dans le chapitre suivant. Les représentants de l’école de Blund ont facilité la transformation de l’École de Paris en l′Université de Paris. Le pape a reconnu sa valeur irremplaçable pour la défense de l’image chrétienne du monde, de Dieu et de la personne humaine. L’interprétation d’Aristote faite par Blund a été hautement appréciée par ses contemporains. Henri d’Avranches (Henricus Abrincensis, env. †1260) témoigne dans sa laudatio de l’importance de Blund pour l’établissement de l’école du premier averroïsme.[[101]](#footnote-101) Dans le style de la critique des modernistes d’Averroès dans le CMDA (*moderni dimittunt libros Aristotelis* ; OBJ I, ch. 2.5), le magister parisien est loué contre interprètes modernistes pour avoir étudié en profondeur les écrits originaux d’Aristote (*primus Aristotelis satagens enquirere libros*). Par la suite, Blund aurait achevé la réception et l’interprétation des écrits philosophiques de la falsafa, qui avaient atteint l’Occident pendant cette période (*recenter eos Arabes misere Latinis*). L’adverbe « *recenter* », dans l’interprétation actuelle, peut signifier la première réception de la philosophie d’Averroès, qui pourrait être présentée en dehors du paradigme tolétan « *ad mentem Averrois* » avant 1230. Cette année-là, l’école de Blund a adopté le paradigme de l’école sicilienne pendant le séjour de Scotus à l’Université de Paris. Cette première réception critique du Commentateur interprété contre les tolétans est fournie par l’interprétation dans l’ouvrage *De anima et de potenciis eius* (vers 1225). La nouvelle interprétation d’Averroès précède l’arrivée de l’école sicilienne (1230) et présuppose la première critique de l’école tolétane qui existait sur le sol de l’Université de Paris à partir de 1220 environ. L’école de Blund a anticipé l’interprétation d’Averroès selon l’école sicilienne, car les maîtres ont conservé la même interprétation *De anima*, de *Catégories*, de *Métaphysique* et de *Seconde Analytique*. Dans cette interprétation commune, la cognition est exposée de face, de la direction des premières substances.

Le travail de Blund et de son école a donné naissance à la première interprétation chrétienne connue d’Aristote dans l’Occident latin, qui présentait un aristotélisme authentique et compatible avec le christianisme. L’École cathédrale de Paris a rejeté de manière qualifiée le sophisme des modernistes néoplatoniciens de provenance faussement aristotélicienne, comme l′était David de Dinant. Pour cet exploit majeur, l’École cathédrale de Paris a été élevée au statut d’Université pontificale. Ces aristotéliciens, par leur influence et leur critique fondamentale de David de Dinant, ont réussi leur défense de la sagesse philosophique et de la doctrine chrétienne ; ils ont obtenu la protection du pape pour cette école cathédrale de Paris. Ils ont mené leurs recherches conformément à l’héritage philosophique d’Abélard et à sa métaphysique et sa logique connues sous le nom *Logica Vetus*. L’Université de Paris est née de la transformation de l’École cathédrale (École de Paris) dirigée par Blund en une institution académique chrétienne d’importance centrale. L’autorité papale la protégeait des décisions arbitraires des dirigeants locaux et des évêques à partir de l’année 1215. Ce lieu d’éducation et d’autorité établit par la transformation de l’École cathédrale fondée par Abélard, il intégra les autres écoles cathédrales, religieuses et épiscopales d’importance locale. Il est tout à fait compréhensible que le parti défait des modernistes ait imposé au groupe de Blund *damnatio memoriae* académique. L’effacement de l’école de Blund, jusque-là non existante, de la mémoire académique avait un motif tout à fait pratique, car le modernisme devait couvrir les traces de ses propres sophismes et erreurs. L’averroïsme moderne procède du concept d’*intellectus possibilis* élaboré par David de Dinant. Il l′a défini comme une substance cosmique unifiée qui rejoint *intellectus materialis* individualisé au moyen de *copulatio* averroïste. En raison de la brève, mais d’autant plus importante victoire de l’école sicilienne à l’Université de Paris, Averroès a reçu le titre honorifique du « Commentateur » en Occident latin. Le chancelier Alvernus a opposé la métaphysique du Commentateur aux écoles philosophiques suivant Aristote néoplatonicien (*philosophi sequaces Aristotelis*, ch. 2.3.1). Grosseteste a appartenu à l’école de Blund pendant ses études à Paris. Selon l’interprétation suivante, ce penseur aristotélicien est l’auteur de l’écriture polémique *De anima et de potenciis eius*, à laquelle il a ensuite ajouté son commentaire sur *De anima*. Un autre auteur de l’école de Blund était l’évêque Alvernus, qui a écrit deux commentaires sur *De anima*. Le premier livre était polémique et le second magistral. Préface de Gauthier à l’écriture *De anima et de potenciis eius* (ca. 1225) met l’accent sur la défense de l’unité de la personne, qui relie cette écriture au commentaire intitulé *De potenciis anime et obiectis* (ca. 1230). Son auteur, selon l’interprétation présentée dans les chapitres suivants, est l’évêque Alvernus.[[102]](#footnote-102) L’analyse de Gauthier des citations du Commentaire d’Averroès sur *Métaphysique* qui correspondent aux premiers travaux cosmologiques de Grosseteste est cruciale pour déterminer la paternité de *De anima et de potentiis eius* (Gauthier 1982, 8–9). Un autre critère de la paternité de Grosseteste est le pluralisme de la puissance et des formes dans l’âme et la même interprétation du diaphanum et des espèces que dans l’école de Blund du premier averroïsme (ch. 3.2). Grosseteste a écrit le premier écrit philosophique citant Averroès explicitement contre les tolétans avicennistes et contre les porrétans parisiens. Alvernus a complété l’analyse de ce dernier d’un point de vue théologique probablement après l’arrivée de Scotus de l’école sicilienne en 1230. Pour comprendre cette double réception d’Averroès sur le mode du premier averroïsme de l’école sicilienne et tolétane, il faut remonter deux siècles en arrière, lorsque la première interprétation d’Avicenne a émergé sur le mode aristotélicien latin qui intégrait l’avicennisme néoplatonicien à la théorie de la connaissance selon *De anima*.

L’interprétation de la falsafa aristotélicienne dans le paradigme de l’école de Tolède a été présentée par l’aristotélicien David de Dinant. Son interprétation *De anima* a créé un aristotélisme faux en établissant la première conception averroïste de l’objectivité dans l’Occident latin. Son enseignement a été condamné par le synode épiscopal en 1215 comme une interprétation panthéiste en raison de son utilisation d′*anima mundi*. Dinant utilisait directement l’écriture aristotélicienne ; par conséquent, le synode cité a interdit l’étude de certains écrits du corpus aristotélicien à l’Université de Paris. La différence d’interprétation de l’intentionnalité et de la cognition entre Blund et Dinant vers 1200 montre la nature de la querelle ultérieure entre le premier et le second averroïsme. Le concept de diaphanum esquissé par Dinant présente un mélange intéressant de doctrine néoplatonicienne et aristotélicienne, dont le premier moderniste latin Rufus de Cornouailles s’est inspiré. Le synode épiscopal convoqué à Paris en 1210 condamna le panthéisme de Dinant et ordonna l’incendie public du livre *Quaternuli* comme traité hérétique. Les règles régissant le programme de l’université nouvellement fondée, publiées en 1215 par le légat pontifical Robert, interdisaient expressément l’enseignement de *Métaphysique* et de *Physique* d’Aristote, ainsi que des écrits scientifiques du Corpus. Ils ont été influencés par l’aristotélisme néoplatonicien selon David de Dinant et d’autres amalriciens, comme Amaury de Bennes et un néoplatonicien inconnu d’Espagne. La période entre les années 1210 et 1215 garde un caractère clé pour la modernité naissante. Pendant ce temps, *Lichtung* de la vérité et la non-vérité a vu le jour qui a présidé à la fondation de l’Université de Paris. Cette historicité, sur le mode de l’erreur moderniste, a façonné l’histoire ultérieure de l’Université de Paris jusqu’à son déclin au siècle des Lumières pendant la Révolution française. La condamnation de la philosophie de Dinant montre qu’un tournant fondamental s’est produit à l’Université de Paris dans l’environnement du premier averroïsme. Le premier averroïsme interprétait les écrits d’Aristote d’une manière chrétienne. L’arrivée de la philosophie aristotélicienne authentique provoqua un conflit fondamental entre l’école de Blund et les interprétations néoplatoniciennes des tolétans et des premiers modernistes. Ils résidaient dans les écoles en déclin, des écoles de *Nominales* et de *Logica Modernorum*. Ce conflit peut être daté environ 1215–31, lorsque l’interdiction d’enseigner le corpus aristotélicien à l’Université de Paris a été levée. Les écoles modernistes ont remodelé l’aristotélisme néoplatonicien de David de Dinant ; par conséquent, elles ne pouvaient pas rejeter son hérésie de manière qualifiée. L’école de Blund a reçu la reconnaissance papale parce qu’elle défendait la valeur chrétienne d’Aristote présentée selon l’école sicilienne, c’est-à-dire « *ad mentem Averrois* ». La philosophie aristotélicienne moderniste de David de Dinant a joué un rôle décisif dans la naissance de l’Université de Paris, malheureusement *via negativa*. Ce médecin et penseur obtint une maîtrise en Grèce et devint aumônier personnel du pape Innocent, probablement en 1206. Il a maintenu des contacts avec l’empereur sicilien Frédéric II, sous la protection duquel l’école sicilienne d’interprétation d’Averroès a été établie à l’Université de Bologne et à la cour de Sicile du souverain susmentionné. Dinant donnait les conférences sur la métaphysique selon la logique d’Abélard à Paris en 1207–10. Ses liens avec les principaux centres siciliens d’interprétation d’Aristote ont un caractère clé pour la fondation de l’Université parisienne, car seuls les connaisseurs de l’école de Blund ont pu révéler les sophismes de son enseignement.

Revenons à l’Université de Paris aux années 1210–15, lorsque l’histoire de l’Occident latin prend un caractère nouveau pour le prochain millénaire. Un événement métaphysique fondamental consistait en défense de la vérité comme *adaequatio* basée sur l’intentionnalité, qui s’opposait à la vérité néoplatonicienne comme *assimilatio* de l’être du troisième type. Ce concept de vérité comme assimilation a acquis dans la doctrine de Dinant le caractère d’un panthéisme cosmique, qui relie directement l’intellect cosmique à l’essence divine. Blund objectait que cette *anima mundi* pseudo-aristotélicienne n’a aucune possibilité d’existence. Selon *De anima*, elle ne fait aucune partie du schéma de la cognition. Le moment clé de la polémique contre le panthéisme de Dinant était le statut d’*intellectus possibilis* comme diaphanum intellectuel qui reste exclusivement humain. La défense de l’intellect réceptif actualisée par l’exposition de face, sur le mode du datif métaphysique, séparait la cognition de l’exposition faite par-derrière, par les formes panthéistes d’*intellectus agens*. Pour cette raison de principe, la forme cosmique de l’âme ne peut exister sous la forme d’*anima mundi* définie par Dinant. Les intelligences cosmiques ne peuvent pas avoir de cognition passive attachée à la cognition sensorielle. Les intelligences cosmiques intelligibles ont le principe de vie dans les formes pures de l’intellect, ce qui les sépare fondamentalement de l’âme humaine. Ce dernier n’atteint l’actualité de la cognition qu’à partir des sens. Il y avait aussi en jeu la prédication de l’universalité et de la causalité qui impliquait Dieu comme *causa prima*. Il fallait interpréter correctement les écritures *Physique* et *Métaphysique* alors interdites à ce temps-là. Les tolétans et avicennistes tels que l’école de l’abbaye Saint-Victor proposait une interprétation néoplatonicienne de *De anima*; par conséquent, ils n’offraient qu’un argument pleinement rationnel et vrai contre le panthéisme philosophique de Dinant. Il en était de même pour les érudits avicennistes tels que Prévostin de Crémone, chancelier de l’Université de Paris élu en 1208. L’argumentation contre Dinant dans son intégralité, c’était uniquement l’école de Blund qui la mit sur la table. Le pape Innocent II a reconnu la valeur de cette argumentation en 1215 en accordant des droits pontificaux l’école de Blund qui unissait les autres écoles cathédrales. Le pouvoir interprétatif de l’aristotélisme mis au service de l’orthodoxie chrétienne a amené Innocent III à accorder des droits universitaires pontificaux aux écoles parisiennes qui étaient dirigées par l’École de Paris d’Abélard et étaient réunies sous l’égide de l’interprétation aristotélicienne de Blund. Cette interprétation a gagné au procès parisien de 1210 contre le magister David de Dinant. Les écoles confuses des modernistes ont été punies par l’interdiction d’enseigner l’écriture contestée à partir du Corpus aristotélicien. Cependant, ces écoles ont définitivement perdu la bataille en l’an 1230, après l’arrivée de Scotus qui fit l’interprétation de l’école sicilienne. Par conséquent, l’interdiction d’Aristote a été levée comme contre-productive l’année suivante (1231). Le principal représentant de l’école de Blund était Guillaume d’Auvergne (Guilielmus Alvernus, †1249). Ce maître de théologie (depuis 1223) et l′évêque de Paris (1228–49) devint le plus important défenseur de la métaphysique d’Averroès en Occident latin. Le statut de la nouvelle université a été définitivement confirmé par le pape Grégoire IX en 1231. À travers la différence entre les écoles de Tolède et de Sicile, l’herméneutique a répondu à l’importante question de Gilson sur la nature du conflit lié à l’arrivée d’Aristote en Occident latin.[[103]](#footnote-103) La période 1215–31 a prouvé par la confirmation des droits pontificaux la fondation réussie des écoles du premier averroïsme. Il a constitué l’événement historique fondamental pour l’Université parisienne, aujourd’hui éteinte. L’argument clé de Dinant, selon Albert le Grand, était l’introduction de l’hylémorphisme universel directement dans l’essence divine, d’où il déduisait l’origine des substances inférieures à travers les émanations.[[104]](#footnote-104) Un principal problème insoluble pour les écoles aristotéliciennes des porrétans était la prédication univoque de Dinant de l’intellect comme un être du troisième type défini dans le cadre de l’hylémorphisme universel. Cette matière intellectuelle générique peut être divisée en espèces au sein de l’Arbre du Porphyre et selon *Liber de causis*. Par l’activité de la forme active supérieure de l’intellect, la forme matérielle inférieure de cet intellect naît selon le modèle de *passio*.[[105]](#footnote-105) Étant un aristotélicien intruit, Dinant connaît la fonction médiatrice du diaphanum et son importance pour l’activité des sens et de l’intellect. Cependant, comme l’avicennisme de Descartes, il affirme explicitement que le diaphanum est une substance donnée en tant que corps (*dyaphanum vero corpus est*).[[106]](#footnote-106) Le premier aristotélicien moderne de l’Occident latin a une conception mécanique du panthéisme cosmique comme atomisme moderne que les postmodernistes Descartes et Newton ont repris. Newton, cependant, n’était pas un déiste, car il, comme Pascal, séparait Dieu révélé d’Israël de sa divinité objective manifestée dans le cosmos. Newton refusa de relier Dieu, en tant que *causa prima*, à l’*anima mundi* cosmique qui, selon lui, est responsable des mouvements des corps célestes.[[107]](#footnote-107) Dinant définissait le caractère passif et le caractère actif de l’âme, mais rejetait l’approche aristotélicienne de l’individualisation de l’intellect selon *De anima*. L’unité du contenu intellectuel chez l’homme naît de manière néoplatonicienne par l’exposition du sens par-derrière. L’intellect n’a aucune possibilité d’individuation dans la cognition humaine ; il est devenu une substance indépendante. Dinant met à juste titre la composante réceptive dans chaque faculté humaine (sens, intellect, volonté), car sinon il ne pourrait y avoir d’acte individuel de cognition (*horum autem unumquodque est possibile*).[[108]](#footnote-108) Cette interprétation de la réceptivité n’est pas d’accord avec Blund, car l’intellect de Dinant n’est pas inclus dans la composante passive. Au lieu de cela, le rôle passif est joué par l’imagination, qui dans la philosophie de Blund, en revanche, ne joue un rôle synthétique que pour *species sensibilis*. Dinant identifia l’intellect réceptif en tant que matière et puissance par rapport à l’intellect cosmique supérieur en tant que forme. Ce faisant, il a créé la composante réceptive ou hylique de l’intellect selon Thémistius.[[109]](#footnote-109) Il a ensuite unifié les deux formes de matière passive en un seul genre et a également donné l’acte actif de l’intellect synthétique dans le même genre. En suivant Alexandre, l’intellect passif (*intellectus possibilis*) de Dinant est devenu une hypostase génériquement différente, qui existe en dehors de l’être humain. Dinant a donné les deux formes d’intellect immatériel et unitaire en deux substances cosmiques activement et passivement conçues. L’acte personnel de cognition a été proposé sans l’intentionnalité vécue dans l’âme. Dinant ne pouvait pas faire autrement ; *intellectus agens* séparé est donné sur le mode de l’hylémorphisme universel et du panthéisme. Les penseurs néoplatoniciens combinaient à la fois la substance hylémorphique et la matière néoplatonicienne du troisième type en une forme univoque. Il a ensuite lié cette composante réceptive à Dieu en tant que Premier intellect au niveau du Donneur des formes actives. La partie réceptive, soi-disant « matérielle » de l’intellect était au niveau de l’ensemble du cosmos matériel. Cette matière cosmique dans son intégralité créée, elle ne peut être formée que par l’intellect actif divin. Dinant, contrairement à Blund, conçois l’intellect comme panthéiste comme une composante active indivisible de la cognition, à laquelle correspond une matière intellectuelle qui est réceptive et unifiée.[[110]](#footnote-110) Ensuite, le scénario *De anima* 430a21–23 commence à s'appliquer. Il décrit le lien complémentaire entre la composante passive et la composante active de la cognition. Dieu est reflété par le monde réceptif et hylique dans la totalité ; cette plénitude fait créer en nous des contenus individuels de pensée. La seule solution logique était le panthéisme conséquent, dans lequel le monde passif reflétait Dieu actif. Spinoza, qui professait la thèse « *deus sive natura* », souscrirait certainement à la conclusion logique de Dinant. Il y avait une seule substance divine indivisible et immatérielle, qui façonne toutes les formes de matière, dans le cadre de la différence entre « *natura naturans* »et« *natura naturata* ». Le déisme de Dinant montre dans l’Occident latin la première forme d’hylémorphisme universel, qui dans la génération suivante établit le concept objectif de la matière.

« La pensée, dont nous parlons juste et que nous définissons comme immatérielle, n’est rien d’autre que Dieu lui-même. Si donc le monde n’est rien d’autre que Dieu, qui, selon l’affirmation de Platon, Zénon, Socrate et bien d’autres, se réfléchit à travers le monde de manière sensuelle, Dieu est aussi la matière du monde. La forme qui vient à cette matière n’est rien d’autre que celle qui rend possible la perception de Dieu de Lui-même. » [[111]](#footnote-111)

Contrairement au *similitudo* de Blund, le panthéiste Dinant peu critique concevait la cognition sur le mode de l’univocité générique, qui s’applique à la fois à la réceptivité de la substance et à l’intellect hylique. Dieu se pense par la réflexion dans le mode avicenniste de l’Homme volant, et le monde hylique acquiert ainsi une forme cosmique. De cette façon, Dieu peut sentir sa propre pensée à travers *anima mundi* hylique défini de cette manière. La citation comprend la réception des formes reconnues dans le cadre de l’hylémorphisme universel, qui est formé par *intellectus agens* unique et panthéiste. Conçue sur le mode d’*intellectus possibilis* hylique et cosmique, la matière cosmique reçoit l’acte divin de réflexion (*mundus est ipse deus preter se ipsum perceptibile sensui*). Dinant a sauté l’intentionnalité parce qu’il avait fait une substance du troisième type à sa place. De plus, il a transformé le diaphanum en un corps physique, ce qui a rendu impossible la médiation entre le monde et l’intellect. Cette fonction devait être prise par la forme cosmique de l’intellect réceptif, car elle est donnée comme matière première. L’individuation divine de cette *materia prima* a donné naissance à la première conception d’*intellectus possibilis* unifié, qui est numériquement un pour tous les hommes. Dinant était un averroïste moderne deux décennies avant l’importation de l’écriture d’Averroès dans l’Occident latin. Il a proposé la première forme d’*intellectus materialis* numériquement un, séparé et divin pour tous les peuples (*mens… unam dicimus esse eamque impassible*). Le deuxième averroïsme adopta la mythologie de Dinant sous des formes un peu modifiées. Enfin, les modernistes ont attribué ses propres erreurs à Averroès afin de créer la figure de l’averroïsme moderne. L’averroïsme avant la lettre de Dinant montre la première synthèse entre l’avicennisme et l’enseignement aristotélicien qui concerne la capacité réceptive et synthétique de l’âme. Dinant hypostasia cette faculté en deux substances cosmiques. Le panthéisme de Dinant montre *Lichtung* de l’objectivité occidentale dans son erreur originelle. Rufus, le premier moderniste d’Oxford, transforma cette mythologie de Dinant en une nouvelle forme sophistique. Il est tout à fait compréhensible que ce sophiste arrivant d’Oxford ait été aussi peu glorieusement accueilli par la première génération parisienne de connaisseurs d’Aristote que David de Dinant. Contrairement à Dinant, Grosseteste et Rufus, c’est l’interprétation d’Aristote par Blund qui a fondamentalement rejeté l’existence de l’âme cosmique connue du dialogue *Timée*.[[112]](#footnote-112) Cette véritable révolution ou un tournant de la pensée vers la version originale *De anima* a été confirmé par l’exégèse aristotélicienne de Michel Scotus. Sa version du *Corpus Aristotelicum* selon Averroès et interprété en accord avec les écrits scientifiques d’Aristote a été publiée à Paris en l’an 1230.

Les deux modernistes fondateurs, Grosseteste et Rufus, en s′appuyant sur *De anima* d’Aristote, créent un lien entre le néoplatonisme et l’aristotélisme qui omit le panthéisme de Dinant. Les modernistes ont hypostasié l’élément passif et actif dans l’âme humaine et, de plus, ils n’ont pas identifié l’âme cosmique avec Dieu. Bien que cette solution incomplète ait sauvé les deux auteurs de l’excommunication pour le panthéisme, elle n’était en aucun cas à égalité avec les aristotéliciens de l’école du premier averroïsme. C’est la raison pour laquelle Grosseteste a dû quitter l’Université de Paris, même s’il avait auparavant été l’un des meilleurs étudiants de l’école de Blund (ch. 3.1.1). Contrairement à Dinant, Grosseteste et Rufus, c’est l’interprétation d’Aristote par Blund qui rejeta fondamentalement l’existence de l’âme cosmique connue dans le dialogue *Timée*. Le rejet qualifié de l’hérésie de Dinant n’aurait pas été possible sans la pensée modeste de Johannes Blund, que le discours élogieux d’Avranche honora pour la recherche permanente de la vérité selon les principes de l’esprit humain naturel (*insitus humane rationi iura tuendi*).[[113]](#footnote-113) Par conséquent, le pape Grégoire IX autorisa par le décret de 1231, l’étude des écrits scientifiques d’Aristote (*Chartularium I*, n° 86, p. 143). Ce changement a été provoqué par l’école de Blund sous la direction de l’évêque Alvernus en tant que recteur de l’Université de Paris. Alvernus a repris l’interprétation d’Aristote « *ad mentem Averrois* » avec le corpus latin d’Averroès dans l’environnement bien préparé des différentes écoles aristotéliciennes. Les porrétans, les écoles de *Nominales* et les écoles de *Logica Modernorum* lisaient Averroès comme le continuateur d’Avicenne. Par conséquent, ils ne voyaient rien de fondamentalement nouveau dans la métaphysique du Commentateur. Pour eux, Avicenne était le commentateur le plus important d’Aristote. D’autre part, les représentants de la nouvelle Université de Paris, réunis autour des représentants académiques des écoles cathédrales formées par Abélard, ont reçu un nouvel élan pour l’interprétation du *Corpus Aristotelicum* dans les années 1220–30 à travers une interprétation radicalement nouvelle d’Aristote. L’écriture du Commentateur est venue en deux vagues à l’école de Blund : de l’école de Tolède et de l’école de Sicile. Dans l’interprétation authentique d’Aristote, les maîtres de l’école de Blund distinguaient précisément le simulacre néoplatonicien d’Aristote. Il était de la même nature qu’un simulacre d’Averroès selon les toletans avicennistes. L’école de traducteurs importée par Scotus a confirmé leur jugement philosophique critique. Cette école couvrait les centres culturels de l’école sicilienne fondée par Frédéric II et elle était très bien entretenue par son fils Manfred. L’école sicilienne était la seule à comprendre l’aspect novateur d’Averroès et ils ont positionné son enseignement contre Avicenne. Cette école a dominé la pensée philosophique à Paris jusqu’à la mort d’Alvernus en 1249. Après sa mort, il a commencé un nouveau cycle de gigantomachie concernant la substance qui a abouti aux disputes de 1255 et 1277.

La dispute sur le titre de « Commentateur » prend un caractère de principe, qui indique le lieu d’origine du premier averroïsme. Il a précédé un différend similaire entre Siger de Brabant et Thomas d’Aquin à propos du titre d’*Expositor Novus* (OBJ III, ch. 4.4.4). Le conflit jusque-là caché entre l’école tolétane et sicilienne explique pourquoi Scotus s’en allait de la Tolède néoplatonicienne à la cour sicilienne de Frédéric II. Là, il a traduit les commentaires clés d’Averroès et les écrits scientifiques d’Aristote *De anima, De sensu et sensato, De caelo* *et mundo, Physica* et *Metaphysica*. Son départ de Tolède vers l’an 1220 coïncide avec la première réception du corpus tolétan d’Averroès à Paris. Le départ de Scotus de Tolède indique le *terminus a quo* lorsque l’écriture d’Averroès commençait à se répandre dans toute l’Europe. L’école sicilienne a traduit ou édité environ quatorze traductions de l’ensemble du corpus du Commentateur. Ce corpus liait la métaphysique du Commentateur aux écrits scientifiques d’Aristote et non au mysticisme néoplatonicien et à l’objectivisme des illuminés d’Avicenne, comme l’école de Toléde et David de Dinant. Un rôle clé dans ce différend a été joué par la traduction de Scotus de la compilation arabe *Sur la vie des animaux* (*Kitāb al-hayawān*), qui combinait des parties importantes de trois écrits scientifiques d’Aristote en un seul traité (*Historia animalium, De partibus animalium, De generatione animalium*). Scotus a compris la signification clé de cet *Organon* biologique arabe, qui étudie la cognition des animaux. Il l’a relié au premier et au deuxième livre *De anima*. La nouvelle traduction de l’écriture aristotélicienne citée à partir de la langue grecque originale a été préparée par Wilhelm de Moerbeke vers l’an 1260. La modernité ne s’est jamais vraiment intéressée au comportement et à la cognition des animaux réels, ce qui est encore vrai aujourd’hui en biologie déterminée par la génétique moléculaire. La combinaison des trois parties *De anima* en une interprétation cohérente a permis à Scotus de trouver un lien central entre la cosmologie, la logique et la science d’Aristote. La métaphysique était liée à la troisième partie *De anima*, qui explore l’âme humaine et sa cognition. Cette pensée n’était pas propre à l’école tolétane caractérisée par le mysticisme et le néoplatonisme issus de la provenance chrétienne, islamique et juive. Un inévitable conflit des interprétations de *Corpus Aristotelicum* était établi par la double interprétation faite *ad mentem Averrois*. Cet événement s’est déroulé dans deux paradigmes complètement différents de l’aristotélisme et du néoplatonisme. Ce qui est très important, Scotus pourrait connaître l’interprétation authentique du Commentateur (†1198) publiée par ses étudiants et connaisseurs dans l’Espagne islamique. Par conséquent, vers l’an 1220, après l’achèvement de la traduction de Scotus de la *Vie des animaux* (*Kitāb al-hayawān*), Tolède est le lieu où *Lichtung* de l’objectivité occidentale dans sa vérité « biologique » du réalisme et sa non-vérité « mystique » de l’objectivisme avait lieu. Après l'achèvement de certaines de ces traductions, Scotus probablement quitta l’école tolétane avicenniste et s’est rendu dans le sud de l’Italie, où Frédéric II le Sicilien fut le premier intellectuel de l’Occident latin à régner. L’école sicilienne combinait les écrits de l’*Organon*, de *Physique*, de *Kitāb al-hayawān* et *De anima* en une interprétation cohérente. Scotus a créé un nouvel objectif (σκωπός, *ġaraḍ*) de la première science que la falsafa explorait selon la vision du Commentateur, à partir de la métaphysique d’Aristote. L’arrivée de Scotus à Paris en 1230 a confirmé le changement de paradigme dans l’interprétation d’Averroès.

La controverse entre les deux écoles explique également les circonstances particulières concernant la double réception d’Averroès dans l’Occident latin dans les années 1220–30. Ses premiers écrits ont atteint l’Occident latin déjà vers l’an 1220 ; mais les enseignements d’Ibn Rushd n’ont eu aucune influence révolutionnaire dans la version de l’école de Tolède faite dans le contexte de l’avicennisme latin. L’écriture d’Averroès interprétée dans le paradigme du néoplatonisme n’a apporté rien de nouveau dans la métaphysique avicenniste déjà existante qui régissait l’interprétation néoplatonicienne dominante du *Corpus Aristotelicum*. Averroès était considéré comme un simple Commentateur d’Avicenne et d’Alfarabi. Par conséquent, il n’a pas non plus reçu le titre honorifique du « Commentateur », ce qui était naturellement le privilège d’Avicenne. L’école aristotélicienne de Blund a immédiatement reconnu le génie d’Averroès, même dans la version néoplatonicienne déformée, issue de l’école tolétane. Ce fut la raison fondamentale pour laquelle le Michel Scotus, en tant qu’aristotélicien authentique, quitta Tolède, tout comme Porphyre avait quitté l’école néoplatonicienne de Plotin et Averroès s’était séparé des « alexandrins » comme Avicenne et Ibn Badjah. L’œuvre *De anima et de potenciis eius* (environ 1225) oppose l’interprétation du Corpus d’Averroès à la métaphysique d’Avicenne défendue par les écoles porrétanes à Paris (ch. 2.2.1). Scotus a quitté Tolède vers l’an 1220 et il prit un court intermezzo à l’Université de Bologne et peut-être en Irlande au service du pape Honorius III. Son arrivée à la cour sicilienne de Frédéric II vers l’an 1227 a la même signification historique pour l’Occident que l’an 268, lorsque le Porphyre est arrivé dans la ville sicilienne de Marsala (OBJ I, ch. 1.3). Cet événement manifeste dans le mode *a/lètheia* la nature musicale de la métaphysique, qui après la chute de la falsafa a déclenché une autre gigantomachie concernant la substance. L’école sicilienne des traducteurs jouait un rôle clé dans l’émergence de l’Occident intellectuel critique en rejetant les illuminés modernes. Elle a été fondée par Frédéric II le Sicilien, l′empereur éclairé et hérétique officiel. Dans sa cour de Sicile, l’Aristote de falsafa a rencontré la pensée scolastique. Alors à Tolède qui fit Averroès comme un avicenniste, c′était un Aristote néoplatonicien qui rencontra un autre Aristote néoplatonicien. L’arrivée de Scotus à la cour sicilienne de Frédéric II a fait d’Averroès le nouveau Commentateur de l’Occident latin qui a remplacé Avicenne. Cela a conduit à un changement fondamental de la métaphysique, telle qu’elle est comprise par l’herméneutique de l’historicité à la manière de la *paideía* de Heidegger (OBJ I, ch. 1.2). Cet échange pédagogique de la garde en Occident montre *Lichtung* d’*a/lètheia* métaphysique établie par une double interprétation d’Aristote. L’*apaideusía* moderne (*Met*. 1006a6) fait par Avicenne ne prend aucune détermination décisive de la cognition à partir de la réalité de la première substance dans le mode *per prius*. L’intellect solaire de l’école tolétane exposait le monde des formes cosmiques autonomes. La réception fondamentale d’Aristote (*ad mentem Averrois*) interprétée par l’œuvre d’Averroès est intervenue après l’année 1230, lorsque l’école de Blund reprit la pensée de l’école sicilienne. Averroès reçut le titre honorifique du « Commentateur » à la nouvelle Université de Paris. Grâce à la philosophie du Commentateur, la défense de l’unité chrétienne de la personne contre le panthéisme aristotélicien de Dinant trouvait l’aide la plus importante. La modernité, d’autre part, naît d’un aristotélisme univoque basé sur la vérité panthéiste. Par conséquent, après 1230, les premiers modernistes de l’Université de Paris, secrètement dirigés par Érinyes, ont dû créer un simulacre sophistique du Commentateur en suivant le mode maniaque de l’inversion dans le contraire (*Verkehrung ins Gegenteil*).

## 2.2 Commentaires anonymes sur *De anima* (1225–1230)

L’interprétation intégrale de la philosophie d’Aristote présentée dans le paradigme de l’école sicilienne a réfuté le panthéisme de Dinant et a montré l’importance de l’écriture *De anima* pour l’unité de la personne, ce que l’interprétation de CMDA confirmait plus tard. Cet accomplissement interprétatif a protégé la valeur chrétienne de la personne, de la création et de Dieu, et il exerça une influence décisive au cours de la fondation de l’Université de Paris. Instruit Pape Innocent III fit ses études à Paris et il admira la défense de l’aristotélisme authentique contre Dinant, qu’il connaissait personnellement. Le pape a reconnu le mérite de l’école de Blund pour le développement du christianisme en élevant les écoles de Paris au rang d’université et en les retirant de la juridiction de l’évêque parisien. Blund, en tant qu’érudit reconnu, et son école, sous la direction de Michael Scotus, ont fondamentalement contribué à réhabiliter *Corpus Aristotelicum*. Outre Scotus, les deux magisters parisiens Guillaume d’Auxerre et Simon d’Authie ont joué un rôle clé dans l’évaluation des écrits d’Aristote conformément au décret papal (De Vaux 1933, 218). Mais leur travail ne fut pas achevé à cause de la mort de Guillaume d’Auxerre (†1231). Les écrits d’Aristote auraient probablement été autorisés de toute façon. Il y avait une forte influence des tolétans ainsi que de l’école sicilienne qui fit l’appréciation positive d’Averroès en tant qu′un nouveau Commentateur. La réhabilitation d’Aristote, cependant, a été provoquée par l’influence de l’école sicilienne à travers les conférences de Scotus en 1230 et les traductions qu’il a produites. Blund et ses deux élèves importants Robert Grosseteste (†1253) et Guillaume d’Auvergne (†1249) ont sauvé l’enseignement d’Aristote dans la version de l’école sicilienne. Par conséquent, Alvernus comme le recteur de l’École cathédrale de Notre-Dame, devint le recteur de l’Université pontificale après 1223. À cette époque, il a obtenu le diplôme de maîtrise. Grosseteste fonda l’université d’Oxford en même temps (vers 1224) puis, comme Alvernus à Paris, devint évêque à Lincoln en 1235. La juridiction de cet évêché comprenait l’Université d’Oxford. Formellement, l’histoire des fondateurs de l’université et des évêques ressemble ; mais leur carrière intellectuelle était très différente après l’année 1230. L’école de Blund protégeait de manière raisonnée la sagesse spécifique de la philosophie et du christianisme, sans panthéisme métaphysique comme l’a fait le modernisme avicenniste des porrétans à Paris. L’aristotélisme de Blund a combatu la doctrine des *Nominales* sur les espèces universellement singulières données dans les choses elles-mêmes. Il a remplacé cet être du troisième type par l’orientation intentionnelle de la pensée vers la forme reconnue (*res intellecta*), qui est formée par l’abstraction faite de la direction de la composante réceptive et active des sens corporels (*cadens in sensum*). L’âme s’est détournée des formes éternelles considérées par l’intellect actif séparé vers des choses reconnues. Ils sont devenus l’objet intentionnel dans la faculté réceptive de l’intellect et finalement le concept universel dans la faculté synthétique de l’intellect. L’extinction (*épochê*) de l’intellect cosmique chez l’homme transforma la compréhension fondamentale de l’être (*Vor-blickbahn*) dans la métaphysique. Blund élimina l’influence de l’intellect séparé et actif dans le schéma de la cognition. Contrairement aux *Nominales* de provenance néoplatonicienne, la correspondance entre les choses réelles et l’intellect humain reçut un caractère réaliste. Blund et ses étudiants ont reçu de manière critique la traduction de Tolède du corpus d’Averroès immédiatement après son arrivée à Paris et ont ajouté les conclusions du Commentateur à leurs conférences et traités. L’arrivée d′Averroès sicilien dans l’Occident latin dans la version de Scotus a renforcé ces connaisseurs dans l’interprétation correcte du Corpus aristotélicien. Le premier travail de l’école des authentiques disciples d’Averroès doit être compris dans le cadre de la distinction herméneutique de Heidegger entre « ce qui est donné » et « comment est-il historiquement révélé » à ceux qui possèdent la capacité de voir à nouveau. John Blund a préparé le tournant qui a changé le sens de l’être. Il proposa la nouvelle lecture *De anima*, qui séparait l’aristotélisme de l’avicennisme. Le différend sur l’aristotélisme existe dans une nouvelle constellation historique donnée par Blund (*Tractatus de anima*) et l’arrivée des écrits d’Averroès en Occident latin. Cette réception d’Aristote a séparé sa philosophie de l’ontologie néoplatonicienne et de la théologie révélée. De l′autre part, elle prit une influence fondamentale sur l’émergence de l’objectivité. Cet événement fondamental à l’Université de Paris en tant que patron de la sagesse universelle présentée « *ad mentem Averrois* » est entré dans Léthé historiquement donné après la constitution de la modernité qui suivit la condamnation de 1277. Le destin historique de l’Université de Paris s’harmonise avec l’événement originel de l’historicité (*Ereignis*) dans la vérité archaïque qui se fait comme le commencement (*Anfang*). En raison de la gigantomachie concernant la substance, ce genre de vérité est parti dans le royaume de l′Oubli léthargique. Les adeptes de la théorie de la vérité comme correspondance ont perdu cette gigantomachie contre modernistes. Après l’avènement de *via Modernorum*, l’Université de Paris est entrée dans une période du déclin progressif. La dissolution de l’Université en tant qu’institution unifiée coïncide fondamentalement avec la victoire du modernisme et avec la mort de Dieu de *Modernorum* dans l’Occident latin. Dans l’interprétation triadique de l’herméneutique, il est vrai que l’historialité cachée détermine l’historicité de la pensée et cet ensemble caché détermine l’histoire des institutions académiques. Ensuite, il est clair que la fin objective de l’Université de Paris s’est produite dans la période postmoderne des Lumières, lorsque le garant suprême de la métaphysique moderne est décédé. L’université a été dissoute à la suite de la Révolution française en 1793 et a été remplacée par le groupe actuel d’écoles spécialisées dans diverses disciplines. L’Université d’Oxford a connu un sort très différent donné par l’impact historique d’*Oxfordian Fallacy*. Pendant les conférences de Grosseteste au Collège franciscain au cours des années 1230–35, et surtout après son départ pour Lincoln, Oxford est devenu un bastion du modernisme qui, sous la forme d’*Oxfordian Fallacy*, domine le monde académique de manière objectivement victorieuse. Par conséquent, l’institution appelée Collège de la Sainte et Indivise Trinité à l’Université d’Oxford garde une tâche historique et fondamentale. Basé sur l’essence de cette « vérité » donnée de manière archétypale comme fondement, ce premier bastion académique historique du modernisme en Occident latin s’efforce de préserver le caractère unitaire de Dieu de *Modernorum*. Ce personnage est basé sur la défense de la métaphysique objective et du concept de science sur le plan d′« *Oxfordian Fallacy* ». Après la victoire objective de la modernité, pour accomplire efficacement cette importante tâche, l’université fondait des branches académiques associées. En suivant la vérité pythienne, l’effet caché de la vérité en tant qu’*a/lètheia* prouve le déclin de l’Université de Paris qui s’est transformée en facultés autonomes. De même, en suivant la non-vérité pythienne, ce destin explique la prolifération des ramifications objectives de la victorieuse Université d’Oxford. Ses branches économiquement prospères et ses institutions scientifiques ont effectivement introduit la nouvelle *mathesis universalis* dans le monde dominé par l’impérialisme anglo-saxon. Le déclin des mystères dans l’Antiquité tardive et la mort de Dieu moderne dans l’environnement nihiliste des illuminés européens est un événement fondamental pour l’herméneutique archaïque. L’interprétation métaphysique du monde s′est changée de la même manière.

La dispute sur l’interprétation de la métaphysique « *ad mentem Averrois* » constitua à partir de l’an 1230 une double forme de nouvelle métaphysique. Elle se termina par la mort de Dieu moderne, par le déclin de l’Université fondée par des anti-modernistes vaincus, et par la victoire globale de l’université fondée par des modernistes victorieuses. Le double effet de l’historialité fondant la tragicomédie divine passe par la mort de Dieu moderne. Ce tournant doit être interprété à travers les disputes philosophiques des années 1225–35. La vérité musicalement donnée comme *a/lètheia* établit, à l’égard de ces *facta* importantes de la pensée, une double histoire de la métaphysique. Il faut interpréter la manifestation historique de l’objectivité dans sa non/vérité, toutes les deux présentées selon la critique herméneutique de la métaphysique. L’historicité de la métaphysique moderne interprétée comme *alètheia* tâche d’annuler l’effet destructeur du mécanisme protecteur fonctionnant comme l’inversion dans le contraire. L’interprétation objective de l’histoire de la métaphysique est basée sur la vérité en tant que *veritas*. L’herméneutique archaïque cherche avec Socrate *a/lètheia* pythienne. Les Muses apolliniennes protègent et servent à la fois la vérité et l’erreur. L’historicité de l’objectivité représente la vérité et l’erreur dans la forme ante-métaphysique et originale de *tertium ens* (OBJ I, ch. 1.2). L′interprétation musicale de l’émergence de la métaphysique cherche le sens originel de la gigantomachie concernant la substance qui a produit un événement fondateur différent à l’Université de Paris et à l’Université d’Oxford. Michel Scotus a donné des conférences à Paris vers l’an 1230. Après ses cours, Grosseteste a quitté son alma mater et il est arrivé à Oxford. L’historicité de la philosophie (*Geschichte der Philosophie*) et les événements historiques des années 1225–35 qui s’y rapportent, ils représentent *Lichtung* originale d’*a/lètheia* à la manière pythienne. L’événement fondateur métaphysique (*Beginn*) de la modernité traversait de multiples histoires de réception concernant l’œuvre d’Aristote et de ses interprètes à Paris et à Oxford. L’histoire des effets liés à ce double commencement a établi l’histoire différente des deux universités jusqu’à la condamnation finale des aristotéliciens classiques en 1277, lorsque la modernité s’est officiellement affirmée à l’Université de Paris. Le résultat d’aujourd’hui de cette controverse cachée entre Paris et Oxford est couronné par la tragédie mondiale du nihilisme métaphysique et par la naissance de l′époque nommée « anthropocène ».

### 2.2.1 Fondation du premier averroïsme (*De anima et de potenciis eius*)

Le traité *De anima et de potentiis eius* a été rédigé vers 1225. Il montre les circonstances particulières quand l’interprétation *De anima* provenant de l′école de Blund a été influencée par l’arrivée de la philosophie d’Averroès issue de l’école de Tolède. René-Antoine Gauthier a magistralement évalué l’importance de ce traité pour le premier averroïsme dans l’édition critique de cet écrit, en lien avec le traité similaire *De potenciis animae et obiectis* (ca. 1230). Les aristotéliciens dans la lignée de Boèce et d’Abélard sont devenus les premiers averroïstes immédiatement après l’arrivée du corpus d’Averroès provenant de l’école de Tolède, car ils ont correctement interprété sa métaphysique contre l’enseignement d’Avicenne. Robert Grosseteste, l’auteur présumé de cet écrit, défend la position réaliste d’Abélard et des logiciens dans la tradition de *Tractatus Anagnini*. Ce n’est pas un hasard si la première citation directe d’Averroès dans l’Occident latin était dirigée contre la nature de l’homme forgée dans les écoles de *Nominales* et contre l’école néoplatonicienne des tolétans. Citons l’élément clé de la première réception positive d’Averroès dans l’Occident latin, qui défend l’unité hylémorphique de la personne humaine contre les modernistes de l’époque.

« Toletanus comme traducteur [Dominicus Gundissalinus], cependant, interprétait les deux façons d’être donnés dans la définition de l’âme de la manière suivante “L’âme est le premier acte du corps physiquement et biologiquement donné et elle possède la capacité de vie (*potencia uitam habentis*).” Mais comme j′entend le terme “organisme” (*dico organici*), les éléments physiques qui ne sont pas biologiques, tel que les éléments cosmiques et les éléments naturels (*elementa et elementata*) sont exclus. Alors, le sang et le sperme sont exclus par cette différence (*excluduntur per hanc differenciam*). De plus, il [Toletanus] considère les corps d’animaux morts comme un organisme. Pour séparer les organismes [du cadavre], il a ajouté à la définition un autre terme “ayant de la vitalité” (*potentia vitam habentis*), qui doivent être compris de la manière susmentionnée. » [[114]](#footnote-114)

Le traité anonyme prend littéralement la définition de l’âme de Blund (*anima est primus actus corporis fisici organici potencia vitam habentis*, p. 29.43–44). L’auteur anonyme donne un nouveau sens à cette définition en rejetant explicitement l’interprétation avicenniste de l’école de Tolède. Sa définition ne se rapporte pas à la première substance vivante en tant qu’organisme ; il suit la définition formelle de l’organisme comme hypostase, qui inclut habituellement la vie comme puissance (*potencia vitam habentis*). L’auteur défend d’abord le terme « organisme » sur le mode existentiel (*sic se habet re, non dictione*), qui ne peut pas être déduit de manière porrétane de l’essence de l’âme donnée en permanence, sur le mode de l’habitus (*habens*). La définition existentiellement conçue de l’âme est donnée selon l’école de Blund et non selon l’école tolétane d’Avicenne. L’école de Blund a reçu l’écriture d’Averroès dans le paradigme de l’interprétation aristotélicienne, qui a été pour la première fois historiquement présentée « *ad mentem Averrois* », qui est énoncée en conclusion (*hoc dictum est secundum expositionem Aueroist*). Contre qui cette conclusion est-elle dirigée ? Ceci est démontré par la suite de la citation critiquant l’école de Tolède.[[115]](#footnote-115) De l’école de Tolède sont venues les premières traductions d’Averroès, mais malheureusement conçues dans l’esprit de l’avicennisme néoplatonicien. L’auteur défend la prédication hyparchique de la personne et de l’âme selon l’interprétation catégorielle d’Abélard, lorsque l’exposition de l’être est précisément déterminée comme une exposition du sens venant de la réalité (*secundum prius et posterius et re et dictione*). L’auteur anonyme n’est pas d’accord avec la définition moderne de l’organisme comme une collection porrétane de différentes hypostases, qui est animée en recevant une puissance ajoutée de l’extérieur, comme est le cas « pour être potentiel d′un organisme vivant » (*potencia vitam habentis*). L’existence est devenue une essence porrétane universellement prédite sous la forme de l’habitus hypostasié. L’école de Boèce, Abélard et Blund ne peut pas accepter une telle définition. Si l’animal ou l’être humain est vivant, la première substance réelle n’est pas divisée dans le cadre de l’Arbor Porphyriana en hypostases et substances du troisième type. Une telle erreur est commise selon les écoles de *Nominales*, car elles forment *ex nihilo* l’entéléchie de la substance première vivante et hylémorphique. Ce qui n’appartient pas à l’unité organique qui se trouve à l’extérieur du corps vivant, comme, par exemple le sang et le sperme. Les deux citations montrent exactement l’erreur de l’interprétation avicenniste de Gundissalinus qui mélangeait la définition existentielle et universelle de l’âme dans le schéma univoque. La différence clé porte sur la définition antécédente de l’âme (*actus primus corporis phisici organici*) que l’anonyme présente dans le paradigme existentiel concernant l’interprétation *De anima* de Blund. Cette définition est directement liée à la conception de l’organisme vivant selon le Commentateur. L’école de Tolède a conservé une définition avicenniste de l’âme, c’est-à-dire que l’homme est une sorte de cadavre spécifique. L’âme éternelle et immatérielle possède une vie physique réelle comme sa puissance et forme un habitus hypostasié et donc permanent de cette puissance. Dans la dispute avec les porrétans et les *Nominales*, l’auteur anonyme ne fait pas du tout appel à la tradition aristotélicienne précédente, mais au concept de cognition d’Averroès. À la suite de son maître Alfarabi, Averroès affirme le sens hyparchique de la prédication, qui est effectivement lié à la première substance réelle dans le contexte d’une imposition véridique et univoque. De plus, il a montré comment ce type de prédication se rapporte à la vraie nature de la cognition selon *De anima*. La suite de la citation montre que vers l’an 1225 était déjà établie l’école du premier averroïsme, qui saisissait en profondeur l’argumentation de CMDA.

« Mais pour nous, le sens selon Averroès est beaucoup plus avantageux. Le corps du mort n’est pas vivant, car ses parties ne sont plus des organes corporels : l’œil du mort n’est plus un œil. » [[116]](#footnote-116)

L’auteur critique la position des Nominales parce que leur définition de l’homme n’émerge pas de l’être réel existant. Ce qui est mort, ce n’est pas une substance vivante. Les anonymes, avec l’aide d’Averroès, ont montré l’absurdité des débats logiques tels que « Ce cadavre est un homme mort » (*homo est homo mortuus*), afin, avec Blund et Alvernus, d’accélérer le déclin des écoles logiques porrétanes à Paris. La dispute sur les sophismes concernant « *dead man walking* » part de la polémique d’Abélard avec les porrétans et elle concerne le statut de la prédication hypothétique (*opinabile*). L’écriture *Dialectique* d’Abélard présente un argument similaire dans la thèse « Ce cadavre est un homme mort » (*hoc cadaver est homo mortuus*, ch. 1.3). Nous avons montré que Abélard utilisait l’imposition et la supposition selon l’écriture *Catégories* (OBJ I, ch. 1.3). La notion « l′homme mort » représente un non-sens métaphysique pour Abélard (*oppositio est in adiecto*). Les gens sont des êtres vivants *ipso facto* et existent exclusivement en tant que première substance réelle. Cette substance hylémorphique unique détermine l’existence donnée ici et maintenant et la séquence temporelle du passé et du futur passant le mode de la prédication syncatégorématique, lorsque ces états de la première substance ne sont pas présents.[[117]](#footnote-117) Aristotélicien Abélard critique les déclarations d’existence des logiciens modernes pour l’utilisation univoque de la supposition, qui a été explicitement introduite par Gilbert de La Porrée à travers la subsistance hypostasiée (*aliquid, id est subsistens*, ch. 1.4). Dans le contexte des *Nominales*, les dialecticiens n’ont aucun problème avec la prédication univoque du type « cette personne », qui sont liées à « ce corps » selon le mode de notions hypostasiées et d’existence définie de cette manière (*secundum quid*). Les porrétans ajoutent toute hypostase au sujet « *homo* » au moyen d’une apposition logique univoque, y compris le prédicat « *mortuus* ». De plus, il est vrai que la prédication généralement conçue (*secundum simpliciter*) inclut déjà toute la détermination de l’individu basée sur la division de l’être du troisième type selon l’Arbre de Porphyre. L’apposition univoque des porrétans était déjà rejetée par la logique susmentionnée des écoles anagnines. Ils ont proposé la prédication sur le mort clairement dans la ligne d’Abélard qui exclut la détermination d’un être humain pour le cadavre et vice versa.[[118]](#footnote-118) L’écriture *Tractatus Anagnini* confirme la vérité universelle de l’adage « Le cadavre n’est pas un homme » (*est universalis negativa et vera*). Ainsi, la conversion universelle de ce dicton est également vraie, car aucun être humain vivant n’est un cadavre. Il n’y a pas d’imposition de sens univoque « *homo* » à transposer du cadavre à l’homme vivant. L’apposition logique des prédicats diffère fondamentalement de la prédication catégorique qui suit l’imposition du sens de la direction de la première substance. L’apposition commence au niveau de l’abstraction logique et donc elle ne fait qu’homonymie au niveau du sens métaphysique. Le cadavre ne peut pas représenter l’homme sur le mode de la supposition univoque métaphysiquement conçue, mais seulement sur le mode de l’équivoque logique placée en dehors de la réalité. Le traité rejette l’humanisme moderne comme « *dead man walking* » qui défendait les porrétans parisiens dans les écoles de *Logica Modernorum*. La défense de la personne s’inscrit dans le cadre de la théorie de la vérité comme correspondance selon l’interprétation *De anima* de Blund, à laquelle l’auteur anonyme ajouta à juste titre le concept de la métaphysique et de la connaissance selon Averroès. L’imposition du sens métaphysique vient de la réalité de la première substance hyparchique, qui détermine la prédication à travers le datif métaphysique. L’acceptation presque naturelle du corpus d’Averroès dans l’argumentation déjà accomplie de l’école de Blund peut être prouvée par l’insertion instantanée de l’écriture CMDA dans les interprétations *De anima* proposées par les maîtres parisiens de l’école de Blund. La défense du corps conçu organiquement allait de pair avec la théorie correcte de la cognition. Le premier averroïsme a rejeté la théorie des espèces subsistantes donnée à la fois dans la réalité et dans le processus de *denudatio* avicenniste. L’école de Blund défend l’abstraction et le schéma de la cognition selon Averroès. Son interprétation de la cognition et de la métaphysique liée à la ligne aristotélicienne du Second Maître, ce qui manquait dans l’enseignement des tolétans. La pleine compréhension de l’unité de la personne et de la cognition parvint aux premiers averroïstes à Paris après la réception de l’école sicilienne dans la version de Scotus vers 1230. À cette date Averroès reçut le titre « le Commentateur ».

L’abstraction définie selon le CMDA a changé en principe le statut univoque d’être du troisième type défendu dans les écoles de *Nominales*. Dans la correspondance formelle des sens et de l’esprit selon l’école de Blund, le terme « *species* » a pris un nouveau sens selon la nouvelle interprétation *De anima* (ch. 2.1.2). La question de savoir si le cadavre est un être humain ou non, il se réfère essentiellement au statut néoplatonicien ou aristotélicien de l’espèce. Soit l’espèce en tant qu’abstraction se rapporte à l’être humain vivant ; soit, elle est fondée sur l’apposition sous forme d’essence. Elle est donnée en mode « *semel—semper* » selon les porrétans et Avicenne. L’école de Blund soutient que l’objet de la cognition est d’abord destiné passivement à partir de la chose en réalité qui est connue par les sens corporels. Le processus de cognition commence dans la faculté réceptive de l’intellect et les espèces reçues sont abstraites activement dans la faculté synthétique de l’intellect. Lors de son séjour à Paris vers l’an 1225, Grosseteste prit la même position, en défendant la primauté des choses réelles.[[119]](#footnote-119) Une chose réelle garde sa propre causalité effective, et la potentialité donnée dans un concept déterminé par supposition provient de l’imposition. Ce type de potentialité sépare le concept du cadavre du concept de la personne (*non est possibile rem illam esse*). L’imposition du sens se fait sur la base des facultés physiques ou biologiques, qui sont liées à la première substance réelle ou au corps vivant. La lecture du corpus d’Averroès a consolidé la position de l’école de Blund et lui a fourni de nouveaux arguments en faveur de l’unité de la personne en tant que première substance indivisible établie par Boèce. Néanmoins, des doutes fondamentaux subsistaient parmi les enseignants de l′Université de Paris concernant l’interprétation tolétane d’Averroès influencée par l’avicennisme. L’école critique de Blund a rejeté sans compromis l’interprétation averroïste d’Averroès au tout début ; par conséquent, cette école n’est pas moderne. La première citation historiquement connue du Commentateur se réfère à la polémique contre les écoles nominalistes et logiques de *Modernorum*. Grosseteste utilisa le *Corpus Aristotelicum* disponible du Commentateur contre l’école des avicennistes de Tolède. Présentant la définition du corps comme l’imposition de sens à partir de la première substance, l’école de Blund affirme que la collecte d’hypostases potentielles et universelles ne peut définir l’être humain. Grosseteste adoptait la même position dans son deuxième commentaire sur *De anima*.[[120]](#footnote-120) La citation attire l’attention des tolétans et des porrétans sur le fait que, selon le syllogisme scientifique de la *Seconde Analytique*, la causalité réelle de l’âme doit être donnée comme un membre médian (*medium*) du syllogisme déductif pour la définition scientifique de l’âme. Cette causalité effective est sensuellement donnée dans le corps comme première substance (*sensibile sit medium*). La position médiane ne peut pas être prise par des notions logiques, mais exclusivement par la cognition sensuelle de la chose réelle, qui, dans le processus d’abstraction et d’intentionnalité, crée la forme connue à l’esprit. Le caractère clé a l’utilisation du verbe « *secare* » pour la détermination secondaire et simplement abstraite de l’âme, qui est dirigée contre l’interprétation néoplatonicienne de *De anima* (*secantur sensus et scientie in res*; OBJ III, ch. 6.1). Le rôle de médium est donné dans le Traité anonyme au diaphanum bien compris d’après le modèle d’Averroès (*in diaphono, id est in transparenti*), dans lequel la couleur, contrairement à la lumière, est contenue de manière purement formelle (*color est formaliter*; ibid, p. 37.225–26). Sans diaphanum, il n’y a pas d’intentionnalité ou de théorie de la vérité comme correspondance que l’école de Blund défendait contre Avicenne. L’interprétation d’Averroès, venue de Tolède, omit la fonction médiatrice du diaphanum, qui était présente dans l’original de *De anima* ainsi que dans le commentaire d’Alfarabi sur *De anima* (OBJ I, ch. 2.1.1). Grosseteste prend la même position lors de ses études parisiennes à l’école de Blund. Par conséquent, il est en désaccord avec l’argumentation d’Avicenne sur ce point fondamental et défend le diaphanum comme élément clé pour faire la transmission de la lumière. Les traités cosmologiques de Grosseteste définissent les différents rôles du diaphanum physique dans la transmission de la lumière à travers les éléments cosmiques, qui diffèrent des premières substances cosmiques en raison de la médiation de la lumière.[[121]](#footnote-121) Le diaphanum assure la médiation de l’intellect dans le traité de Grosseteste sur *De anima*. Il est associé à la médiation intentionnelle des sens corporels en mode cognitif (*medium ordinans*), par opposition au diaphanum physique donné en mode participatif (*medium participans*).[[122]](#footnote-122) Il y a une double division du diaphanum en un *perspicuum* physique donné dans l’espace et des espèces intentionnelles dans l’âme. La position médiane de l’espèce n’est pas donnée dans le schéma de *tertium ens*, mais à l’aide de la médiation faite par diaphanum comme dans CMDA (OBJ I, ch. 2.4.4). La même disposition est affirmée dans le traité *De anima et de potenciis eius*. Le traité refute les mêmes opposants, c’est-à-dire porrétans et toletans de la provenance avicenniste. Leur schéma de reconnaissance se rapporte à l’exposition du sens provenant de l′*intellectus agens* séparé et il suit le mode d’abstraction comme *denudatio*. Le concept de diaphanum d’Averroès permet un traitement des espèces sensuelles au sein de l’abstraction immatérielle et formellement divisée assurée par l’intellect passif et actif. En raison de la connexion de la double intentionnalité et de la réceptivité, la direction de la cognition part de la réalité et se rapporte à l’être actualisé de la chose reconnue. L’exposition du sens vient de l’avant, de la direction de l’objet extérieur à travers le diaphanum physique vers les sens et l’activité mentale. La connaissance part de la cognition sensuelle et arrive à la cognition intellectuelle due à la médiation dans l’âme (*in spiritu*).[[123]](#footnote-123) Les deux types d’intentionnalité se lient comme à l’école de Blund, voici le chapitre précédent. L’importance de la double médiation se déroule dans la séquence « *obiectum, medium organum, spiritus*». Il suit le contexte de l’abstraction aristotélicienne comme *proportio* qui synthétise la forme cognitive des sens à l’intellect. La correspondance des choses et de l’intellect est en outre soutenue par le changement de causalité agissant dans le processus de cognition. Les nominalistes et les avicennistes utilisent la causalité finale conçue de manière efficace (ch. 1.5). La cognition surgit par l’exposition de la direction de l’intellect actif séparé, qui fonde les formes subsistantes de cognition dans l’intellect par la causalité externe. Le Traité, d’autre part, en défendant la notion de diaphanum d’Averroès, introduit une causalité formelle qui relie les processus autrement incommensurables de la cognition sensorielle et intellectuelle (*intellectus intelligit species in fantasmatibus*; ibid, p. 33.144). En introduisant la causalité formelle, il existe une correspondance réelle entre la chose et l’intellect en tant que forme connue de la chose. Ce procédé abolit tertium ens néoplatonique qui était mis sous forme de mélange univoque de première et deuxième substances ou de leurs qualités hypostasiées. L’écriture considère l’espèce intentionnellement donnée comme l’élément central de la médiation de la cognition et rejette l’espèce comme la quasi-substance métaphysique des choses définies nominalement. L’être humain existant est principalement reconnu non pas par la définition nominale, mais dans le processus de correspondance formelle de l’intellect avec la personne réelle. L’imposition du sens est intentionnelle et donnée par le processus d’abstraction de la direction de la personne réelle. Par conséquent, le cadavre n’est pas un être humain. Le rejet de l’avicennisme concerne le caractère de l’espèce qui est lié à *intellectus agens* séparé ; la nouvelle métaphysique suit la connaissance du monde réel.

En rejetant l’interprétation de *De anima* selon Avicenne, il est arrivé à la différence fondamentale entre l’école du premier averroïsme et les écoles de *Nominales* à Paris à cette époque. Elles étaient déjà en déclin dans les années 1220–25. L’auteur issu de l’école de Blund sait bien que la métaphysique d’Avicenne et d’Averroès est incompatible, car elles ne reconnaissent pas la réalité de la même manière. Si quelqu’un prétend que le cadavre est un être humain dans l’ordre de l’apposition univoque des hypostases et des déterminations habituelles, il ne reconnaît pas le monde réel des substances premières qui est donné par l’imposition et par la vérité comme correspondance entre l’intellect et les choses réelles. La médiation entre les sens et l’intellect dans le contexte de *proportio* devient un élément clé, tout comme dans l’écriture CMDA. Le Traité désigne précisément l’imagination comme le réservoir des intentions sensuelles (*thesaurus intentionum*; ibid, p. 47.384) plutôt que d’espèces intelligibles, car celles-ci ne surgissent qu’à l’étage suivant de l’abstraction donnée uniquement dans l’intellect. Les savants avicennistes issus de l’augustinisme, d’autre part, ont fait de la mémoire un *locus specierum* immatériel selon *memoria* mystique d’Augustin. L’auteur est un aristotélicien avec une excellente connaissance des écrits scientifiques du Corpus, puisqu’il connaît le concept de mémoire sensorielle aristotélicienne comme réminiscence (*reminiscentia*). L’intellect matériel est, naturellement, la composante immatérielle de l’âme, mais clairement séparée du processus d’abstraction intellectuelle. La transition vers le nouveau concept de cognition est illustrée dans la citation suivante qui inclut le travail des deux intellects et reproduit le traité de Blund sur la question de l’intentionnalité et de l’abstraction. L’auteur établit une forme intelligible du diaphanum comme *potentia media*.

« Cette faculté médiatrice (*potentia media*) opère entre la faculté sensuelle et l’intellect immatériel. La faculté des sens est donnée à l’égard des fantasmes, l’intellect immatériel est donné à l’égard des espèces. L’intellect matériel entend (*considerat*) les espèces dans les fantasmes de telle manière qu’il reconnaît (*apprehendit*) les espèces avec leurs accidents [sensuels] et distingue entre espèces et accidents, mais pas encore par abstraction. L’intellect matériel prépare ainsi l’espèce matériellement à l’intellect immatériel (*sic prepare materialiter species intellectui separabili*). » [[124]](#footnote-124)

La composante réceptive de l’intellect détient des intentions immatérielles qui viennent de la direction des intentions sensuelles (*intellectus materialis considerat species in fantasmatibus … non tamen abstrahens*). Dans l’intellect formel et donc synthétisant, la réception ne passe plus par la médiation sensuelle ; le processus de connaissance passe par l’abstraction intellectuelle. L’intellect matériel, en tant qu’acte de pure intentionnalité immatérielle, ne peut pas effectuer d’abstraction ; seule la composante active de l’intellect peut le faire. La citation sépare la perception des propriétés réelles reconnues par les sens corporels et la réception intentionnelle des formes reconnues de l’intellect matériel, où les espèces sensuelles deviennent les formes immatérielles reconnues. La médiation se déroule entre deux types d’objets intentionnels (*circa fantasmata … circa species*). La position centrale de *potentia media* forme la connexion avec le processus d’abstraction sensuelle que Blund fait à partir des propriétés provenant de la chose réelle (*ita quod apprehendit species cum accidentibus*). L’auteur anonyme connaît la différence entre la première et la deuxième substance selon *Catégories* et distingue exactement selon *De anima* les différents modes de cognition et la signification qui en résulte. L’intellect matériel entend (*considerat*) les espèces sensuelles données dans les fantasmes et il reconnaît (*apprehendit*) les formes universelles à travers les espèces sensuelles. Grâce à l’intentionnalité de l’intellect matériel, la réception a lieu dans l’acte individuel d’abstraction. Leur résultat consiste en une forme universellement reconnue (*intellectum*) qui est élaborée dans l’acte individuel de cognition (*intellectio*). L’intentionnalité de l’intellect matériel est dirigée vers la puissance sensuelle (*potentiam sensibilem*). L’intellect matériel prend les espèces sensuelles d’une manière immatérielle. Les espèces sensibles individuelles existent dans l’imagination, et l’intellect matériel les entend formellement, c’est-à-dire dans le cadre de la signification liée à la prédication catégorique de la seconde substance (*distinguens inter speciem et accidencia*). Ces intentions intelligibles sont liées aux propriétés réelles de la première substance par similitude formelle entre la première et la deuxième substance. La cognition humaine est un accident par rapport à la première substance réelle, car elle crée dans les facultés intellectuelles de l’âme une correspondance formelle de la cognition et de la chose réelle. En suivant le datif métaphysique, l’auteur a brillamment distingué entre la chose réelle séparée et les trois actes de cognition : l’émergence des espèces sensuelles dans l’imagination (*species sensibilis*) ; l’intention formelle et immatérielle de ces espèces par l’intellect matériel (*species intelligibilis*) ; la synthèse de cette forme accidentelle reçue dans le processus actif d’abstraction (*intellectus formalis*). Ce n’est que dans la dernière phase de la cognition qu’un concept universel apparaît dans l’intellect actif (*intellectus agens*). La même défense de *potentia media* définie selon Averroès se dirige contre l’interprétation porrétane de ce terme. Cette argumentation est présente dans le commentaire de Grosseteste sur *De anima* qui est dirigé contre les porrétans à Oxford.[[125]](#footnote-125) La citation rejetait la définition tolétane de l’âme en tant que substance donnée par l’exposition par-derrière, de la direction d’*intellectus agens* séparé. Sous le mode de *potentia media*, les porrétans entendent la cognition sensuelle comme étant du troisième type et changent l’espèce en une hypostase de la sensualité (*mediante sensibili*). Le sensible hypostasié est plus tard donné comme *scibile* de Rufus (ch. 3.1.3). Dans le néoplatonisme et Avicenne, ce *scibile* représente une corporéité qui est placée en dehors du corps réel ; dans la philosophie postmoderne de Locke, il fait des qualités primaires (OBJ I, ch. 2.4.4). Cet être du troisième type passe par la dénudation avicenniste. Il en résulte une reconnaissance analogue basée sur les espèces permanentes de porrétans qui contourne les espèces sensibles réelles (*mediante sensu est ratio in homine*). En tant que représentant du premier averroïsme de l’école de Blund, Grosseteste soutient que les sens corporels en eux-mêmes ne peuvent pas transmettre la cognition immatérielle (sensuelle, intelligible) dans l’âme, car cela ne se fait que par le double diaphanum (*nec est eius imago in sensu vel in imaginatione*, ch. 2.1.2). La destruction du lien médian du syllogisme fait selon la causalité réelle détruit également la signification universelle qui est donnée dans la manière spécifique de la cognition humaine, différente de la chose réelle et de l’imagination animale. Selon l’interprétation aristotélicienne *De anima*, le sens universel n’a aucune possibilité d’exister (*destructio medio et destruitur idem*), car la cognition est donnée par l’actualisation de l’intellect provenant de la chose réelle.

Au cours de séjour à Paris, Grosseteste défendait la preuve scientifique selon *Seconde Analytique* et *Catégories* (*destructio primis, modus tollens* ; OBJ I, ch. 1.3). Suivant le modèle de Blund, l’écriture anonyme sur l’âme séparait de la même manière les facultés intellectuelles passives et actives de l’âme les unes des autres. La composante réceptive (*intellectus in potentia*) est fondamentalement différente de la composante synthétisante (*intellectus formalis*). L’intention donnée par *intellectus materialis* permet une véritable correspondance de la cognition immatérielle et de la chose matérielle. Les deux actes de cognition fonctionnent comme une médiation des sens vers l’intellect ; mais chaque acte (*intentio, abstractio*) a une forme différente d’implication de l’intellect dans cette activité : soit réceptive, soit synthétisante (*apprehendit, considerat*). La puissance réceptive est donnée comme *intellectus in potentia* et son appréhension active (*apprehendit*) procède comme un acte d’intentionnalité. Son actualité est donnée par les espèces sensibles reçues, qui sont médiatisées en tant qu’espèces intelligibles par le nouveau diaphanum (*intellectus possibilis*). Ce transfert d’espèces sensibles puis intelligibles assure l’acte final de la cognition, la synthèse active. Elle est accomplie par *intellectus formalis* qui abstrait le concept résultant par l’acte de réflexion (*considerat*). L’intellect matériel comme *potentia media* est séparé de la capacité réceptive des sens. La réceptivité est donnée au niveau des fantasmes sensoriels (*potencia enim sensibilis est circa fantasmata*). Cependant, l’intellect matériel entend déjà les espèces sensibles selon le mode intelligible de la réception immatérielle (*considerat species in fantasmatibus*). Il s’agit d’une compréhension précise de l’argument clé de la CMDA. Ce *intellectus materialis* transformé de Thémistius garde l’individualité de la cognition dans l’intellect réceptif immatériel. Mais l’essence de ce diaphanum intelligible est donnée comme réceptivité pure selon la définition d’Alexandre d’*intellectus possibilis*. L’intellect matériel assure la transition de la réceptivité sensuelle à l’immatérielle, c’est-à-dire à la faculté purement intelligible de l’âme. Les deux types de réception intelligible des formes accidentelles (*intellectus materialis, in potentia*) sont les mêmes sur le plan formel, car ils sont immatériels et pleinement potentiels comme diaphanum. Ils constituent donc une médiation intellectuelle de la connaissance dans l′âme. La différence entre l’intellect matériel et possible ne réside que dans la direction de vision. Il s’agit de la direction par laquelle nous définissons l’activité d’intellect. Voyons le double rôle du diaphanum selon le CMDA vis-à-vis du rayon du soleil et de la surface colorée (OBJ I, ch. 2.4.4). En ce qui concerne les espèces sensuelles données dans l’imagination, ils sont reçus par l′intellect matériel. Il reçoit universellement les espèces sensuelles comme une puissance passive, donnée comme *materia prima* pour la capacité intellectuelle de l’âme (*apprehendit*). Mais il entend (*considerat*) ces formes sensuelles individuelles comme *species intelligibilis* pour les former comme seconde substance universelle. L′intellect en potence est une puissance réceptive immatérielle de l’âme. La notion d’*anima intellectiva* ainsi définie est la seule forme immatérielle du corps actuel.

L’intellect matériel occupe la position médiane parce qu’il travaille les intentions sensuelles sur le plan de l’abstraction immatérielle. Les *species intelligibilis* sont prêts pour l’acte final de reconnaissance qui est la synthèse active du concept. La réceptivité de l’âme (*potentia media*) est donnée entre la faculté sensuelle et l’intellect immatériel. Par conséquent, *intellectus materialis* fonctionne comme un diaphanum dans le premier averroïsme. Il a un statut complètement différent de l’intellect matériel des avicennistes et des alexandrins modernes. La modernité vit dans la caverne platonicienne gérée par les Furies objectivement illuminées. Elle est aveuglée par l’intellect solaire mythologique ; par conséquent, elle n′a pas besoin du diaphanum. Dans le premier averroïsme, l’intellect matériel de l’homme est responsable de la création de l’intentionnalité donnée intellectuellement. Par conséquent, ce diaphanum représente une puissance mentale immatérielle, qui est séparée des sens sur le mode « *inmixtus* ». Le postmodernisme actuel détient *intellectus materialis* donné comme matière sensuelle du troisième type, qui correspond à l’intellect hylique d’Alexandre et de Thémistius. Dans le second cas, *intellectus materialis* forme un *intellectus possibilis* d’Alexandre complètement séparé selon le modèle de l’interprétation averroïste d’Averroès. Ce *intellectus materialis* hypostasié d’Alexandre et de Thémistius ne fonctionne pas comme un diaphanum pour les modernistes, mais comme une quasi-matière intellectuelle. Elle fait la réception des formes purement intelligibles données par l’intellect solaire néoplatonicien. Le premier averroïsme a bien compris qu’aucune forme intelligible hypostasiée ne peut être envoyée dans l’intellect réceptif, comme le pense la modernité. L’intellect produit la connaissance au sein des facultés mentales et synthétise la connaissance réelle provenant des sens corporels. David de Dinant a introduit pour la première fois l’intellect matériel des modernistes comme une hypostase cosmique sous la forme de matière universelle du troisième type (ch. 2.1.3). L’abolition du diaphanum ou sa transformation en corpuscules matériels, comme dans le cas de Dinant et Descartes, conduisit à l’émergence du second averroïsme. Dans le modernisme et postmodernisme, un dualisme insurmontable était né, entre la cognition sensuelle et intellectuelle. Le Traité anonyme, au contraire, définit le diaphanum intellectuel comme *intellectus possibilis* par rapport à l’intellect formel synthétique et comme *intellectus materialis* par rapport à l’imagination. Maintenant, la perspective sur l’intellect réceptif est donnée par l′exposition du sens venant par-derrière, puisque son contenu intentionnel est exposé par la composante qui fait une formation active de l’âme. La composante réceptive et immatérielle de l’âme, sous la forme d’*intellectus possibilis*, médiatise l’intention immatérielle dans la partie active d’*intellectus formalis*. Les deux manifestations de l’unique et même intellect passif sont pleinement potentielles, car l’âme doit tout reconnaître. La position de la composante réceptive de l’âme (*intellectus materialis—in potentia*) a une signification centrale dans les débats ultérieurs du premier et du second averroïsme. Le premier averroïsme, inspiré de CMDA, met l’accent sur la similitude entre l’intellect matériel et les sens. Cette similitude est donnée par l’intention formelle et la faculté cognitive immatérielle. L’intellect est défini comme *separabilis* et *inmixtus*. La cognition fonctionne dans le mode *obiective* par rapport au corps, car elle fait un objet cognitif et immatériel. Les deux propriétés sont rejointes par le concept de diaphanum, qui médiatise l’exposition aux rayons du soleil et aux couleurs détectées. L’intellect réceptif n’est plus sensuel et matériel, mais d’une manière similaire (*similiter*) purement réceptive comme une sorte de matière. C’est précisément ce point de vue qui est défendu dans la citation de Blund dans les chapitres précédents et, naturellement, dans CMDA également. Grâce à la réception d’Averroès, l’espèce se connecte sensuellement dans l’imagination avec le nouveau type de capacité cognitive (*potentia media*) à travers la deuxième intention, c’est-à-dire en tant qu’*intellectus possibilis* d’Averroès. Rappelons que cet intellect réceptif a été identifié avec la notion d’Aristote *tabula rasa*, qui est nécessaire à la reconnaissance adéquate de la matière, tout comme ce fut le cas avec Blund et dans CMDA. La citation suivante montre à quel point il suffisait très peu pour qu’*intellectus in potentia* de Blund se transforme en *intellectus possibilis* d’Averroès.

« L’intellect possible est avant tout la puissance de l’âme, dans laquelle il n’y a rien d’actuel. Un exemple peut être un tableau blanc sur lequel il n’y a pas d’image. Ainsi, il n’est pas déterminé à être une telle ou une autre chose, car il garde la puissance de devenir tout ce qui est possible. » [[126]](#footnote-126)

L’intellect purement réceptif, en tant que composant de l’âme immatérielle, est séparé à la fois de la composante sensuelle matérielle et de la composante immatérielle active ; par conséquent, il forme une puissance pure de l’âme ((*intellectus possibili eum ipse sit potencia anime et nichil actu*). Dans la lignée du CMDA et du traité de Blund, l’auteur élabora la thèse fondamentale, selon laquelle l’âme doit en quelque sorte être tout (*quodammodo omnia* ; OBJ I, ch. 2.3.2). Par conséquent, l’acte d’intentionnalité donné non matériellement doit être pleinement réceptif et uniquement en puissance. Par l’acte de la réception intentionnelle de l’espèce sensuelle, un nouveau type d’espèce, désormais purement intelligible, est créé dans le processus de l’intentionnalité. L’intention des formes cognitives dans *intellectus possibilis* et l’abstraction synthétique de ces formes dans *intellectus formalis* sont données d’abord par l’effet de la chose réelle sur les sens, puis sur l’intellect dans le cadre de la capacité passive et active de l’âme humaine. L’intentionnalité reçoit d’abord la forme reconnue sensuellement de la chose réelle, puis la forme universellement reconnue. Le statut différent de la forme reconnue par l’homme ou par l’animal est donné par le fait, qu’elle soit synthétisée dans les milieux potentiels de l’animal, ou celle de l’être humain. Ainsi, le concept de vérité en tant que similitude de l’intellect et de la chose apparaît sur le plan animal ou humain. En suivant la falsafa, le premier averroïsme a créé un autre modèle du monde reconnu conjointement pour tous les êtres vivants qui ont la capacité de reconnaître par leur propre intentionnalité. En même temps, il séparait clairement la capacité humaine immatérielle de cognition du domaine animal. L’auteur anonyme montre la transformation du terminus « *intellectus in potentia* » de Blund en terminus « *intellectus possibilis* » qui se trouve dans CMDA.

L’herméneutique a trouvé une trace importante de la première réception de la CMDA dans l’école aristotélicienne de Blund, qui avait été constituée par la lecture *De anima* et son commentaire écrit par Alfarabi. Cette lecture précède l’arrivée de l’école sicilienne, mais elle diffère déjà en principe de la réception de l’écriture d’Averroès faite à l’école de Tolède. Le traité procède de la même manière que Blund dans la critique des modernistes logiques et des avicennistes et apporte les conclusions de ses écrits pour faire face à la nouvelle situation créée par la réception d’Averroès. L’écriture de Grosseteste *De anima* suivait la même ligne d’arguments contre l’école néoplatonicienne de Tolède, comme cela a été montré ci-dessus. Certes, Blund peut être l’auteur de cet écrit ; mais le lien avec les écrits de Grosseteste est indiscutable, en particulier dans la question du rejet de l’hylémorphisme universel et de la pluralité des substances dans l’homme (ch. 3.2). Mais certainement, l’inspiration vient de l’école aristotélicienne de Blund. Dans la période autour de 1220–25, cette école brillamment comprit l’écriture CMDA en ce qu’elle diffère d’Avicenne. La séparation d’Avicenne est indiquée dans une partie bien connue du Traité, qui décrit son schéma cognitif et la définition de l’âme comme fondamentalement fautive. Commençons maintenant par la première partie de l’argumentation contre Avicenne et l’école des tolétans. La défense de la cognition donnée sur la base du concept de diaphanum de Blund et Averroès distinguait clairement le processus d’abstraction réceptive et active. La connexion de l'intellect possible avec l'*intellectus agens* suit la différence entre la composante réceptive et la composante active de l'intellect, telle que nous la trouvons dans *De anima* 430a21–23 et ensuite dans le CMDA et dans l'école de Blund. Le processus résultant de l’ensemble de la synthèse selon l’intellect actif (*intellectus agens*) nouvellement défini qui est donné uniquement comme une faculté personnelle.

« L’intellect actif peut être comparé à l’intellect possible, tout comme on peut comparer la lumière à la vision. Le faisceau lumineux amène l’œil à capter les espèces de couleur de l’objet coloré irradié. De la même manière, l’intellect actif abstrait l’espèce des appréhensions sensuelles que l’intellect matériel lui a arrangées (*intellectus agens abstrahit species a fantasmatibus, quas preparavit ei intellectus materialis*). L’intellect actif parachève les espèces de telle manière que l’intellect possible puisse les recevoir. Par conséquent, il y a deux actes de l’intellect actif (*duo sunt actus intellectus agentis*). Le premier acte soustrait l’espèce aux fantasmes ; le second acte les transmet à l’intellect possible. » [[127]](#footnote-127)

La phrase clé relie tous les maillons de la chaîne qui donnent une vue d’ensemble de la cognition humaine. L’intellect actif soustrait l’espèce aux conceptions sensuelles que l’intellect matériel lui a arrangées, par l’acte d’intentionnalité. La transition clé est liée à la position modifiée de l’intentionnalité, qui est maintenant considérée non pas à partir de la position de l’intellect formel de Blund, mais à partir du concept d’*intellectus agens* qui forme une composante de l’âme humaine. Le problème fatal est donné dans l’affirmation selon laquelle « l’intellect actif adapte l’espèce de telle manière qu’elle puisse être inversement acceptée par l’intellect possible » (*facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili*). C’est un pas en arrière vers la position des tolétans et il n’est pas conforme au concept de CMDA établi par l’exposition de la cognition de la direction de la chose réelle à l’intellect réceptif. L’intellect actif de Grosseteste a acquis un caractère hypostasié dans l’âme humaine, bien qu’en aucun cas dans le cosmos. La séparation d’*intellectus agens* de la cognition humaine n’est que partielle, mais elle est déjà donnée dans le mode néoplatonicien « *separatus* » et non dans le mode aristotélicien « *separabilis* ». Grosseteste a ainsi aboli le schéma de la cognition selon le CMDA que l’école de Blund défendait. Cette position, prise par le maître de qualités similaires, est devenue intenable à l’Université de Paris après 1225. Grosseteste a changé l’enseignement de l’école de Blund dans cette question clé, car il implique l’intellect actif hypostasié. L’école de Blund admit l’actualité dans l’intellect réceptif à travers l’intentionnalité sensuelle, parce qu’elle interprétait le diaphanum sensuel exactement selon le deuxième livre *De anima*. Grosseteste est un tolétan sur ce point et il expose *intellectus possibilis* par-derrière à travers *intellectus agens*, qui forme une autre forme hypostasiée dans l’âme humaine (ch. 3.2). Cette position de l’école tolétane a été reprise d’une nouvelle manière par Thomas d’Aquin. Celui-ci essaya de la vendre à Siger comme l’interprétation authentique *De anima* (OBJ III, ch. 4.5.4). En tant qu’auteur supposé du traité, Grosseteste, contrairement aux avicennistes et aux modernistes ultérieurs, sait très bien ce qui fait la différence entre l’activité comme « *abstrahere* » et celle de « *ordinare* ». L’intellect matériel est affecté à la première intentionnalité reçue des sens qui est à son tour traitée par *intellectus possibilis*. Son changement fit que la réception des formes cognitives ne vient plus de l’imagination, mais de la direction de l’intellect possible et actif donné dans l’âme (*facit eas quodam modo resultare in intellectutu possibili*). Le processus d’abstraction de Blund progresse de *species sensibilis* à *species intelligibilis*. Alfarabi élabora « *intellectus in potencia* » comme engagé dans l’acte d’intentionnalité immatérielle. Il se tourne vers l’espèce sensuelle (*intellectus materialis*). Or, la même faculté réceptive détachée et donc immatérielle de l’âme reprend *species intelligibilis* à partir de la position de réception intellectuelle (*intellectus possibilis*). Il les transmet à l’intellect actif en tant que faculté supplémentaire de l’âme. Rappelons le concept ambivalent d′« *intellectus in effectu*»selon Alfarabi (*possibilis—in effectu/adeptus—agens* ; OBJ I, ch. 2.1.1). L’intellect réceptif occupe une position centrale, qui peut être actualisée à la fois par l’abstraction aristotélicienne et par *illuminatio*n néoplatonicienne, mais est conçue comme l’intellect actif intérieur (*materialis—possibilis/agens*). Cette position peu claire concernant *intellectus agens* hypostasié a été reprise par les tolétans. Grosseteste l’a également adoptée. La citation montre que l’auteur du traité a fait fonctionner l’intellect actif comme une hypostase qui peut également agir sur l’intellect réceptif. Le livre précédent a montré qu’Averroès abolit l’intellect en tant qu’hypostase dans l’âme humaine. Il a permis aux deux types d’intellect d’exister uniquement en tant que puissance de l’âme. L’actualité qui meut l’acte de cognition ne peut procéder que de la chose réelle et reconnue sensuellement. Grosseteste n’est pas passé du concept d’Alfarabi à l’enseignement d’Averroès. Il lui fallut donc quitter Paris et rendre à Oxford.

L’analyse du traité *De anima et de potenciis eius* montre clairement que Grosseteste ne pouvait pas prendre la position des modernistes néoplatoniciens à Paris, car il considérait leur concept de cognition et de personne humaine une erreur fondamentale. Comme nous le verrons plus tard, Thomas d’Aquin s’est également retrouvé dans une situation très similaire dans la génération suivante. Il a dû quitter l’Université de Paris même deux fois. L’écriture anonyme, conformément à la CMDA, affirme que l’intellect matériel et possible médiatise la cognition par le double rôle du diaphanum. Le concept reconnu (*intellectum*) est créé, d’une part, par l’espèce sensuelle et, d’autre part, par l’exposition par-derrière dans la direction de l’intellect actif. L’intellect matériel d’Avicenne est également possédé par les animaux dans le sens de l’imagination, qui est contrôlée par la capacité intuitive de prendre des décisions correctes (*vis aestimativa*). Les êtres humains ont un intellect matériel et possible complètement différent, qui reçoit à la fois les formes sensuelles et intelligibles. Le processus d’abstraction, qui synthétise l’intention immatérielle reçue dans la forme reconnue, procède de la direction de l’intellect actif. La synthèse de la forme reconnue est liée à la réception d’espèces intelligibles qui reprennent des appréhensions sensuelles. Cela procède dans l’acte d’intentionnalité de l’intellect possible à l’intellect actif. L’acte d’intentionnalité reçoit l’espèce matérielle donnée dans l’imagination dans la forme reconnue et du coup immatérielle. L’intentionnalité, à son tour, fonctionne dans deux registres, c’est-à-dire sur le mode de l’*intentio prima* en direction des fantasmes abstraits et sur le mode de l’*intentio secunda* en direction des espèces intelligibles abstraites. Dans le processus de doubles abstractions établit intentionnellement, les *species sensibilis* et *intelligibilis* apparaissent, et elles sont déterminées par l’existence de la chose réelle. Par conséquent, la cognition immatérielle est formellement séparée de l′appréhension sensuelle sur le plan de « *separabilis* ». Mais, la cognition intellectuelle est liée aux *species sensibilis* par la causalité active provenant des sens corporels. Grosseteste, en tant qu’auteur présumé de cet ouvrage, pour la première fois, s’appuyant sur Averroès dans le modèle de l’école de Blund, a créé une nouvelle synthèse de la capacité intellectuelle séparée de l’âme et des composantes sensuelles. La synthèse de la cognition se déroule selon Averroès, c’est-à-dire sur le mode de l’intellect comme *separabilis*. La nouvelle unité de l’âme humaine a été imposée contre l’enseignement de l’école de Tolède qui prône l’intellect substantiellement séparé (*separatus*). L’école du premier averroïsme abolit *intellectus agens* cosmique en tant que facteur direct de la cognition humaine. Gauthier clairement énonça ce fait dans l′édition critique de cet ouvrage. L’âme prise en elle-même ne pouvait rien connaître du tout. La réception passive produit des espèces intelligibles au moyen d′intentionnalité ; la synthèse active en façonne un concept universel. Dans le processus synthétique actif d’abstraction donné par la direction de l’intellect actif, ces formes abstraites sont regroupées dans les concepts universels et les énoncés catégoriels (*species abstractas ordinare*). Il y a donc une différence entre l’acte intelligible au niveau de l’*abstrahere*, qui est donné par la progression de l’intentionnalité. L’acte intelligible au niveau de l’*ordinare* est accompli par la composante active de l’âme. La deuxième raison du rejet du schéma de cognition avicenniste suit immédiatement dans la phrase suivante en relation avec la critique d’Averroès de l’intellect séparé d’Avicenne et des néoplatoniciens. Le Traité, avec une connaissance précise du problème, définit l’erreur fondamentale d’Avicenne, tout comme Averroès l’avait fait auparavant. Le sens de l’être suit l’exposition du sens provenant de face, en prenant la direction de la première substance réelle. L’auteur anonyme *De anima et de potenciis eius* a rejeté le scénario objectiviste consistant à exposer le sens de l’être de la direction d’*intellectus agens* cosmique séparé. Ce scénario observe l’âme par une illumination mystique, comme ce fut le cas de l’école tolétane. Mais l’écriture a laissé aux générations ultérieures de l’école du premier averroïsme comme tâche et comme grand défi la position peu claire d’*intellectus agens*, qui est donnée soit comme faculté de l’âme (modèle de l’école sicilienne), soit comme hypostase de l’âme (modèle de l’école tolétane). La citation suivante établit l’école du premier averroïsme dans l’Occident latin par la première séparation déclarée d’Avicenne.

« Sur ce point, Avicenne s’est trompé (*in hoc erravit Auicena*), puisqu’il a postulé un intellect actif séparé de l’âme comme une intelligence cosmique ou angélique, tout comme le soleil est séparé de l’acte de voir. D’autre part, il ne fait aucun doute que cet intellect actif fait une faculté de l’âme, puisqu’il est entièrement dans le pouvoir de l’âme de comprendre quand elle le souhaite. Il s’ensuit que les fantasmes sont toujours présents dans l’âme ; et que l’intellect actif, qui extrait l’espèce des fantasmes, est connecté à l’âme aussi bien qu’à sa capacité. Avec les sens, cependant, c’est exactement le contraire, car nous ne voyons pas de couleur blanche si nous le voulons, car soit une lumière est présente, soit la chose blanche peut manquer, même si la lumière est présente. » [[128]](#footnote-128)

La séparation de l’école du premier averroïsme d’Avicenne vers l’an 1225 part du schéma de cognition correctement conçu selon le CMDA, qui est ensuite confirmé dans l’école sicilienne selon Scotus. L’intellect actif ne peut être séparé de l’âme, car il est en notre pouvoir (*in potestate anime sit intelligere quando vult*). Reconnaître quelque chose est une question de volonté individuelle, ce qui était l’argument clé d’Averroès contre l’intellect séparé des modernistes néoplatoniciens (OBJ I, ch. 2.4.2). Le rôle central du nouveau *medium*, appelé *intellectus in potentia*, est donné par rapport à la chose existante, qui est perçue avec les sens et conservée dans l’imagination. L’intellect possible, dans le mode intentionnel donné par cette propriété au domaine de notre volonté (*intellectus materialis*), reçoit de l’imagination les espèces sensuelles comme accidents. Cet intellect fonctionne comme un diaphanum sur le plan de *intellectus in potentia*. Il crée un environnement immatériel des sens à l’intellect, ce qui est nécessaire pour la médiation des formes reconnues. Dans l’intellect réceptif, donné comme un acte d’intentionnalité, le processus d’abstraction a lieu pour rendre l’intelligibilité aux espèces. Ils sont considérés comme purement formels, car ils sortent d’intentions sensuelles (*abstrahere species a fantasmatibus*). La forme reconnue est déjà immatérielle et acquiert une nouvelle fonction dans le processus de cognition à travers *intellectus possibilis* d’Averroès. La métaphore néoplatonicienne de l’intellect comme soleil ne peut pas être appliquée au schéma de la cognition intellectuelle. La vision des yeux est donnée sensuellement, mais elle suit maintenant le cours de la cognition intellectuelle (*quod patet in uisu per contrarium*). L’œil doit reconnaître tout le temps, car la reconnaissance de l’organe corporel matériel est efficacement conditionnée. L’organe corporel opère sur la causalité et il reconnaît toujours le monde lorsque les conditions nécessaires et suffisantes sont données pour son exécution. Par conséquent, on peut échanger l’œil ou un autre organe contre un instrument prothétique fabriqué par l’homme, car la réception de la lumière est matérielle et donnée dans le mode *causa efficiens*. Au contraire, l’intellect intentionnel et synthétique est immatériel, et son attachement à la réalité ne représente qu’une capacité formelle de l’âme comme *tabula rasa*. En raison de ce mode différent de cognition dans l’acte personnel de volonté, *anima intellectiva* est séparée non seulement de l’organe des sens, mais aussi de l’acte cognitif des sens corporels. Le diaphanum donné par une capacité immatérielle réceptive dans *anima intellectiva* est séparé de l’activité matérielle. Par conséquent, l’intentionnalité intelligible est différente de l’intentionnalité sensuelle. C’est pourquoi nous pouvons intellectuellement reconnaître quand nous ne voulons et nous n’avons aucune *imprinting* des animaux (OBJ I, ch. 2.4.4). L’activité de l’intellect humain est formellement liée à la réalité de la substance première hylémorphique, non matériellement reconnue. Les modernistes n’ont pas la fonction intermédiaire citée de l’intellect réceptif dans l’âme, qui assure à la fois une cognition adéquate de la direction des sens et le caractère volitif et individuel de la cognition humaine (*in potestate anime sit intelligere quando vult*). D’autre part, l’animal disposé sensuellement toujours reconnaît quand il y a des conditions nécessaires et suffisantes. La causalité formelle de l’âme animale est directement liée à la causalité efficiente des sens par l’empreinte. Le premier averroïsme a rejeté la conception de l’intellect solaire comme une métaphore pure. La comparaison ne concerne que la réalité sensuelle et elle n’en garde qu’une validité limitée. L’intellect, défini à l’école du premier averroïsme, n’a pas besoin du mysticisme avicenniste de *Modernorum*. L’existence du monde réel, perçu sensuellement, est une condition suffisante pour une véritable cognition.

L’exposition du sens venant de face, selon la réception de la CMDA, fondamentalement transforma la structure avicenniste de l’intellect vers l’an 1225. L’intellect acquis et formel a perdu leur fonction autoréflexive dans le nouveau schéma. Le chapitre précédent montra sa nouvelle nature en analysant *De anima* de Blund. La formalisation se fait déjà par l’intentionnalité au premier niveau de réception immatérielle dans l’intellect matériel (*forma abstracta primo est in medio*, ibid, p. 36.201). La distinction des deux ordres de cognition par la fonction du diaphanum a montré l’erreur fondamentale de la métaphore néoplatonicienne de l’intellect solaire, qui reliait l’intellect *univoce* à la chose reconnue. Ainsi prit fin le règne de l’avicennisme en Occident latin, comme l’a noté Gauthier dans l’analyse introductive du traité (« le règne d’Avicenne prend fin, celui d’Averroès commence », ibid, p. 25). Cette erreur d’avicennisme a été progressivement ravivée par la vague moderniste du deuxième averroïsme à partir de l’année 1235 (ch. 3.3.1). Le Traité distingue trois actes, niveaux et processus différents de la cognition humaine, qui sont ensuite défendus à l’école du premier averroïsme.

1. Le premier acte du diaphanum en tant que puissance intentionnelle de l’âme intellectuellement orientée dans la direction de l’espèce sensuelle. Ces espèces sont synthétisées dans l’imagination sensorielle. En ce qui concerne ces espèces sensuelles individuelles, *intellectus materialis* fonctionne comme une quasi-matière (Alfarabi, Averroès), car il reprend *species sensibilis* de manière immatérielle.
2. Le deuxième acte du diaphanum se déroule au niveau d’*intellectus possibilis*, qui médiatise les propriétés formelles de la chose réelle dans l’acte de réception formelle (*intentio*) sur le mode de l’espèce intelligible, qui est donnée comme signification intentionnelle (*species intelligibilis*). Selon la prédication catégorique, il s’agit d’une activité au niveau d’un accident. Il se rapporte à la chose réelle qui existe en dehors de la cognition dans le mode d′existence en soi.
3. Les espèces intentionnellement créées données dans la composante passive de l’intellect sont mises à jour à l’aide de la composante active de la cognition. Cette composante est donnée individuellement dans l’âme (*intellectus formalis*). La synthèse de la signification universelle dans le concept complète la capacité réceptive et synthétique de l’âme (*intellectus agens*). Selon la prédication catégorique, il s’agit d’une activité au niveau de la deuxième substance, qui dans l’étape suivante permet une connaissance scientifique du monde sur le plan de la *demonstratio*.

Le résultat de la cognition est donné comme un acte synthétique d’intentionnalité et il passe par *intellectus agens* individuel. Par conséquent, il n’est pas nécessaire d’illumination externe par l’intellect actif séparé des avicennistes. L’intellect possible remplit la fonction du diaphanum dans l’âme ; par conséquent, il est fondamentalement individuel en termes de fonction et de son caractère (*corruptibilis*).[[129]](#footnote-129) Les facultés actives de l’âme produisent des formes reconnues dans l’acte de synthèse. Conçue à la manière d’*intellectus agens* personnelle, la faculté cognitive active de l’âme se lie à l’acte réceptif, qui crée l’espèce sensuelle et intelligible par abstraction.

Le traité *De anima et de potenciis eius* a lancé un nouveau différend concernant l’objectivité dans l’Occident latin. Prenant la position d’Averroès, il attirait l’attention sur l’erreur fondamentale d’Avicenne. Son intellect actif séparé opère dans l’âme humaine sans le diaphanum. L’auteur, inspiré par Averroès, voit clairement les erreurs fondamentales d’Avicenne et de toute l’école du modernisme. Avicenne crée un intellect comme un *tertium ens* substantiel, ce qui est inacceptable pour le processus de cognition personnalisée. L’âme perdrait le caractère purement réceptif de *tabula rasa* assuré par *intellectus possibilis*, et elle ne serait pas capable de reconnaître le monde dans sa plénitude. De plus, la cognition déterminée par l’intellect externe ne serait plus en notre pouvoir de reconnaître et de ne pas reconnaître. La modernité n’a pas besoin d’*intellectus possibilis* car elle n’a pas de médiation et donc pas de concept de vérité comme correspondance. Le nouveau concept de l’espèce définie par l’acte intentionnel d’abstraction a ramené la classification de base de l’intellect à la position tenue par CMDA. L’acte de l’intellect individuel est différent dans le processus d’abstraction (*tertium genus*) de l’intellect en tant que terme universel (*quartum genus*). Le traité reçoit cet enseignement en déterminant un nouvel ensemble d’espèces dans le processus réel d’abstraction (*intellectio*) et en séparant cette activité du produit universel, qui est donné dans le processus de synthèse intentionnelle des formes reconnues (*intellectum*). Le dualisme du modernisme et du postmodernisme est né du manque de compréhension qui se rapporte au rôle de l’intellect matériel, qui dans le premier averroïsme est donné comme *intellectus possibilis*. Les contemporains néoplatoniciens de l’école de Blund ne s’intéressaient pas au cours réel de la cognition déterminé par des choses réelles. Les porrétans modernes s’intéressaient uniquement à la pensée univoque qui crée la forme cognitive dans l’acte de *certitudo*. Dans cet acte, la compréhension de la forme éternelle et sa variation contingente dans la chose réelle se confondent (ch. 1.5). Ce *intellectus adeptus* avicenniste reconnaît les formes pures dans leurs *quidditas* grâce à l’intellect actif travaillant à l’étage supérieur comme pure intention des formes perçues par le nouveau type d’abstraction (*denudatio*). La différence entre le concept d’espèce donné dans telle ou telle sorte de l’abstraction est de nature de principe pour l’herméneutique de l’objectivité. Elle indique, dans le cadre de « *Wie* » phénoménologique de Heidegger, la double approche du sens ontologique de l’être. L’espèce universelle et immatérielle du premier averroïsme est fondamentalement différente de la forme hylémorphique de la chose réelle. Il diffère clairement de *tertium ens* hypostasié des porrétans et du type nominaliste des espèces objectives. Cette classification fondamentale des différents mouvements s’est produite dans les années 1225–30, lorsque la première génération de penseurs latins a dû choisir entre deux approches opposées du sens de l’être. Le premier groupe de l’école de Blund a lu l’écriture *De anima* dans son sens plénier. C’est pourquoi ils ont défendu de manière critique l’autonomie de la philosophie. Le premier averroïsme a séparé la cognition naturelle de la théorie de *illuminatio*n des tolétans, de la théologie mystique de l’avicennisme augustinisant et de la modernité naissante. L’école aristotélicienne de Paris a adopté les traductions d’Averroès de l’école tolétane, mais en aucun cas leur avicennisme, car il était en contradiction avec leur propre interprétation *De anima*. La première vague d’averroïsme a adopté inconditionnellement la nouvelle conception de l’intentionnalité, qui était basée sur *intellectus materialis* et *possibilis* d’Averroès selon CMDA. Suivant le concept d’abstraction et d’intentionnalité d’Averroès, un nouveau type de similitude formelle entre les espèces sensuelles et intelligibles a émergé. La différence fondamentale résidait dans le statut de l’espèce et dans le rôle suivant d’*intellectus agens*, qui était soit personnel, soit partiellement séparé. Ce point interprétait l’école tolétane en contradiction avec la CMDA. Le premier averroïsme a accepté l’écriture CMDA comme une interprétation authentique *De anima* d’Aristote. Il a compris vers l’an 1225 exactement en quoi l’interprétation d’Averroès de la première philosophie diffère des erreurs d’Avicenne, qui ont été propagées dans l’école de Tolède.

### 2.2.2 Éthos du premier averroïsme (*De potentiis animae et obiectis*)

L’arrivée de Scot à Paris en 1230 inaugura le discernement fondamental des esprits académiques. Ils se divisèrent selon l’interprétation de l’école sicilienne ou de l’école tolétane. Le groupe des penseurs traditionalistes du groupe de l’avicennisme augustinien autour de Philippe le Chancelier témoigne de la réception confuse de la CMDA. Ce groupe était lié à l’interprétation d’Averroès selon l’école de Tolède. Philippe le Chancelier cite Averroès sous un nom déformé dans l’ouvrage *Summa de bono* ; mais il connaît déjà l’écriture d’Averroès (De Vaux 1933, 237). L’herméneutique souligne la différence fondamentale par rapport au premier averroïsme, qui concerne la conception confuse de l’intellect formel et de l’espèce. Dans le nouveau cadre de l’intellect donné par l’actualisation à partir de la direction de la chose sensuellement connue, les savants ont pu insérer tous les éléments restants de la classification scolastique d’Avicenne alors connue : différentes formes de perception sensuelle (*sensus communis, aestimatio, imaginatio, memoria*) et enfin différentes formes d’intellect (*materialis, in potentia, formalis, agens*). Nous avons investigué cette catégorisation dans la traité susmentionné *De anima et de potenciis eius*, qui a égaré la plupart des commentateurs contemporains. Leur compréhension préliminaire de cette période est formée dans l’esprit de l’avicennisme objectif. L′érudition académique basée sur Avicenne diffère sur ce point de la pensée critique de Gauthier. Ce dernier avait compris que cet écrit avait ouvert une nouvelle époque de la pensée dans l’Occident latin, puisqu’il avait lancé une nouvelle école philosophique. Il faut donc rejeter le concept univoque d’*intellectus formalis*, lié au catalogue objectif des quatre intellects hypostatiques d’Avicenne (*Vier Intellekten-Lehre* ; OBJ I, ch. 2.3.1). Ce concept d’intellect formel, qui existait dans les cercles avicennistes de Philippe le Chancelier, on le retrouve dans l’écrit *Summa Duacensis*. Il est différent du concept d’*intellectus formalis* connu dans le premier averroïsme. La réduction de l’intellect à deux composantes par Blund après une lecture authentique *De anima* a inauguré cette voie.

L’émergence de l’Université de Paris a eu lieu en pleine gigantomachie concernant la substance, comme ce fut le cas pour la *Maison de la sagesse* de Bagdad (*Bajt al-Hikma*). La fondation de l’éducation moderne dans l’Occident latin est donc liée à la vérité archaïque comme *a/lètheia*. Le début historique de l’Université de Paris et d’Oxford est lié à l’événement historique de la vérité et de la non-vérité philosophiques. Ce funeste démarrage (*Beginn* de Heidegger) de la métaphysique moderne façonne la connaissance mondialement active de la postmodernité et du nihilisme métaphysique. L’exégèse aristotélicienne de *Modernorum* est révélée dans la compilation théologique anonyme appelée *Summa Duacensis* (vers 1230).[[130]](#footnote-130) L’auteur anonyme travaille avec le concept porrétane de l’espèce reconnue par *illuminatio*n. Ce scénario l’empêcha de saisir le sens du premier averroïsme présenté par l’école de Blund. L’interprétation d’Averroès a pris la direction selon l’école de toletans. Sur ce point, elle coïncide avec l’averroïsme ultérieur des premiers modernistes, qui sont venus d’Oxford pour étudier à Paris vers l’an 1235. L’intellect formel est défini selon Avicenne comme une hypostase réelle dans l’âme.

« De même, nous parlons de l’intellect par rapport à la chose réelle existante, à laquelle cette connaissance est semblable. L’intellect est appelé “formel” par rapport à l’âme réelle. L’âme est formée et complétée par lui, ce qui ne se fait pas par rapport à quelque chose d’autre (*non ad aliud*). L’espèce définie selon cet intellect est donnée par le fait qu’à travers cet intellect l’âme elle-même s’efforce de connaître la chose (*anima per ipsum tendit in rei cognitionem*). Nous le qualifions comme un intellect formel ; il est une espèce or semblable, parce qu’il peut être aboli ou détruit (*deleri potest et annihilari*). Mais l’intellect actif réel ou l’intellect possible (*intellectus ipse agens aut possibilis*) reste toujours inviolable dans la substance (*semper in sua substantia*) et immatériel (*incorruptibilis et inmixtus*). » [[131]](#footnote-131)

L’écrit anonyme *Summa Duacensis* présente l’intellect comme une espèce de porrétans ou comme un être du troisième type. La première forme d’intellect (*formalis*) est donnée de manière contingente dans le corps en tant que substance première et est périssable (*deleri potest et annihilari*) ; la deuxième forme d’intellect (*agens, possibilis*) est donnée en tant que pure forme subsistante et est séparée et intouchable. Cette citation montre la confusion des théologiens augustiniens, incapables de relier le processus intentionnel de création de l’espèce à l’intellect réceptif. L’école de Philippe le Chancelier influencée par l’interprétation tolétane d’Averroès ne comprenait pas le travail d’*intellectus formalis* de Blund. Ils préféraient le schéma cognitif de *illuminatio*n selon le néoplatonisme. Les avicennistes parisiens identifiaient l’intellect formel de Blund, donné comme une faculté de la personne existante, avec *intellectus adeptus* hypostasié selon Avicenne. Ils ont donc ajouté à cette hypostase la propriété individuelle d’*intellectus materialis* selon le CMDA. Ensuite, comme des alexandrins modernes, ils ont séparé l’intellect actif et l’intellect potentiel de la personne réellement vivante. Ils en ont fait des substances externes éternelles de caractère cosmique (*intellectus ipse agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*). L′intellect comme *quartum genus* selon Averroès est un concept pur et dur dans la pensée. La modernité et le nihilisme contemporain l′ont changé en une substance mythologique comme *tertium ens*. Cette tragicomédie de la pensée représente la folie métaphysique (*Irre*) des temps modernes. Le panthéisme de Dinant mit ce type d’intellect mythologique directement en Dieu (ch. 2.1.3). L’école du second averroïsme laissait ce type d’intellect « exsister » en tant que nouvelle hypostase, à situer en partie dans le diacosmos des néoplatoniciens, en partie dans le concept mythologique de l’esprit humain moderne. Une nouvelle forme d’averroïsme est apparue, établie par ce double dualisme. Le processus de connaissance se déroule sur le mode de la comitation avicenniste (*hec semper esse rei comitatur et se tenet ipsa re* ; ibid, p. 22) plutôt que sur celui de l’intentionnalité aristotélicienne. Les espèces porrétanes gardent une forme permanente, qui est donnée dans la connaissance contingente des choses de manière changeante. La connaissance de la réalité passe par la forme augustinienne de la mémoire comme *memoria*. Cette mémoire conserve les images sensuelles ainsi que les espèces universelles univoques (*ymagines rerum vel species*).[[132]](#footnote-132) La mémoire moderne sert de nouvel être du troisième type, puisqu’elle est détachée du schéma de la cognition de Blund. Dans le premier averroïsme, la mémoire n’est donnée que comme « *thesaurus intentionum* » et non comme espèce augustinienne et néoplatonicienne du troisième genre. Dans l’Occident latin, la *reminiscentia* aristotélicienne se transforma complètement : elle était une faculté sensuelle vulnérable de l’âme, que l’on retrouve également chez les animaux. La mémoire a pris un caractère néoplatonicien (*memoria*) et ce type de memoria représente un royaume d’espèces du troisième type (*locus specierum*). Aujourd’hui, ce secteur mythologique est devenu le nuage des bases de données. La raison de l’inviolabilité universelle de l’espèce est le caractère substantiel de l’intellect possible et actif, qui est donné comme une substance séparée, éternelle et impérissable (*manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*). Cette caractéristique d’*intellectus possibilis* numériquement unique pour tous les hommes montre la première forme de l’averroïsme moderne, cultivé par l’école de Philippe le Chancelier. Cette école cathédrale était liée à l’interprétation de l’école de Tolède. L’âme connaît le monde par l’acte de sa propre autoréflexion, qui est hypostatique dans son caractère, doté de sa propre actualité (*idem intellectus secundum quod anima per ipsum tendit in rei cognitionem*). La cognition déterminée par les substances premières n’appartient qu’au caractère sensuel de l’intellect formel, qui traduit la cognition sensuelle en espèces sensuelles.

L’auteur anonyme correctement saisit la direction principale de la formalisation chez Blund qui fait la cognition primaire et active de l’âme. Mais l’acte de connaissance accompli par *intellectus formalis*, il le conçoit selon l’intellect acquis d’Avicenne, qui est mis en relation avec l’intellect actif séparé. Les deux types d’intellect façonnent l’âme selon le schéma de l’exposition de l’être par-derrière (*ad ipsam animam quam format et perfecit*). L’auteur de *Summa Duacensis* sait bien que l’intellect possible dans l’école du premier averroïsme est immatériel par essence tout comme l’intellect actif (*intellectus ipse agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*). Cette définition ne lui pose aucun problème, car il est un penseur avicenniste. L’auteur a déclaré que les deux formes d’intellect étaient des substances immatérielles indépendantes. Il les a séparées de la connaissance sensuelle. L’augustinisme (mémoire hypostasiée) est combiné avec la relation avicenniste entre l’âme et le corps (l’intellect hypostasié). Ce mélange a donné naissance au dualisme moderne de l’âme et du corps, qui se rattache à *illuminatio*n fait par le monde des intelligences et des formes cosmiques. Le résultat du traité *Summa Duacensis* est le double dualisme dans la conception de ce que l’on appelle « *triplex unitas* » (Bazán 1969, 49). L’âme représente une forme autonome avec la plénitude de subsistance au niveau des substances spirituelles (*firmissima*).[[133]](#footnote-133) Le corps suit comme une autre substance autonome, cette fois-ci hylémorphique, où la forme se lie déjà à la substance matérielle (*unitas minus firma*). Le lien entre les deux substances du corps et de l’âme appartient au type d’unité de l’ordre le plus bas (*unitas minima*). Philippe le Chancelier a défendu cette pluralité de formes substantielles dans le triple concept d’unité et nous la retrouvons sous une nouvelle forme vers 1240 dans l’école moderniste d’Oxford (ch. 3.2). L′écrit *Summa Duacensis* montre comment la nouvelle école du second averroïsme a émergé de l’école avicenniste de Philippe à Paris dans les années 1230–35. Cela s’est produit après l’arrivée de Rufus de Cornouailles à Paris, lorsque l’école de Philippe a fusionné avec l’école des premiers franciscains académiques rassemblés autour de l’édition de *Summa Halensis*. L’aristotélisme de l’école de Blund et d’Alvernus contraste avec l’orientation avicenniste du second traité sur l’âme écrit à la même époque (vers 1235–40), rédigé par le franciscain Jean de La Rochelle (Jean de Rupella). Sa vision dualiste de l’homme n’est pas d’origine aristotélicienne, puisqu’elle est de nature avicenniste.[[134]](#footnote-134) La principale différence entre les deux écoles concerne l’âme en tant que *perfectio*. Rupella s’en tient au dualisme dans le cadre du double acte de l’être substantiellement donné (*duplex actus essendi*). L’âme est la substance première qui opère en relation avec le corps à partir de la position de l’activateur externe (*secundum quod comparatur ut motor et ut actus*). L’âme, en tant que moteur détaché du corps, conserve les possibilités primaires habituelles de l’homme (*completio*). La branche radicale des jeunes franciscains influencés par les porrétans a rejeté les critiques d’Alvernus et des représentants de l’école sicilienne. L’ouvrage de Rupella *Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* (vers 1233–35) suit la division des intellects selon le traité *De anima et de potenciis eius*. Cependant, Rupella n’a pas saisi correctement le nouveau concept d’intentionnalité dans le premier averroïsme de Blund (ch. 2.1). La réception ne part pas des sens, mais de *illuminatio*n par l’intellect actif comme le Soleil qui irradie la Lune. Cette dernière brille à travers cette lumière réfléchie jusqu’aux fantasmes sensuels (*agens intellectus recipit ab agente superiori et illuminat fantasmata et intellectum possibilem*).[[135]](#footnote-135) La connaissance immatérielle est résumée dans le mode de l’empreinte néoplatonicienne. Dans ce processus de connaissance inversé, *intellectus possibilis* sert de matière pour imprimer les formes cosmiques hypostasiées. Le modèle néoplatonicien est séparé en principe de la réception individuelle de l’intellect, qui vise l’espèce sensuelle. Le scénario est établi par l’exposition de l’être faite par-derrière ; cette exposition du sens est exactement opposée par rapport au premier averroïsme. Le rôle de l’intellect formel ou réceptif qui forme activement *species intelligibilis* devient superflu. L’intellect réceptif est remplacé par *intellectus agens*.[[136]](#footnote-136) C’est le cas classique de l’exposition des formes sensuelles par-derrière, de la direction d’*intellectus agens*, au lieu de le rapporter aux phantasmes sensuels. Le traité définit la cognition dans une direction opposée au premier averroïsme. L’ouvrage ultérieur de Rupella, *Summa de anima* (vers 1236) s’inspire directement de l’interprétation *De anima* faite par Avicenne.[[137]](#footnote-137) L’intellect actif brille comme le soleil sur les formes sensuelles dans l’imagination. Cette exposition du sens faite par-derrière détermine le processus d’abstraction en tant que *denudatio* des choses précédemment connues. L’intellect acquis illumine la forme éternelle dans l’acte de donation transmis comme illumination augustinienne et avicenniste. Ce *intellectus materialis* néoplatonicien reflète passivement cette illumination et la porte comme un *subiectum* immatériel. Il n’y a pas de distinction entre l’intentionnalité et le processus d’abstraction parce qu’il n’est pas nécessaire à la connaissance intellectuelle des choses. Les formes hypostasiées existent indépendamment et dans les choses. Il n’est donc pas nécessaire de recevoir la connaissance de l’expérience sensuelle et de la synthétiser activement dans la composante active de l’intellect. L’activité passive et active est accomplie par l’intellect actif des modernistes qui fait imprimer des contenus abstraits externes dans l’intellect passif (*abstractas copulare siue ordinare in intellectu possibili*). L’intellect reflète l’espèce autonome de porrétans dans l’âme. Éventuellement, il peut rectifier cette « connaissance » dans les choses extérieures selon la théorie d’Anselme de la vérité comme *rectitudo*. La *copulatio* néoplatonicienne des deux formes séparées de l’intellect a donné naissance au scénario dualiste de la cognition. L’interprétation de la CMDA élaborée à travers d′Avicenne est devenue une erreur fatale, comme le montre la suite de l’histoire de cette controverse. L’école moderne de Tolède, autour de Philippe le Chancelier, subit un premier choc avec l’arrivée de Scot à Paris vers 1230. Les modernistes défendaient par tous les moyens leur conception dualiste et confuse de la connaissance et de l’homme en s’attaquant à la philosophie d’Averroès. Les commentateurs de la lignée aristotélicienne refusaient catégoriquement une telle confusion entre les différentes formes d’intellect et de la connaissance philosophique et théologique. Ce groupe a suivi l’école du premier averroïsme de Blund, qui a interprété correctement les écrits d’Averroès et a adopté la ligne de Scotus selon l’école sicilienne. Il n’existe donc pas des termes univoques et objectifs pour les différentes catégories d’intellect dans l’école du premier et du second averroïsme dans les années 1230–50.

Le deuxième écrit clé du premier averroïsme est le traité *De potentiis animae et obiectis* (vers 1230). Cet écrit apologétique a été rédigé en même temps que *Summa Duacensis* et répond aux disputes qui ont eu lieu dans cette école dans les années 1230–35. Compte tenu des affinités intellectuelles et du lien entre les sujets, il est clair que le traité provient de l’école du premier averroïsme, qui suit l’enseignement de Johannes Blund. Nous reviendrons plus tard sur le débat concernant l’évêque Alvernus comme auteur présumé du traité (ch. 2.3.1). Cet écrit étaye de manière créative les conclusions du traité précédent *De anima et de potenciis eius* sur les facultés de l’âme. Comme l’intellect possède la capacité passive et active de connaissance, l’âme exerce les activités diverses. Une contribution essentielle consiste en détermination précise des facultés passives de l’âme, ce qui diffère du statut d’*intellectus agens* faisant partie de l’âme individuelle. En suivant le CMDA, l’auteur affirme clairement que la puissance passive de l’intellect accepte la chose à sa manière (*proportionaliter*). De plus, ces différentes facultés cognitives font partie de l’âme individuelle et de l’intellect individuel unique. La formulation brillante met l’accent sur la différence entre la première substance réelle (*quod sit aliud secundum substantiam*) et la reconnaissance de cette altérité réelle de la première substance sur le mode « *ab alio* » à l’aide de la seconde substance (*vel ab alio secundum substantiam*).[[138]](#footnote-138) Comme nous le verrons plus loin, Alvernus utilisait cet argument contre l’école nominaliste des Grammairiens (ch. 2.3.2). Le schéma défend l’exposition du sens de l’être venant de face, ce qui assigne le traité à l’école du premier averroïsme. La connaissance part de la substance première et assume sa connaissance sur le mode de l’altérité selon le datif métaphysique (*recipiendi ab altero secundum quod alterum*). L’altérité de la connaissance singulière donnée par la réception sensible (*species sensibilis*) est donnée sur le mode de la correspondance avec la chose, mais en même temps comme une dissemblance avec les espèces intelligibles, qui sont immatérielles et universelles. Cette distinction fondamentale n’existait pas dans les écoles de *Nominales*. Cela est évident dans l’explication de la confusion qui a exploré la notion d’intellect formel dans l′écrit *Summa Duacensis*. Les alexandrins modernes relient de manière univoque comme *tertium ens* à la fois les facultés de l’âme et les diverses formes des substances du troisième genre. La forme hylémorphique et l’espèce abstraite, elles acquièrent un caractère univoque. L’école de Blund faisait la critique de cette erreur. Le traité anonyme précédent l′a pris comme une erreur fatale d’Avicenne et de l’école de Tolède. Le premier averroïsme défend le statut de la connaissance et de la vérité dans le mode *proportionaliter*, selon l′enseignement de CMDA. La substance première peut être appréhendée de différentes manières et à l’aide de différentes facultés ; la véritable cognition scientifique doit rechercher la correspondance qui se rapporte à la causalité réelle dans le monde.

« Mais la question est de savoir si l’âme assume la multiplicité dans son essence ou selon l’ordre de l’être ou selon la définition ; si la connaissance a lieu à travers l’organe corporel ou à travers un instrument ou à travers un sens synthétique. » [[139]](#footnote-139)

Grâce à la distinction claire de l’intentionnalité, l’auteur anonyme obtient cette triade de notions : la réception sensuelle ou dans l’esprit au niveau de l’intentionnalité — la capacité synthétique et personnelle de l’âme — le concept final de la cognition. En outre, la thèse fondamentale de la réception proportionnelle de la substance première dans son altérité est valable. Cette distinction clé entre les trois niveaux de cognition (sensuelle, pratique, abstraite) est complétée par les trois types de rationalité selon l’*Éthique à Nicomaque*, qui produit la cognition (cognition sensuelle, l′intellect pratique, l′intellect théorique). Réalisé selon CMDA, ce schéma offre la définition de l’âme caractérisée par deux composantes intellectuelles : la réceptive et la synthétisante. L’écriture a créé un schéma complet de la cognition comme *proportio* entre la chose connue, les organes de connaissance et les espèces intelligibles créées et les concepts. La *potentia media*, connue depuis le précédent traité anonyme, trouve son expression en ce qui concerne le début et l’acte final de la cognition.[[140]](#footnote-140) L’âme possède différentes sortes de potentialités et celles-ci tendent naturellement vers des objets de connaissance (*sumitur diversitas potentiarum secundum obiecta*). La connaissance passe de la potentialité à l’actualité (*maxime cum potentie sint per suos actus ad obiecta*). L’intellect commence par la réception d’espèces singulières, qu’il abstrait des sens (*a quo inchoatur actus*). Le processus d’intentionnalité se termine par la synthèse active du sens universel, qui est le but du processus de cognition (*in quod terminatur actus*). Cette distinction du mouvement de cognition (*a quo—in quod*) donne les deux facultés intellectuelles de l’âme. La cognition procède dans l’ordre de l’abstraction sensuelle actuelle vers l’âme (*unus dicitur motus ad animam*). La réception, en revanche, commence par une intentionnalité immatérielle à partir de l’âme dans le sens d’une réception intentionnelle d’espèces données sensuellement (*alter motus ab anima*). L’âme est au centre du double mouvement « *ad—ab* ». C’est pourquoi elle reçoit sensuellement du monde le contenu qui lui est donné (*ad animam*). Le monde, cependant, reconnaît à sa manière en lui ce qui est essentiellement propre à l’âme humaine en tant que puissance intellectuelle (*ab anima*). De nouveau, la notion de « *proportio* » d’Averroès est valable pour la connaissance immatérielle séparée de l’intellect, parce que nous prenons la chose réelle et les espèces sensuelles dans leur altérité. Leur matérialité devient la connaissance immatérielle universelle de la même chose.

L’auteur a résolu les questions philosophiques fondamentales concernant la cognition et indique la poursuite du débat dans ses écrits sur l’âme.[[141]](#footnote-141) L’écrit mentionné est sans aucun doute le traité *De anima* d’Alvernus, qui sera analysé dans le chapitre suivant. Ce dernier est directement lié à cet ouvrage anonyme et en expose les conséquences pour la théologie chrétienne. Le processus de cognition dans le traité *De potentiis animae et obiectis* s’inspire de la définition de l’abstraction et de l’intentionnalité de Blund. L’écrit reprend la notion de « *potentia media* » mentionnée ci-dessus et la définition d’*intellectus possibilis* donnée par Averroès dans le traité précédent *De anima et de potenciis eius*. L’auteur anonyme utilise une comparaison avec le diaphanum, comme le faisait le traité précédent. Le premier averroïsme devait séparer l’intentionnalité aristotélicienne de la version néoplatonicienne de la cognition. Dans cette dernière, l’intellect solaire actif, extérieur à l’âme, irradie directement l’intellect réceptif. L’auteur commence par souligner la différence entre la cognition sensorielle et la cognition intellectuelle.[[142]](#footnote-142) L’âme garde ses propres capacités, qui lui sont données naturellement (*ex sua agilitate maxima*). Elle n’a pas besoin d’une illumination spéciale pour connaître le monde. Il existe un moyen de connaissance dans l’âme elle-même, tout comme le diaphanum fonctionne pour l’acte de voir dans le schéma du CMDA d’Averroès. Le diaphanum est nécessaire parce que deux processus de médiation ont lieu dans l’âme. D’une part, il y a la différence entre les facultés sensuelles et intellectuelles (*diversificetur apprehensio virtutis rationalis ab apprehensione virtutis sensibilis*) ; d’autre part, la composition de la forme immatérielle cognitive se détache du processus de connaissance qui opére l′âme rationelle (*comprehensio forme ab anima rationali*). Le processus d’abstraction des images sensuelles (*abstractionem a phantasmatibus*) aboutit à la création d’un nouveau type d’objet intentionnel qui possède déjà un caractère immatériel. L’intention donnée par l’intellect matériel en direction des espèces sensuelles est reprise en tant qu’objets intentionnels (*species intelligibilis*) par l’intellect possible réceptif. Ainsi, selon Aristote et selon le CMDA, tout le processus de la cognition est accompli. Il ne reste plus qu’à décrire les processus cognitifs dans l’ordre qui lui est propre. Les deux citations, qui se suivent directement dans le traité, constituent un brillant résumé de la première phase du premier averroïsme. Il trouva sa confirmation dans les conférences de Scotus à Paris.[[143]](#footnote-143) En suivant les deux écrits précédents de l’école de Blund, la première théorie de la vérité comme correspondance dans l’Occident latin émerge, grâce au processus de la médiation et de la similarité qui sont analysées avec précision. La citation suivante constitue un résumé de toute l’architecture de la cognition selon CMDA.

« Le premier mode d’existence est dans l’éther ou dans un autre milieu, selon la manière dont on doit transférer la forme extérieure à sa forme intentionnelle dans l’âme (*esse spirituale*). Le deuxième mode d’existence est dans l’organe corporel, le troisième dans l’esprit, le quatrième dans l’âme sensuelle, le cinquième dans l’âme rationnelle. L’être de la couleur dans l’éther est donné en raison de la nature transparente du diaphane (*ad naturam transparentis*). L’être véritable de la couleur dans l’œil est donné en vue de l’être universel du diaphanum, qui est lié à la transmission de la lumière (*ad naturam transparentis lucidi coadunati*). L’objet est donné par la médiation de l’essence universelle de la lumière (*ad naturam luminis*). L’être appréhendé dans l’esprit donné dans la partie sensuelle de l’âme est immatériel, mais pas dans le sens où il est séparable de l’âme. L’être reconnu dans la partie rationnelle de l’âme est immatériel et séparable de l’âme. C’est ainsi que se manifeste la croissance progressive des formes spirituelles. » [[144]](#footnote-144)

La première proposition dit que le sens de l’être n’est pas univoque parce qu’il est reçu de différentes manières dans différents modes de connaissance (*secundum quod debet reduci forma in esse spirituale*). L’univocité n’apparaît qu’à la toute fin de la connaissance, lorsqu’une correspondance complète de l’intellect avec la chose donnée en dehors de l’expérience sensorielle est atteinte. L’auteur souligne que l’être de la couleur est lié au diaphanum physique (*quantum ad naturam transparentis*). Ensuite, la médiation commence au niveau de l’œil en tant qu’organe sensoriel, qui continue à être un processus physique de médiation (*ad naturam transparentis lucidi coadunati*). Elle suit la réception de la couleur par la médiation dans l’âme en vue de l’essence universelle du diaphanum, qui est donnée dans l’intentionnalité sensuelle (*esse spirituale*). La médiation par diaphanum forme la véritable essence universelle de la lumière dans le concept (*quantum ad naturam luminis*) seulement à la fin de la cognition quand on arrive à la véritable correspondance. L’exposition par le diaphanum produit une similitude entre la chose et l’intellect par la proportionnalité des objets intentionnels et des objets donnés sensuellement. Mais, cela se passe dans l’âme comme la forme immatérielle du corps. La forme créée par la connaissance sensuelle n’est pas identique à la chose extérieure (*est incorporale*) ; mais en même temps elle ne peut être séparée du corps (*non tamen a corpore separabile*), puisqu’elle est matérielle et liée à l’œil. L’espèce sensuelle passe dans la forme intelligible immatérielle par le processus d’abstraction (*esse vero in anima rationali est incorporale a corpore separabile*). La manifestation de l’être passe par l’abstraction, qui est donnée par l’exposition de l’intellect à partir de face, c’est-à-dire à partir de la chose saisie d’abord par les sens et ensuite par l’intellect.

Le schéma de la cognition d’Alvernus dans ce traité diffère de la procédure de Grosseteste dans le traité susmentionné *De anima et de potenciis eius*. Alvernus établit le transfert de l’actualité d’une chose extérieure par les sens à l’intellect réceptif exactement selon l’école de Blund.[[145]](#footnote-145) Ce *intellectus formalis* joue un rôle clé dans l’actualisation de la connaissance. Cet intellect connu par Blund forme le dernier niveau du diaphanum intellectuel dans le système d’Alvernus. Sa médiation est déjà complètement immatérielle et séparée d’*intellectus possibilis* réceptif. L’intellect possible en tant que diaphanum se rapporte aux espèces sensuelles, qu’il transforme en leur forme intellectuelle (*species intelligibilis*). Ainsi, dans l’ordre de la réception, le transfert d’actualité d’un diaphane à l’autre est précisément déterminé : *perspicuum—species sensibilis—species intelligibilis*. Les instances d’intentionnalité que ces espèces de diaphanes portent dans l’âme sont également clairement distinguées : *intellectus possibilis—formalis—agens*. Ce passage prône la croissance progressive de formes intellectuelles séparées du monde réel et de la perception sensorielle. Alvernus, selon l’école de Blund, adhère à l’interprétation du schéma aristotélicien d’Alfarabi, car il insiste sur la transmission de l’actualité par exposition faite de face, en direction des formes sensuelles. Ce passage défend la croissance graduelle des formes intellectuelles à partir de la direction du monde réel et de la connaissance sensuelle. Il revêt une importance capitale pour la datation de l’œuvre d’Alvernus dans les années 1225–30 (ch. 3.1.1). Grosseteste fit le schéma cognitif d’une manière différente, comme un processus dualiste de la cognition. Il a de facto aboli le concept unifié de la personne en introduisant l’intellect comme une forme supplémentaire dans l’âme. Cette différence fondamentale dans le concept de l’âme et de la cognition entre les deux personnalités principales qui étaient les fondateurs de l′Université a conduit au départ de Grosseteste pour Oxford vers l’an 1230. Cet écrit montre que la deuxième branche du premier averroïsme suivait exactement l’interprétation de Blund, puisqu’elle tient à l’unité de la personne comme seule substance et de l’âme comme la seule forme du corps. L’intellect formel fait abstraction des espèces et il traite les intentions comme des formes reconnues à partir des choses réelles. Il n’y a aucune prédication de ces formes faite par l’intuition avicenniste dans *intellectus adeptus* ou dans *intellectus agens* hypostasié. La gradation graduelle des formes n’a rien de commun avec la déduction néoplatonicienne faite *modo geometrico* selon l’ouvrage *Liber de causis*. Le premier averroïsme ne peut pas prendre la construction du monde selon la graduation autoréfléchissante d’Avicenne de l’âme exposée par-derrière, qui considère la graduation des formes cosmiques sur le mode de la consubstantialité. La cognition est donnée comme le processus d’actualisation des espèces intentionnelles. Elles surgissent dans le processus d’intentionnalité et d’abstraction de l’espèce qui reste génériquement différente de la réalité. La forme donnée comme première substance réelle détermine la cognition et non l’inverse. Par l’introduction de la médiation faite par diaphanum d’Alfarabi et d′Averroès, l’interprétation avicenniste *De anima* a été rejetée en bloc. La différence donnée par la vision différente de la forme créée soit dans le cadre de l’*abstractio* (Averroès), soit de *denudatio* (Avicenne). Les deux points de vue ont deux significations entièrement différentes en ce qui concerne la forme reconnue. Elle est établie de manière porrétane, or de manière aristotélicienne. Dans le premier et dans le second averroïsme, il n’y a pas la même conception des formes intentionnelles et cognitives. Le même point est encore plus vrai pour la définition de l’intellect, qui est une manifestation universelle graduelle de la vérité en tant que correspondance de la chose singulière avec l’intellect universel. Le second traité anonyme lie explicitement l’émergence des espèces à *intellectus possibilis* d’Averroès, que l’auteur associe à l’intellect formel de Blund.[[146]](#footnote-146) Encore une fois, il y a une différence fondamentale entre le concept avicenniste d’abstraction et l’abstraction du premier averroïsme. La connexion entre la composante réceptive et la composante synthétique (*intellectus possibilis unitus intellectui formali*) établit la création d’espèces intellectuelles en raison de leur transition de la puissance à la réalité (*fuerint species in intellectu possibili ordinate ab agente*). La double activité donnée sur le mode du datif métaphysique établit le même schéma de pensée sur le mode abstrait et ordinaire que dans le traité anonyme précédent. De ce processus de cognition et des facultés de l’âme émerge le rejet de la composante fondamentale du schéma néoplatonicien de la cognition, c’est-à-dire l’intellect actif séparé de l’âme. L’intellect solaire s’accorde à l’âme, à travers l’intellect acquis et par l’acte de dénudation avicenniste, pour établir la vision des espèces porrétanes dans les choses réelles. Le deuxième averroïsme représenté par l’œuvre *Summa Duacensis* relie *intellectus formalis* périssable à la contemplation directe de la forme essentielle comme étant du troisième type. L’école de Blund représentait la conception de la cognition telle qu’elle était déjà donnée avant l’année 1230 selon CMDA. L’école du premier averroïsme donc rejeta le schéma d’illumination d’Avicenne que défendait l’école de Philippe le Chancelier. Le premier avicennisme voit les choses réelles sur le mode de l’intentionnalité et de l’abstraction et n’est pas du tout du troisième type sur le mode de la dénudation et de *illuminatio*n. Le statut de l’intellect formel est lié à l’espèce intentionnelle considérée comme correspondance à la réalité. Les concepts universels qui en résultent surgissent dans le processus d’abstraction. L’argumentation inclut la doctrine du premier averroïsme sur l’âme unique et les deux composantes de l’intellect immatériel, qui, grâce à sa performance immatérielle, est différente de la cognition liée aux sens matériels dans le corps (*intellectus qui est separabilis a corpore*).[[147]](#footnote-147) La définition de l’intellect agit selon le mode aristotélicien « *separabilis* » et non selon le mode néoplatonicien « *separatus* ». Elle montre clairement une parfaite connaissance de CMDA, car ce type d’intellect est défini comme *tertium genus*. La citation qui suit CMDA nous rappelle explicitement qu’une comparaison entre l’intellect et la lumière, il faut la prendre sur le mode de la similitude. La lumière est séparée de l’acte de vue, mais l’intellect actif ne peut être séparé de l’acte d’être corporel de l’âme (*lux est separata a substantia visus, intellectus autem agens non est separatus a substantia anime*). La citation dans la note inclut le traité précédent sur la réception de la lumière et la cognition. Il existe deux facultés d’un seul et même intellect, une passive et une active (*post hanc virtutem est intellectus… agens et possibilis*). En plus, nous avons deux sphères de cognition, le matériel et l’immatériel. Par conséquent, nous avons besoin de deux actes intentionnels et de deux types de synthèse qui conduisent à la cognition immatérielle finale dans l’âme de la personne réelle. Il n’y a aucun sens à introduire une cause externe dans le processus naturel de la cognition fondé par les génies philosophiques comme Aristote et son Commentateur (*non est necessarium illuminatione substantie separate*). C’est la même application du rasoir d’Ockham que dans l’écriture anonyme précédente sur les facultés de l’âme. Le dualisme de la cognition n’est pas externe, mais interne, entre les deux facultés de l’âme, et l’intellect actif est dans l’âme (*intellectus agens qui est lumen interius*).[[148]](#footnote-148) L’âme reconnaît le monde passivement et activement, sensuellement et intellectuellement. Par conséquent, le résultat de l’activité de l*’actus essendi* lié à être de l’âme consiste dans l’intellect personnel comme une *virtus* de cette âme et en tant qu’espèce intelligible, qui est donnée dans le processus de cognition personnelle. L’acte de cognition comporte plusieurs étapes, mais un seul substrat hylémorphique (*subiectum*). La phrase suivante critique un groupe de philosophes néoplatoniciens (*quidam philosophorum*) qui forment le processus de cognition selon la métaphore de l’intellect comme le soleil.[[149]](#footnote-149) Les néoplatoniciens, en référence à Averroès, ont saisi *intellectus possibilis* comme une puissance. Elle reprend les formes autonomes données dans l′*intellectus agens* séparé. L’intellect solaire actif rayonne activement ces formes dans l’intellect réceptif (*per irradiationem sui super possibilem fieri intellectum possibilem in effectu*). Comme nous le verrons plus loin, évêque Alvernus faisait critique du même groupe d’avicennistes comme disciples d’Aristote (*philosophi sequaces Aristotelis*). De ce groupe, naturellement, Averroès est exclu en tant qu’éminent aristotélicien. L’auteur anonyme est un théologien ; par conséquent, il s’en tient au concept de la double cognition et de la double voie, philosophique et mystique. De cette manière, il a repris la philosophie de Blund et son école, comme cité ci-dessus (ch. 2.1). La partie active de l’intellect est pleinement intégrée dans l’âme individuelle comme l’une de ses facultés. L’intellect actif séparé est superflu pour la connaissance naturelle du monde. Par conséquent, il existe en dehors de la sphère de la cognition humaine en tant que forme cosmique indépendante ou intelligence. La dispute sur *intellectus agens* qui semble séparé constitue la principale raison pour laquelle Daniel Callus exclut l’évêque Alvernus comme auteur possible de l’écriture, bien que les remarques directes dans divers manuscrits en témoignent.[[150]](#footnote-150) Le manuscrit clé du traité de la bibliothèque Balliol est inclus dans le volume des écrits d’Alvernus. L’herméneutique montre au contraire qu’Alvernus considère le concept d’*intellectus agens* chez l’homme et dans les intelligences cosmiques comme fondamentalement différent. C’est la position exacte dans cet écrit. La différence entre les deux formes d’intellect est absolument fondée : l’une *intellectus agens* est dans le corps comme une faculté de l’âme et l’autre est pure substance immatérielle. Nous attribuons l’écriture *De potenciis animae et obiectis* à la date d’origine après 1230 parce qu’elle montre une polémique théologique concernant *intellectus agens* cosmique et séparé. Ce point a été défendu vers 1230 dans l’école théologique de Philippe le Chancelier, comme en témoigne l’ouvrage *Summa Duacensis*. Alvernus considérait cette doctrine comme hérétique, car elle abolissait le libre arbitre et l’unité de la personne. En tant que le chancelier de l’Université de Paris, il interdit officiellement la diffusion de cette doctrine.

Le premier traité anonyme *De anima et de potenciis eius* avait clairement un caractère philosophique et protégeait l’héritage métaphysique de *Logica Vetus* après Abélard. Mais le débat s’est ensuite tourné vers les conséquences théologiques de la conception de l’intellect et de l’identité de la personne. Ces questions ont émergé d’interprétations confuses de la cognition et de l’unité de la personne présentées *ad mentem Averrois* dans l’école de Tolède. La deuxième écriture de l’école du premier averroïsme avait déjà d’autres adversaires que les porrétans des écoles parisiennes de *Logica Modernorum*, comme était le cas de Grosseteste. En tant que doyen de l’école de la cathédrale et éminent théologien, Alvernus a dû défendre l’unité de la personne et sa cognition contre les théologiens des écoles de l’avicennisme augustinien, qui ont reçu le travail du Commentateur à la manière sophistique d’œuvres comme *Summa Duacensis*. Cette école avicenniste a fondé la forme originale du dualisme, qui est représentée dans la version postmoderne du différend sur la substance par le terminus « surnaturel ». Sa fondation a établi la prochaine génération de modernistes parisiens dirigée par Bonaventure (OBJ III, ch. 4.1.4). L’écriture théologique d’Alvernus suggère une réception différente de l’école sicilienne qui défend principalement l’unité de la personne selon CMDA. Grosseteste a défendu dans le premier écrit la philosophie d’Abélard, qui est donnée par l’imposition de la direction de la substance hyparchique. Cette interprétation est cohérente avec la lecture du Commentateur qui a expliqué l’écriture *De anima*. La défense théologique et philosophique de la personne faite *ad mentem Averrois* explique de manière fiable, pourquoi l’interdiction de l’étude de l’écriture aristotélicienne à l’Université de Paris, en vigueur depuis l’an 1215, a été levée en l’an 1231 (ch. 2.1.3). Le magister Alvernus de l’école de Blund a joué un rôle clé dans la réception d’Averroès en tant que philosophe qui défendait l’unité chrétienne de la personne. Il distinguait précisément l’exégèse des deux écoles présentées *ad mentem Averrois* à l’égard d’Aristote. Alvernus rejeta la vision théologique et anthropologique du monde de la modernité apportée à l’Université de Paris. La vision du monde moderne arriva à Paris dans la version de l’école de Tolède. Elle a été reçue dans les cercles de Philippe le Chancelier. Le concept confus de l’intellect dans l’œuvre *Summa Duacensis* a confirmé le fait que vers l’an 1230, les premières interprétations problématiques de la métaphysique d’Averroès sont apparues. Elles ont été écrites dans l’esprit de l′avicennisme selon l’école de Tolède. L’école autour de Philippe le Chancelier et des premiers magisters franciscains, comme Alexandre de Hales et Jean de La Rochelle, a fait de l’intellect actif et passif une substance porrétane du troisième type, donnée à la mode *semper*, immatérielle et séparée du corps. L’interprétation de cette erreur liée à l′écrit CMDA est présentée dans la matrice suivante. Elle interprète le différend des deux écoles au cours des années 1230–45. Les textes averroïstes cités de *Summa Duacensis* indiquent clairement la direction que prit l’école du deuxième averroïsme. L’intellect cosmique actif était une forme subsistante qui apportait aux illuminés modernes des formes et des intelligences cosmiques. C’est théologiquement inacceptable, car cela fait disparaître à la fois l’unité de la personne et la liberté de la volonté. Le premier averroïsme enseigne qu’*intellectus agens* humain fait une faculté individuelle de l’âme, qui est donnée par l’exposition de l’intellect humain réceptif de face, prenant la direction de la cognition à partir des choses réelles. Par conséquent, dès qu’il a obtenu le grade de Maître, Alvernus a été nommé archevêque de Paris et le Chancelier de la nouvelle Université pontificale. Rappelons que l’école de Blund a réalisé une brillante interprétation d’Aristote selon Abélard et le Commentateur, qui a confirmé l’importance de la métaphysique de ce dernier pour la détermination chrétienne de la personne et de Dieu. L’herméneutique a montré que c’est l’école métaphysique qui fonda l’Université de Paris comme bastion du christianisme. Cette maison de la sagesse, comme la falsafa du Commentateur protégeait le sens commun de la philosophie contre la mort de Dieu moderniste qui a eu lieu dans la métaphysique d’Avicenne. De la même manière, le premier averroïsme défendait l′unité de la personne existante contre la désintégration en substances modernistes non existantes. Les disputes sur le trithéisme dans les matrices précédentes ont montré à quel point les définitions de la personne et de Dieu sont étroitement liées. La mort de Dieu déiste s’est produite comme un fait historique pendant la Révolution française et Dieu de *Modernorum* est réellement mort au siècle des Lumières. À ce temps, l’Université de Paris cessa d’exister ; elle s’est désintégrée en facultés disparates. Le genre d’humanisme et l’unité de la personne que défendait l’Université de Paris, ils demandaient ce prix à payer. Après la mort de Dieu dans la métaphysique moderne dans le mode d’*auctoritas*, Paris n’avait plus le sens fondateur de l’existence, qu’il aurait pu transmettre et sur lequel il aurait pu se construire. Les sciences humaines, après le déclin de la personne et finalement du sujet, sont passées du mode de l’unité originelle à la *colligatio* postmoderne des substances et des différences structurelles. L’humanisme nihiliste a été complété par le poststructuralisme de l’archéologie de la connaissance offerte par Foucault. Cela a été présenté au Collège de France, ce qui forme une antithèse pythienne de l’archéologie de la sagesse défendue dans cet ouvrage par l’humanisme socratique fait à Delphes. La chute tragique d’*auctoritas* académique de Paris, il faut le comparer par rapport à *potestas* académique qui réside à l′Oxford moderne. Son fondement métaphysique est donné par la science objective et par la cognition sophistique d′« homme—cadavre » donnée dans le paradigme de l′*Oxfordian Fallacy*. Ces circonstances historiques expliquent l’orientation du premier commentaire d’Alvernus sur *De anima* écrit à l’époque de la fondation de l’Université de Paris. L’université pontificale n’a pas été fondée par une union objective et pragmatique de différentes écoles cathédrales en un seul collège, mais par la lutte pour le concept chrétien de la personne selon Aristote et le Commentateur. L’herméneutique confirme que cette université a été créée sur la base du paradigme conflictuel donné par la gigantomachie concernant la première substance. C’est l’École de Paris qui a remporté le tournoi académique concernant la substance. Par conséquent, l’École de Paris a été transformée en université pontificale contre les écoles logiques des porrétanes, avicennistes, nominalistes et modernes. Dès que l’autorité fondatrice de ce conflit originel s’est éteinte, nécessairement cette institution disparut. Il n’y avait pas d’*arkhē* au sens du pouvoir originel de la pensée donné par le lien au commencement. Magister Alvernus, en tant que fondateur de facto du collège pontifical des magistères et des disciples (*universitas*), rejette fondamentalement la vision dualiste moderne dans ses premiers écrits. Cette vision moderniste suit l’interprétation néoplatonicienne *De anima* selon l’école de Tolède qui reliait Avicenne et Averroès de manière sophistique. L’intellect cosmique séparé n’a besoin pour son activité ni de *species sensibilis* ni d’*intellectus possibilis*, mais seulement de l’acte de pure illumination. Les avicennistes ont pris *intellectus agens* dans l’homme et dans les intelligences cosmiques d’une manière univoque et les objectivistes contemporains répètent la même erreur.

Alvernus se démarque du traité de Grosseteste, car il relie la détermination théologique de l′âme à la définition philosophique. La possibilité d’une illumination directe demeure pour les actes de foi et *illuminatio*n mystique donnée directement par Dieu.[[151]](#footnote-151) The interpretation of *synderesis* according to mystical vision of Ezekiel about the being with the two faces of the bull and the eagle was connected to this insight (*facies bovis.... facies aquilae*; Ez 1:10). The synderesis of the eagle presented Alvernus from this principle mystical reason as an infallible, but it was not the case of its naturally given component.[[152]](#footnote-152) Cette conception de la syndérèse procède de l’interprétation de la cognition *De anima* selon l’école de Blund. L’intellect ne se produit que dans le mode *tabula rasa* et ne peut donc pas posséder une syndérèse morale innée donnée directement par Dieu. Par conséquent, Alvernus sépara la double nature de la conscience de la conception néoplatonicienne de la syndérèse comme un être du troisième type. Il était présent chez les avicennistes théologiques comme la propriété générale de la conscience infaillible. La question de la voix faillible de la conscience au niveau du jugement moral rationnel de la personne est analysée par Alvernus et défendue dans son traité suivant sur l’âme (ch. 2.3.3). L’influence de *illuminatio*n d’Avicenne sur la cognition mystique explique pourquoi Alvernus a promulgué la thèse sur la perspicacité directe dans l’essence de Dieu (ch. 3.4.3). Les gens sont capables d’accepter l’acte d’illumination mystique de manière avicenniste ; mais normalement ils reconnaissent le monde sans illumination mystique d’une manière tout à fait naturelle. Par conséquent, leur conscience naturelle est exposée à la possibilité d’erreur. Le résultat est le double concept de l’intellect humain et de l’éthos, qui a une structure principalement différente de la définition de l’homme par *intellectus agens* cosmique. Le traité rejette l’intellect solaire néoplatonicien et introduit un schéma précis des deux composantes de l’âme selon CMDA. De plus, il adopte également pour la cognition mystique entièrement séparée de Dieu le modèle d’illumination augustinien et avicenniste donné dans le commentaire d’Avicenne sur *De anima* par le concept d’*intellectus sanctus* (OBJ I, ch. 2.3.2). Cette cognition est fondamentalement séparée de la cognition naturelle du monde et de l’éthos donné à tous les hommes. La division des deux formes d’illumination ainsi que de l’intellect, de la théologie et de la philosophie montre la première cognition autonome du monde à travers le sens aristotélicien de l’être. L’acceptation théologique de l’avicennisme établi *Lichtung* du différend qui porte sur la double vérité. Sa fausseté moderne est démontrée dans le décret parisien de son successeur épiscopal publié à l’automne 1277.

La première réception d’Averroès en Occident en 1225–30 a ouvert un nouveau cycle de gigantomachie, cette fois concernant le statut des espèces et de l’intellect. L’interprétation d’Averroès selon l’école tolétane ou l’école sicilienne établit à l’Université de Paris deux traditions faites *ad mentem Averrois*. Leurs représentants se sont impliqués dans des querelles théologiques et philosophiques immédiatement après l’an 1230. L′école du premier averroïsme était bâti sur la philosophie de Blund, et l’école du second averroïsme a vu le jour dans les cercles de Philippe le Chancelier. L’écriture *De anima et de potenciis eius* défend l’interprétation philosophique de l’unité de la personne contre les modernistes porrétans ; l’écriture *De potenciis animae et obiectis*, à son tour, défend l’unité théologique contre la modernité des avicennistes. Les deux écrits ont brillamment distingué l’erreur de l’école tolétane et ont trouvé l’interprétation correcte *De anima* selon le Commentateur. Alvernus et Grosseteste ont fondé ensemble l’Université de Paris *ad mentem Averrois* dans des polémiques contre la mort de Dieu moderne et contre la désintégration de la personne telle qu’elle était donnée dans la philosophie moderniste d’Avicenne. Les deux étudiants exceptionnels de Blund ont dignement repris l’émergence de cette Université dans la lutte contre l’aristotélisme panthéiste de Dinant. Cet acte suprême de la vraie philosophie chrétienne a malheureusement disparu dans le Léthé et l’unité de la personne l’a également suivi. La modernité victorieuse imposa une damnatio memoriae objective qui concerne l’origine de l’Université parisienne. Après l’arrivée de l’école sicilienne à Paris en 1230, on peut parler de l’émergence d’un aristotélisme latin autonome, qui s’est développé dans la falsafa à partir de la dispute entre Avicenne et Averroès sur la double nature de la métaphysique. La falsafa aristotélicienne s’est opposée à la modernité de la même manière (OBJ I, ch. 2.5). L’ensemble de l’être a reçu un nouveau sens dans la conception d’*intellectus possibilis*, qui s’est détachée de l’avicennisme augustinien. La composante réceptive de l’âme absorbe les espèces sensuelles synthétisées dans l’imagination et forme en même temps le deuxième étage de la synthèse accomplie par *intellectus agens* en tant que composante active de l’âme. L’ambivalence du terme « *species*» est donnée dans l’enseignement des *Nominales* par son erreur et chez Averroès par la vérité. Le concept de *similitudo* formelle indique le lieu de *Lichtung* qui fonde la vérité comme correspondance entre l’intellect et la chose. Ainsi, dans la nouvelle forme de cognition donnée par *intellectus possibilis*, il est arrivé à une renaissance de l’ancien différend mentionné dans la matrice précédente entre Anselme et Abélard, concernant la vérité comme *rectitudo* ou *adaequatio*. L’interprétation d’Aristote selon le Commentateur a créé la première version de la connaissance philosophique autonome du monde dans l’histoire de la scolastique occidentale. Les deux écrits cités comprenaient le sens réel de la métaphysique d’Averroès ; tous deux ont pris la vérité comme correspondance et ont défendu la cognition de la personne réelle comme la première substance réelle. La pensée liée à cet événement fondateur (*Ereignis*) a été établie sur le mode de la *religio* académique. Après le déclin de cette tradition, le lien historique avec le sens et l’origine de cette connaissance cessa d’exister. L’autorité de l’Université de Paris est passée au mode d’*Irrtum* et cette institution est morte aussi. À l’époque, quand les idées formant l′*auctoritas* de l’Université de Paris ont cessé d′être liés à sa fondation, les modernistes locaux n’avaient plus rien du tout (*nihil*) à transmettre (*traditio*) qui se rapportait à l’unité aristotélicienne originale de la personne et de la métaphysique. Cette unité est passée dans Léthé, comme cela a été confirmé plus tard par Descartes et Husserl. En ce qui concerne la modernité, l’herméneutique confirme le sens fondamental du verbe latin « *augere* » dans le triangle entre religion, autorité et tradition (*religio, auctoritas, traditio*) qui sont décrites dans le célèbre essai sur l’émergence de l’autorité dans la Rome républicaine (Arendt 1961, 91–142). Les deux traités qui ont établi l’autorité académique de l’Université de Paris, ils sont issus de l’atelier du premier averroïsme. Cela a été inspiré vers l’an 1200 par l’interprétation magistrale de Blund sur *De anima* et élargi dans les années 1225–30 par l’accueil du Commentateur. Le premier averroïsme philosophique et théologique distinguait clairement les deux composantes de l’intellect individuel et rejetait la théorie néoplatonicienne de *illuminatio*n pour le cours naturel de la cognition. Les parties précédentes ont montré que cette distinction dans CMDA constitue le cœur de la critique d’Averroès à l’égard d’Alexandre, d’Avicenne et de tous les alexandrins de son temps (OBJ I, ch. 2.4.2). Les deux écrits ont établi la vérité comme une correspondance formelle entre la chose, les sens et l’intellect faits sur la base d’un nouveau concept d’*intellectus possibilis*, qui a été élaboré « *ad mentem Averrois* » selon l’école sicilienne. La caractéristique clé de la réceptivité de l’intellect individuel tombe dans l’oubli complet chez les tolétans modernes. Il y est arrivé en raison d’*épochê* métaphysique qui était instaurée par l’obscurcissement de la première substance. Vers l’an 1235, Averroès et ses interprètes latins sont accusés de monopsychisme inspiré par le concept d’Avicenne de l’intellect (ch. 3.3.3). Par conséquent, la deuxième écriture anonyme garde un caractère théologique et polémique évident, car elle a été écrite après l’année 1230. Par rapport au premier commentaire qui critiquait les écoles expirantes de *Nominales* et *Logica Modernorum*, Alvernus s’opposa aux différents adversaires. Les penseurs chrétiens inspirés par Averroès se sont intéressés à la manière dont l’intellect peut former une image fidèle de la réalité au sens de la *proportio* formelle définie dans CMDA. L’accent mis sur ce « comment » relie cette école au projet de l’herméneutique actuelle selon « *Wie* phénoménologique » de Heidegger. Il a été déterminé pour la première fois par l’analyse de l’existence chrétienne selon les autorités protestantes. On peut citer Kierkegaard, Paul von Yorck et enfin les Épîtres pauliniennes du *Nouveau Testament*. La phénoménalité de l’*Ereignis* métaphysique résumée dans le terminus « *intellectus possibilis* » forme *Lichtung* fondamentale dans laquelle la non-vérité de la modernité se produit sur le mode de la non-dissimulation originelle (*a/lètheia*). Les penseurs et les évêques de l’école de Blund différaient fondamentalement dans leur pensée philosophique et théologique des représentants ultérieurs de l’Église, qui détruisirent l’école du premier averroïsme par le décret épiscopal de mars 1277.

## 2.3 Aristotéliciens chrétiens et sophistes modernes (Guillaume d’Auvergne)

Guillaume d’Auvergne (Guilielmus Alvernus, †1249), maître en théologie depuis 1223 et archevêque de Paris en 1228–49, est devenu le défenseur le plus important de la métaphysique d’Averroès dans l’Occident latin. Ce philosophe et évêque avisé soutint le premier averroïsme à l’époque clé des premières disputes avec le modernisme en gestation. Sa pensée montre comment et pourquoi la philosophie d’Averroès a pénétré la scolastique latine dans les années 1225–50. Les deux traités précédents ont montré que le premier averroïsme fait une distinction fondamentale entre la métaphysique d’Averroès et celle d’Avicenne. Les néoplatoniciens de Tolède interprétaient Aristote selon Avicenne dans un scénario moderniste, auquel ils ajoutaient progressivement les écrits d’Averroès. L’école de Blund défendit l’authentique Aristote après Abélard et l’école sicilienne confirma cette interprétation. Alvernus, comme Grosseteste, a écrit deux commentaires sur *De anima* pendant les années 1230–40 ; un écrit mineur d’introduction (*De potenciis animae et obiectis*) et un écrit majeur de magistère (*Guilielmi De anima*). Dans le second écrit, l’évêque de Paris définit les premiers modernistes comme des philosophes suivant Aristote (*philosophi sequaces Aristotelis*). Ces successeurs arabes d’Aristote sont explicitement mentionnés dans le traité d’Alvernus sur *De anima* en relation avec la doctrine d’*intellectus agens* cosmique séparé. Il réalise une connaissance directe dans l’âme humaine, parce qu’il agit sur elle en tant que cause effective séparée. La théorie d’*intellectus agens* séparé représente ce type d’intellect comme l’élément final de la dernière sphère céleste dans la théorie néoplatonicienne de l’émanation. Cela signifierait que Dieu n’est pas la seule cause créatrice du monde. L’intellect divin fusionne avec l’intellect créatif cosmique, ce que David de Dinant présenta dans son panthéisme aristotélicien. La notion d’*anima intellectiva* humaine serait co-essentielle avec les intelligences cosmiques séparées qui, selon les néoplatoniciens, existent par le scénario des émanations et non par la création divine. Le concept néoplatonicien du monde en tant qu’ordre formel de causes effectives est décrit dans *Liber de causis*. Il descend d’en haut et dégrade le rôle souverain du Créateur. C’est pourquoi, selon Alvernus, cet enseignement n’est pas conforme à la doctrine chrétienne.[[153]](#footnote-153) Ce scénario exposé dans *Liber de causis* a été adapté par les avicennistes. Ils introduisirent la prédication comitative dans ce système et l’associèrent, à l’aide d’une prédication catégorique, au diacosmos des hypostases porrétanes. L’évêque et le chancelier de l’Université chrétienne ne pouvaient tolérer aucune incursion du néoplatonisme moderne dans la théologie chrétienne, car cela aurait causé la mort de Dieu dans le scénario de l’émanation. al-Ghazālī et Averroès ont mené la même dispute dans la Falsafa contre Avicenne (OBJ I, ch. 2.5). La critique d’Avicenne par Alvernus est donc très différente de l’acceptation positive d’Averroès, qui ne figure pas sur la liste des successeurs néoplatoniciens d’Aristote.

« Après cela, j’ai l’intention de détruire les erreurs de ceux qui postulent d’autres causes effectives en dehors de notre Créateur béni, et qui comprennent Aristote et ses disciples comme Alfarabi, al-Ghazālī, Avicenne et quelques autres (*ex quibus fuit Aristoteles, et sequaces eius videlicet Alpharalius, Algaxel, et Avicenna*). Ceux-ci se sont écartés après lui de la voie de la vérité, car il avait fait l′erreur dans ce cas. Ils ont en effet postulé que l’intellect actif séparé était la cause effective des âmes humaines (*posuerunt enim intelligentiam agentem effectricem animarum humanarum*). » [[154]](#footnote-154)

Alvernus attribue la théorie d’*intellectus agens* unifié et cosmique à Aristote lui-même, d’une part, et aux disciples néoplatoniciens d’Alfarabi, d’autre part. La citation rejette l’argumentation de l’école de Tolède, qui a créé une ligne unifiée d’interprétation néoplatonicienne du corpus d’Abunaser en référence à Avicenne et Averroès. La citation montre une connaissance précise de CMDA concernant les deux formes d’*intellectus agens*. Le Commentateur ne défend pas la théorie de l’intellect cosmique séparé, qui crée l’âme humaine, et il a un concept de cognition différent de celui d’Avicenne. Ce *intellectus agens* séparé appartient à la sphère cosmique qui est une forme intellectuelle autonome. Mais dans l’âme humaine, il existe une forme individuelle de l’intellect actif, qui forme un genre entièrement différent. Ce type d’intellect actif existe dans le corps et reconnaît le monde par abstraction faite à partir des les sens. Ibn Rushd est cité en relation avec l’unité aristotélicienne de la forme et de la matière dans le corps réel contre les néoplatoniciens et d’autres philosophes arabes.[[155]](#footnote-155) Cette citation revêt un caractère essentiel, car elle honore Averroès du titre de « *philosophus nobilissimus* ». L’écrit insiste sur la séparation des choses singulières et des notions universelles. Sur ce point, l’enseignement du premier averroïsme s’harmonise avec les deux mentions directes d’Averroès dans l’ensemble de l’œuvre d’Alvernus (Roland de Vaux 1934, 21–22). La référence au schéma de la cognition d’Averroès et à la nature personnelle d’*intellectus agens* en tant que faculté de l’âme humaine explique le rejet des idées platoniciennes et du *mundus intelligibilis* indépendant, tel qu′il était formulé par les anciens néoplatoniciens et par des contemporains d′Alvernus. Il rejette résolument toute forme d’être du troisième type, ce qu’il confirmait déjà dans son premier commentaire sur *De anima*. La connaissance sensuelle donnée dans le corps est ontologiquement différente de la substance cosmique séparée. Il n’y a pas de place pour l’insertion de *tertium ens* au-delà des deux mondes. Les deux formes d’intellect actif sont fondamentalement différentes et il n’y a pas d’univocité entre elles parce que l’homme n’est pas un être spirituel comme les anges et les intelligences cosmiques. Alvernus est le premier penseur latin qui, grâce à la présentation de l’école sicilienne, était capable de distinguer deux traditions aristotéliciennes différentes directement attribuées à Aristote.[[156]](#footnote-156) Cet exploit fait la différence fondamentale par rapport à Grosseteste, qui était l′auteur du traité *De anima et de potenciis eius*. Le savant d’Oxford ne défendait intégralement que l’écriture CMDA de l’enseignement du Commentateur contre le second averroïsme, afin de garantir l’unité substantielle de l’homme et de la connaissance. Cependant, Grosseteste considérait la cosmologie et la métaphysique de l’aristotélisme selon l’école de Tolède (ch. 3.1.2). Ces avicennistes n’étaient pas capables de distinguer l’Aristote authentique de son interprétation néoplatonicienne donnée par *sequaces Aristotelis*. La citation suivante montre qu’à l’époque de ses études parisiennes, Roger Bacon tenait cette distinction pour acquise. Comme Alvernus et Albert, Bacon lisait le véritable Averroès sans préjugés néoplatoniciens. Son commentaire sur *Métaphysique* présuppose que nous connaissons en toute vérité la totalité de l’être, qui avait été déterminée dans l’écrit *De anima*. Bacon sait bien que l’écrit *De anima* peut être interprété selon le néoplatonisme et selon CMDA.

« L’intellect actif n’est actif que dans la mesure où il a besoin pour son activité de l’intellect spéculatif qui, selon le Commentateur, forme une partie de l’âme (*intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime*). Mais selon Alfarabi, Aristote et Avicenne, il est donné comme une substance séparée (*est aliquid aliud*). » [[157]](#footnote-157)

La ligne de démarcation fondamentale entre le premier et le second averroïsme a été examinée en ce qui concerne la position d’*intellectus agens*. Les commentaires cités sur *De anima*, qui ont vu le jour vers 1235 dans l’école du second averroïsme (Philippe le Chancelier, Jean de La Rochelle) réfèrent la cognition humaine à *intellectus agens* séparé. La connaissance était déterminée par-derrière, de la direction des formes cosmiques autonomes. Ces formes existent de manière archétypique dans *intellectus agens* cosmique détaché d’Avicenne. Il opère dans le diacosmos objectif en tant que donneur de formes (OBJ I, ch. 2.3.1). De plus, cet intellect est une substance immatérielle indépendante (*hoc aliquid*). Alvernus comme l’évêque de Paris refusa d’accepter cette théorie. Roger Bacon, de l’école du premier averroïsme, rappelle qu’Alvernus, en tant qu’évêque et le recteur de l’Université de Paris, proclama publiquement devant tous les magisters que l’intellect cosmique séparé en tant que substance indépendante ne pouvait pas faire partie de l’intellect humain (*intellectus agens non potest esse pars animae*).[[158]](#footnote-158) L’intellect actif de l’âme est séparé d’*intellectus agens* néoplatonicien en tant que substance indépendante qui conserve son caractère immatériel. Un effet causal direct de cet intellect cosmique sur l’homme n’est pas possible, car la connaissance humaine provient des sens. Bacon cite Alvernus et rappelle que cette division d’*intellectus agens* en une faculté de l’âme humaine et une substance cosmique indépendante est déjà contenue dans *De anima* d’Aristote, car l’intellect n’y est pas donné du point de vue de sa substance (*non secundum essentiam*).[[159]](#footnote-159) Dieu, en tant qu’intellect cosmique souverain, n’a pas besoin d’agir directement dans l’âme par sa substance, car son action indirecte au moyen d’effets secondaires suffit à l’âme (le soleil—la lumière). Dans le processus de connaissance néoplatonicienne, la lumière de l’intellect actif séparé forme une composante de l’âme humaine par sa seule capacité individuelle de voir.[[160]](#footnote-160) Bacon ajoute quelques lignes plus loin que la théorie de l’action directe d’*intellectus agens* cosmique détaché dans l’âme humaine avait déjà été condamnée par Averroès.[[161]](#footnote-161) La déclaration d’Alvernus a fondamentalement discrédité l’école de Tolède et les averroïstes modernes à l’Université de Paris. L’interprétation des modernistes n’était pas en harmonie avec la doctrine chrétienne de l’unité de la personne et défendait indirectement la théorie de l’émanation univoque de Dieu en tant que *Dator formarum* d’Avicenne. Le christianisme était menacé par cette doctrine qui abolissait l’unicité de la personne en tant qu’*imago Dei* et créait une image anthropomorphique de Dieu. L’âme n’a pas été créée par Dieu, mais par des intelligences cosmiques inférieures dans le processus des émanations nécessaires. L’évêque Alvernus s’y opposa en tant qu’enseignant devant les magisters parisiens et c’est la raison pour laquelle Bacon cita sa déclaration dans la lutte contre un groupe similaire d’avicennistes qui faisaient des ravages intellectuels à Oxford. Alvernus, comme Grosseteste et Bacon, voit une division de principe entre deux intellects : les facultés humaines liées de manière hylémorphique au corps et l’intellect actif cosmique génériquement distinct. Alvernus tire cette division d’Aristote lui-même, car il interprète l’écrit *De anima* à la suite de l’école de Blund et de CMDA. La citation suivante distingue précisément l’interprétation de la cognition par l’exposition de face ou par-derrière dans le mode *evidenter*.

« Les paroles d’Aristote montrent clairement (*evidenter apparet*) qu’il a lui-même perçu la faculté intelligible de l’homme d’en bas (*ab inferiori*), c’est-à-dire à partir des sens par abstraction (*per spoliationem*), ce qu’il a également interprété en conséquence. D’en haut (*a parte superiori*), c’est-à-dire à partir de l’intellect actif séparé, l’âme peut être illuminée (*esse illuminabilem*). » [[162]](#footnote-162)

La citation de l’ouvrage *De universo* distingue les deux formes d’intellect actif, citant *De anima* dans la version que l’école de Blund a défendue contre Avicenne. La citation rejette *illuminatio*n comme composante nécessaire de la cognition dans le mode *sine qua non*, mais laisse l’influence d’*intellectus agens* cosmique en vigueur pour la contemplation théologique et pour le mysticisme. L’écrit anonyme *De potenciis animae et obiectis* défendait précisément ce point de vue ; Alvernus en est donc l’auteur. La première forme d’intellect actif fait partie de l’âme humaine individuelle et fonctionne sur le modèle de l’exposition de face (*ab inferiori*), c’est-à-dire par les sens et par le processus d’abstraction (*a parte sensibilium per spoliationem*). L’herméneutique de l’objectivité n’est donc pas d’accord avec la conclusion de Gilson concernant la position univoque d’*intellectus agens* chez Alvernus (Gilson 1926, 71–72). L’intellect cognitif des néoplatoniciens comme *sequaces Aristotelis* est éclairé en permanence et nécessairement par un *intellectus agens* substantiellement séparé et immatériel. Selon les modernistes, c’est la seule façon d’expliquer la cognition humaine. La connaissance de *Modernorum* a établi une sorte particulière de cinéma intérieur dans l’âme des illuminés. Les formes extérieures projetées par *intellectus agens* cosmique ou Dieu postmoderne cartésien se reflètent sur l’écran d′*intellectus adeptus* d’Avicenne ou sur sur l’écran du *cogito* de Descartes. Dieu moderne est donné comme *causa sui* et comme l’idée innée. La connaissance de ces *sequaces Aristotelis* se fait par l’exposition du sens fait par-derrière et par la dénudation. Elle est donc séparée à la fois de la réalité extérieure et des sens. Le décret officiel confirme l’abolition de l’intellect cosmique séparé des illuminés et ouvre la brève époque où l’école de Blund domine académiquement l’Université de Paris. Cette pensée critique s′est éteinte lorsque la lumière mythologique de l'intellect solaire a remplacé la première substance hylémorphique et a commencé à déterminer la cognition naturelle. Alvernus s’est séparé de l’école de Tolède. Cette école utilisait la lumière de l’intellect actif détaché pour éclairer la confusion gnoséologique de la modernité et de la postmodernité. C’est à l’époque de l’évêque Alvernus qu’eut lieu la première dispute entre l’école du premier et celle du second averroïsme, avec toutes les questions fondamentales en jeu qui ont façonné l’évolution future vers l’objectivité.

### 2.3.1 Critique d’Aristote néoplatonicien

Le premier ouvrage d’Alvernus, *De universo*, fait la critique de penseurs qui ont reçu la désignation générale de « *sophistae Italici* ». Compte tenu de l’analyse concernant l’école des *Nominales* dans la matrice précédente, l’herméneutique peut facilement déterminer l’identité du premier groupe de sophistes, appelés *Italici*.[[163]](#footnote-163) Alvernus mentionne ce groupe de porrétans comme étant impliqué dans certaines disputes. Il les a également appelés *Grammatici*, ce qui sera expliqué dans le chapitre suivant. Il s’agit de deux Capuans, Petrus Capuanus Maior (†1214) et son neveu, Petrus Capuanus Minor (†1245). De la génération précédente de porrétans, il s’agit peut-être aussi de Pierre de Vienne (Petrus Wiensis). Ce disciple de Gilbert de La Porrée prit part dans les disputes dogmatiques de 1150–60 et il est l’auteur présumé du plus important ouvrage théologique porrétane, *Summa Zwettlensis* (Nielsen 1989, 284–85). Dans le cas de ces penseurs, l’épithète « *Italici* » était vraiment bien utilisée. Pierre de Vienne et Petrus Capuanus l’Ancien ont passé de longues années en Italie et sont restés en contact avec Byzance parce qu’ils ont travaillé pendant de nombreuses années au service diplomatique du pape en Orient (Courtenay 1992 ; 2008, 50–80). Petrus Capuanus le Jeune était le contemporain d’Alvernus. Le pape Honorius III a privé ce magister parisien et représentant influent de l’école *Logica Modernorum* de la fonction de *magister regens* en 1218. Son nom est cité en relation avec deux autres représentants importants des écoles logiques modernes de Paris (Guillaume de Pont d’Arche, Richard l’Anglais). Petrus Capuanus termina sa carrière académique et devint le patriarche papal d’Antioche. Les représentants mentionnés de l’école des *Nominales* se caractérisent par le fait qu’ils ont combiné l’avicennisme et la nomination logique pour élaborer la pseudo-substance comme *tertium ens*.[[164]](#footnote-164) La matrice d’objectivité concernant Gilbert de La Porrée fit l’analyse de ces écoles logiques dans (ch. 1.4). Un exemple classique est la thèse citée « *semel est verum, semper est verum* », attribuée aux porrétans et transmise dans la version de Pierre Capuanus. Pierre Capuanus ne l’approuve cependant pas sous cette forme extrême.[[165]](#footnote-165) L’énoncé combine deux types de nomination. La signification au niveau du terme concerne la première substance qui a reçu une signification nominale et ontologique (*unitas nominis*). Cette signification est liée à la signification permanente établie dans le cadre de la division des universaux de Porphyre. La vérité est sauvegardée comme un concept univoque d’Avicenne. L′énoncé vrai est fait par la comitation d’une signification spécifique qui garde un caractère immuable (*unitas enuntiabilis*). Dans ces écoles de *Nominales*, la valeur de vérité des énoncés est donnée dans le cadre de l’individu logiquement défini. L’imposition du sens à partir de la substance première hyparchique a été abolie. Le corps mort a été un jour un être humain et il reste donc toujours un être humain dans l’ordre de la prédication catégorique proposée par *Nominales*. L’essentialisme de *Nominales* attribue à l’individu des prédicats hypostasiés. Peu importe que l’action se réfère à des énoncés passés, présents ou futurs. La citation de Capuanus représente l’inférence des qualités hypostasiées qui sont données par l’essence directement constituée par Dieu. Cette essence éternelle est imitée dans le monde, quand la substance limitée, incertaine et contingente prend sa place. Les auteurs cités s’en tenaient encore à la doctrine *De interpretatione* sur l’indétermination logique de la future bataille navale. L’unité des significations est garantie dans la pensée divine, mais pas du tout dans la réalité reconnue par nous. Grosseteste a modifié l’indétermination logique des événements futurs, en raison de l’arrivée importante d’Antéchrist (ch. 3.1.2). Son arrivée sur la Terre est nécessairement donnée. Par conséquent, cet événement futur contingent doit être logiquement déterminable dans l’esprit humain. Abélard a strictement rejeté la modalité « *semel—semper* » dans le débat avec les porrétans. Sa position a été adoptée dans les écoles de la *Logica Vetus* par l′école des anagnins (ch. 1.6) et, après eux, par l’école de Blund (ch. 2.1). En ce qui concerne le sophisme de l’homme comme cadavre, l’école de Blund défend le contraire de ce que les écoles logiques des porrétans modernes énonçaient. Le cadavre n’est pas un être humain du point de vue de la prédication catégorique (*enuntiatio*). Il faut suivre l’imposition du sens hyparchique à partir de la direction de la substance première (ch. 2.2.1). On comprend mieux pourquoi la controverse sur le sophisme de l’homme mort est devenue si importante après l’an 1200.

Le problème le plus compliqué est la détermination des « sophistes latins » (*sophistae Latini*) qu’Alvernus définit comme un groupe indépendant par l′expression disjonctive « *vel* ». L’identité de ces contemporains latins d’Alvernus sera clarifiée plus en détail dans la matrice suivante qui traite du second averroïsme dans la version de son fondateur Rufus de Cornouailles (ch. 3.3). Les premiers candidats du groupe appelé « sophistae Latini » sont les contemporains d’Alvernus qui enseignent dans les écoles logiques modernes. Certains d’entre eux ont été inspirés par les écoles de *Nominales* et nous les connaissons comme auteurs de traités logiques et de polycopiés de type *Sophistaria*, comme Matthieu d’Orléans (Matthaeus Aurelianensis). Le lien entre Matthieu d’Orléans et l’école porrétane de *Logica Modernorum* est bien établi.[[166]](#footnote-166) L’activité de ces logiciens remonte à la première moitié du XIIIe siècle, et leur doctrine a été critiquée par l’aristotélisme réformé de l’école de Blund. Ces sophistes latins ont créé une sphère objective des universaux comme étant du troisième genre en leur donnant un sens singulier et universel dans l’interprétation néoplatonicienne des *Catégories* (ch. 3.1.2). Alvernus rejette pour les espèces le statut singulier que les adeptes du second averroïsme ont proclamé dans les controverses datant de la période entre les années 1230–40. Ces traités seront analysés dans la matrice suivante. La polémique d’Alvernus avec ce groupe concernait surtout l’interprétation *De anima* d’Aristote, que les sophistes latins interprétaient selon la doctrine de l’intellect actif séparé, prise dans l’esprit du tolétans. Les sophistes latins critiqués ont un problème fondamental avec la connaissance sensuelle. Ils admettent *illuminatio*n de l’intellect qui vient en dehors des sens et ils placent l’acte de connaissance dans la prédication d’hypostases pures. Ces formes substantivées de la connaissance naissent d’une manière néoplatonicienne, dans l’acte d’émanations pseudo-créatives de formes (*processio*). L’évêque Alvernus rejette fondamentalement toutes les doctrines d’émanation associées à l’intellect cosmique comme origine de la connaissance naturelle.

De plus, ces sophistes définissent les composantes réceptives et synthétiques de l’intellect comme deux substances distinctes. Les sophistes Latins se sont rapprochés de l’hérésie panthéiste de David de Dinant ; toutes les deux substances intellectuelles sont immatérielles et elles gardent le caractère des formes cosmiques actualisées. L’interprétation dualiste des penseurs avicennistes est dérivée de la distinction néoplatonicienne entre la forme supérieure et la forme inférieure de l’intellect, que l’on retrouve dans leur interprétation de l’*Éthique à Nicomaque* (OBJ III, ch. 6.1). Les dualistes susmentionnés préfèrent la doctrine d’Avicenne des deux faces de l’âme, qui trouve son origine dans de l’interprétation du dialogue *Timée* faite par Proclus (OBJ I, ch. 2.3.1). La compilation *De anima* d’Alvernus affirme que les interprètes d’Aristote, à la suite d’Avicenne et d’Alexandre Aphrodisias, considèrent l’action de l’intellect actif séparé comme une cause efficiente agissant dans l’âme humaine. Leur doctrine de la cognition humaine est en contradiction avec les fondements de l’écrit *De anima*. Sur ce point essentiel, ils sont en désaccord avec l’enseignement d’Aristote, dont ils se proclament les successeurs. Les sophistes contemporains d’Alvernus sont dualistes et leur point de vue contredit directement la doctrine chrétienne du salut. La théorie de l’intellect impersonnel annule la signification théologique du baptême, du libre arbitre et du salut chrétien. En raison de l’absence de connaissance individuelle liée à l’acte de volonté personnelle, l’imputabilité des bonnes et des mauvaises actions est absente. La classification de l’intellect en une composante séparée et individuelle ne permet pas une personnalisation complète de la cognition et de la volonté dans le cadre de la personne en tant que substance hylémorphique. Alvernus a défendu toute sa vie l’interprétation d’Aristote et d’Averroès d’un intellect unique fonctionnant par l’intermédiaire de deux facultés, la réceptive et la synthétique. L’aristotélisme moderne des néoplatoniciens s’inscrit dans le cadre de la dichotomie qui fait la séparation entre la connaissance matérielle et immatérielle. Cette distinction entre les deux formes d’interprétation aristotélicienne selon Avicenne et selon Averroès avait un impact énorme sur le développement de l’objectivité, comme nous le verrons plus tard. La doctrine d’Averroès, c’est-à-dire l’interprétation d’Aristote selon la composante personnelle réceptive et active de l’intellect (*tertium genus*), est fondamentalement nécessaire à la théologie chrétienne. Elle maintient la primauté de l’intellect liée à la personne humaine, puisque cet intellect est actif dans l’âme en tant que forme non matérielle du corps matériel. L’école du premier averroïsme a proclamé par l’intermédiaire d’Alvernus que l’interprétation *De anima* dans le cadre de la métaphysique d’Avicenne ne maintient pas le lien complet entre la volonté de la personne et l’intellect dans un corps unique donné *simpliciter* comme substance première. Cependant, le concept de l’âme immatérielle et intellectuelle en tant que forme pleinement autonome du corps est en principe correct en ce sens qu’il peut expliquer l’existence de l’âme après la mort. Les écrits d’Alvernus sur l’âme s’opposent aux modernistes par le fait que l’intellect actif séparé rendrait impossible la connaissance individuelle.[[167]](#footnote-167) C’est pourquoi il rejette l’enseignement d’Alexandre et des alexandrins parisiens, tout comme Averroès l’a fait dans le CMDA. L’interprétation authentique du Commentateur en tant que philosophe le plus acclamé est fondamentalement différente des interprétations néoplatoniciennes d’Aristote faites par les *sequaces Aristotelis* susmentionnés dans les écoles tolétanes imprégnées par l’averroïsme avicenniste.

La protection de l’intellect actif personnel contre le premier groupe de modernistes devait clarifier le rôle de l’intellect actif dans la connaissance humaine. Le passage clé rejette la théorie néoplatonicienne de l’intellect actif comme soleil, qui agit dans l’âme humaine à la manière d’*intellectus adeptus* d’Avicenne. Ce type d’intellect humain reçoit directement les formes intelligibles de l’intellect actif séparé (OBJ I, ch. 2.3.1). L’intellect actif d’Avicenne n’a pas besoin de l’expérience sensuelle comme dans le cas de philosophie d’Aristote. L’intellect aristotélicien est essentiellement une feuille blanche où rien n’est présent avant l’expérience sensuelle. Alvernus défend explicitement la partie centrale de l’enseignement d’Aristote sur l’âme comme *tabula rasa*.[[168]](#footnote-168) L’intellect actif fait partie intégrante de l’âme humaine individuelle et il ne fonctionne qu’à travers l’expérience sensuelle. Pour reconnaître des formes incompatibles qui sont dans les choses et dans la pensée, un milieu est nécessaire (*medium*), tout comme un diaphanum doit exister pour faire la médiation entre le rayonnement de la lumière et des surfaces colorées. La référence à Aristote souligne que même le soleil ne produit pas directement des choses colorées. Nous ne percevons les surfaces exposées comme étant colorées que grâce au travail de l’organe sensoriel. Le résumé de la cognition correspond au traité de Blund sur l’âme et aux deux traités anonymes de l’école de Blund mentionnés ci-dessus.

« En suivant cette voie, les sens sont éclairés pour la connaissance sensuelle par la simple similitude avec les formes sensuelles, qui sont imprimées dans les organes des sens ; de plus, la connaissance intellectuelle est éclairée seulement par les formes intelligibles qui assurent la connaissance dans l’intellect. Ce qui est imprimé dans notre faculté de reconnaître l’intellect n’est rien d’autre que la forme intelligible, qui ressemble à ce qui est compris, c’est-à-dire à la chose réelle que nous reconnaissons. » [[169]](#footnote-169)

Il existe une différence fondamentale entre la lumière du soleil et sa réception dans notre œil. L’âme a sa propre capacité de réception et de synthèse, que ne possèdent ni le soleil ni le rayon de soleil. De même, la forme reconnue dans notre intellect doit rendre la similitude avec la chose extérieure réelle (*forma intelligibilis et similitudo intellecti*). L’intellect humain individuel absorbe les formes *per similitudinem* et se distingue ainsi de l’intellect actif en tant que substance cosmique séparée. Les sophistes italiens et latins, en revanche, défendent *intellectus agens* détaché et univoque, qui est conceptualisé par la métaphore néoplatonicienne de l’intellect solaire. Cette forme mythologique de l’intellect moderne est à l’origine directe de toute connaissance. Ce *intellectus agens* cosmique agit en nous comme une cause effective. L’arrivée du CMDA dans la version de l’école sicilienne confirme en principe la critique des néoplatoniciens formulée par l’école de Blund. Pour Alvernus, l’arrivée des écrits d’Averroès moyennant les conférences de Scotus en 1230 était particulièrement importante, à cause de deux raisons. Premièrement, l’interprétation aristotélicienne *De anima* dans l’école de Blund a été pleinement confirmée comme juste. Deuxièmement, il s’agissait de l’intégration des écrits scientifiques d’Aristote et de sa méthodologie scientifique dans la philosophie chrétienne. Alvernus, en tant qu’éminent représentant de l’école sicilienne à Paris, reconnut l’unité du *Corpus Aristotelicum* nouvellement découvert avec l’écriture *De anima*. Cet évêque érudit était certainement parmi les principaux acteurs qui ont appelé à la levée de l’interdiction d’étudier le Corpus aristotélicien à l’Université de Paris. Et cette interdiction a été effectivement levée en 1231. Cela confirmait fondamentalement la position autonome de la science qui se sert de la raison naturelle. L’école du premier averroïsme n’avait pas besoin d’illumination mystique pour reconnaître le monde. La modernité a aboli cette position indépendante de la science en condamnant le premier averroïsme en 1227 et en intégrant la connaissance naturelle dans le schéma de l′unique vérité ontothéologique. Ce n’est que lorsque Galileo Galilée, dans la tradition padouane de l’averroïsme moderne, a aboli cette captivité babylonienne de la vraie science, qui avait été perdue dans le pseudomysticisme et la sophistique moderne.

Après l’introduction de CMDA, une différence fondamentale est apparue entre *intellectus agens* en tant que forme cosmique et la capacité individuelle de l’âme humaine. Ce *intellectus agens* séparé n’a pas la possibilité d’affecter naturellement l’âme humaine, car la médiation d’*intellectus possibilis* fait défaut. Ce *intellectus formalis* de Blund est une feuille blanche, parce qu’il prend les formes de reconnaissance de l’imagination sensuelle par un double type d’intentionnalité (ch. 2.1.1). Il devient alors clair qu’*intellectus adeptus* d’Avicenne n’est pas relié à l’intellect cosmique. Dans ce cas, il aurait pris sa substance propre à lui et donc aussi sa propre place dans le corps. Voir les principales polémiques de CMDA concernant *intellectus possibilis* séparé chez Alexandre et Thémistius (OBJ I, ch. 2.4.2). Alvernus adhère au schéma du premier averroïsme selon son écrit *De potenciis animae et obiectis*. Ce traité rejette le concept univoque de l’intellect actif comme une erreur d’Avicenne (ch. 2.2.2). L’œil perçoit les couleurs à travers le diaphane et l’intellect synthétise les espèces intelligibles à travers *intellectus possibilis* comme une faculté de l′âme. L’appel à l’interprétation *De anima* faite par Averroès abolit le schéma de reconnaissance de base de l’avicennisme qui présuppose un effet direct des formes séparées sur l’intellect humain.

« J’y reviendrai pour poursuivre ce qui a été dit jusqu’à présent concernant l’opinion d’Aristote sur l’intellect actif. Il est vrai que la faculté de vision ne se trouve pas dans le soleil visible, comme si le verre coloré dans le vitrail ou toute autre substance pouvait rayonner de lui-même par l’action de la lumière. Cela se fait par l’action de la lumière solaire émise sur la forme donnée sensuellement. Même l’intellect actif en nous ne peut produire une compréhension comme seule cause qui permettrait à une forme intelligible de briller dans le miroir de nos capacités de reconnaissance. » [[170]](#footnote-170)

Toute forme reconnue est reçue de la manière dont notre intellect est constitué, c’est-à-dire par la médiation de la composante réceptive immatérielle de l’intellect, qui est entièrement personnelle. Le soleil irradie la zone perçue par les sens dans l’étape suivante (*hoc est sola superfusione lucis suae, aliquam formam sensibilem*). Le diaphanum sert d’abord d’intermédiaire pour la transmission de la lumière à la surface et transmet ensuite la lumière colorée à l’œil. Ce scénario a été confirmé par Blund avant l’arrivée du CMDA dans l’Occident latin (ch. 2.1). La forme intelligible n’a par elle-même aucune causalité effective au niveau d’*intellectus agens* séparé, qui pourrait justifier la connaissance humaine (*non erit in intelligentia agente ex sola causa hujusmodi*). Cependant, Alvernus, comme les avicennistes, autorise l’effet mystique de l’intellect actif dans le scénario de *illuminatio*n. La *virtus sancta* d’Avicenne éclaire l’âme de l’extérieur, comme en témoignent l’expérience prophétique et *illuminatio*n mystique (OBJ I, ch. 2.3.1). La même réception positive de la théologie avicenniste et de *illuminatio*n mystique se retrouve dans le traité *De potenciis animae et obiectis* ; c’est pourquoi l’herméneutique considère Alvernus comme l’auteur de cet ouvrage (ch. 2.2.2). Cela est prouvé par le fait que ses œuvres sont regroupées avec ce traité. La paternité d’Alvernus est prouvée dans le manuscrit de Lincoln et aussi par le placement conjoint des deux commentaires sur *De anima* dans la collection des textes d’Alvernus conservés à Balliol Library. C’est pourquoi, même selon Callus, l’évêque parisien est, d’après les critères formels, le candidat le plus approprié pour être l’auteur du traité *De potenciis animae et obiectis*.[[171]](#footnote-171) L’évêque parisien défend *De anima* d’Aristote et le corpus scientifique contre l’Aristote néoplatonicien des écrits pseudo-aristotéliciens tels que les traités *De mundo* et *Liber de causis*. Sans un intellect actif individuel, l’intellect de l’homme ne serait qu’un récepteur passif des formes imprimées dans l’âme par l’intellect actif cosmique séparé. La critique des avicennistes de l’époque confirme la remarquable capacité d’interprétation de ce philosophe, qui fut l’un des meilleurs élèves de John Blund. La conception substantielle de notre intellect en tant que miroir passif a été défendue par les *sophistae Latini*, mais Alvernus l’a rejetée. Un représentant typique de cette école est Rufus de Cornouailles, avec sa conception spéculative de l’intellect comme miroir.[[172]](#footnote-172) Le commentaire d’Alvernus sur *De anima* esquisse une double interprétation d’Aristote. Le nouveau statut de l’intellect réceptif dans l’âme forme une frontière entre le traité CMDA d’Averroès, d’une part, et les interprétations néoplatoniciennes basées sur la cosmologie des émanations attribuée à Aristote, d’autre part. La première controverse sur la véritable interprétation d’Averroès éclata après 1230. L’évêque Alvernus a tranché philosophiquement et institutionnellement contre les modernistes issus de l’école de Tolède. Cette décision a probablement sauvé en Occident un dernier vestige de la compréhension critique et il a certainement sauvé le concept aristotélicien de la science. Roger Bacon et Albert le Grand ont défendu la position philosophique d’Alvernus à l’Université de Paris à partir de 1240, pendant le pontificat d’Alvernus. Ses deux protecteurs académiques, qui achevaient leur maîtrise à Paris à cette époque, étaient déjà connus comme de brillants jeunes universitaires.

L′herméneutique considère la défense de la compréhension faite par Alvernus comme exposition du sens de face, à partir de la chose réelle médiatisée par les sens. Ce fait prend une importance majeure. Ce type d’exposition de l’intellect est déjà attesté dans les premiers traités d’Alvernus écrits après 1220, c’est-à-dire avant l’importation du Sicilien Averroès dans l’Occident latin. L’entendement se forme par exposition à partir de la chose réelle, car la pensée n’a aucun moyen de conserver l’être originel, indivisible et simple de la chose (*in nullius ratione accipitur esse*).[[173]](#footnote-173) Alvernus défend la position de Blund, dont l’école a fondé le premier averroïsme. La ligne de démarcation entre Avicenne et Averroès est érigée par la thèse de la connexion entre la connaissance sensuelle et intellectuelle, qui est donnée par la théorie de la correspondance de la vérité (*proportio* d’Averroès). Par conséquent, Averroès n’appartient pas au même groupe de disciples de Stagirita qu’Avicenne, comme le prétendent certains auteurs contemporains. Selon eux, Alvernus représente le concept de l’âme selon Avicenne et est un précurseur de Descartes (Bazán 1969, 43–48). Le commentaire d’Alvernus sur *De anima*, cependant, affirme explicitement dans la ligne sicilienne du CMDA que la connaissance intellectuelle n’est pas possible sans la perception sensuelle (*non est possibile animam intelligere sine phantasmate*).[[174]](#footnote-174) La définition de la cognition dans le premier averroïsme rejette la doctrine des *sequaces Aristotelis* sur l’intellect séparé qui joint aléatoirement et extérieurement l’intellect matériel dans l’homme. Alvernus défend l’intellect humain comme une faculté de l’âme, qui est le centre de diverses activités, y compris les activités de l’intellect réceptif et de l’intellect actif. Le commentaire ultérieur du *De anima* confirme que l’exposition de l’âme à partir de la direction de l’objet perçu sensuellement va à la fois dans la direction de l’intellect réceptif et de l’intellect actif.[[175]](#footnote-175) Les premiers modernistes, déguisés en *sophistae Latini*, n’ont pas la conception d’*intellectus possibilis*, qui est liée à l’intentionnalité dans le premier averroïsme. Alvernus utilise le terme classique « *intellectus materialis* » pour désigner *intellectus possibilis*, mais il le conçoit en relation avec l’intellect actif en tant que faculté individuelle de l’âme. Grâce à leurs fonctions différentes, les deux facultés de l’âme sont « *vere correlativa* » et « *vere contrarii* ». Leur parallélisme est établi dans la connaissance déterminée à partir de la direction de la substance première. La différence entre les deux facultés de l’âme est due au fait que l’une est passive et l’autre active ; mais toutes deux créent un acte immatériel de l’âme intellectuelle unique. Alvernus considère que la réduction de l’intellect, en tant que composante la plus élevée de l’âme, à un organe réceptif adapté à l’intellect actif externe est une solution complètement perverse (*perversissimus*).[[176]](#footnote-176) La contradiction dans la définition de l’homme serait même double. L’intellect séparé absolument ne refléterait dans l’âme que les universaux, et en aucun cas les choses singulières. La reconnaissance du monde réel serait alors impossible. Les successeurs d’Aristote reconnaissent un rôle actif aux composantes inférieures de l’âme en les incluant dans l’intellect individualisé, ce qui constitue la deuxième contradiction. Ils transfèrent absurdement l’activité clé de l’intellect humain à l’intellect cosmique extérieur, détruisant ainsi l’unité de la personne. Alvernus rejette le concept de l’intellect formel défini par l’exposition du sens faite par-derrière quand *intellectus agens* séparé imprime des formes hypostasiées dans l’âme humaine passive ainsi que dans l’intellect matériel.[[177]](#footnote-177) Suivant le schéma de Blund, Alvernus refuse de lier l’intellect formel à l’intellect actif séparé et en fait une faculté formelle de l’âme qui synthétise des formes abstraites. Une autre source de rejet de la théorie d’Avicenne sur l’intellect acquis, Alvernus l’a trouvée dans la critique d’Averroès sur Thémistius et Alexandre (OBJ I, ch. 2.4.3). L’étude classique relie le rejet d’*intellectus adeptus* par Alvernus à la définition de l’intellect formel de Thémistius, qui a fourni une autre source pour l’introduction d’*intellectus formalis* dans la scolastique au début du XIIIe siècle (Baumgartner 1893, 37). Tout comme Blund, Alvernus associe *intellectus adeptus* à la donation de sens en direction de la substance première et l’identifie donc à *intellectus formalis* (ch. 2.1). Les analyses précédentes ont montré que l’introduction de la double faculté de l’âme selon *De anima* élimine le concept avicenniste d’intellect acquis. Il a perdu sa signification dans le scénario du premier averroïsme, car il introduisit le nouveau schéma de la cognition. L’intellect actif, qui établit la cognition humaine, ne peut être une substance cosmique, mais la faculté individuelle de l’âme humaine. C’est exclusivement *intellectus possibilis* d’Averroès qui remplit ce rôle de médium immatériel à l’égard de l’intellect actif individuel. Cette capacité doit être personnelle, immatérielle et réceptive. Elle forme l’unité avec *intellectus agens* individuelle, qui opère comme une composante immatérielle de l’âme humaine. L’évêque parisien argumente ainsi en accord avec la théorie aristotélicienne de l’abstraction dans le premier averroïsme ; alors, il défend l’interprétation d’Averroès selon l’école sicilienne. L’intellect reconnaît les choses individuelles à travers l’espèce universelle liée à *intellectus possibilis*.

« L’intellect humain ne reconnaît pas directement les choses individuelles en tant que telles, mais seulement les universaux, c’est-à-dire les genres, les espèces et les autres notions universelles que Platon appelle formes, mais il faudrait les appeler “espèces abstraites” (*species abstractas*). (…) La cognition n’est pas possible autrement que par l’acte de cet intellect possible comme l’intellect réceptif (*actionem ipsius intellectus passibilis, seu receptibilis*), qui reprend les appréhensions sensorielles par la similitude qui est présente dans tous les deux. Aristote le confirme clairement lorsqu’il affirme que la pensée est impossible sans la connaissance sensuelle. » [[178]](#footnote-178)

Le cœur de l’argument contre l’intellect actif séparé qui agit dans l’âme est le statut de *species intelligibilis*. La synthèse de l’essence de l’intellect réceptif (*intellectus passibilis, seu receptibilis*) et de son objet intentionnel (*species abstractas*) s’oppose à la définition néoplatonicienne de l’intellect actif séparé, qui reflète les espèces en tant que substances universelles. Le rôle d’*intellectus possibilis* est défini selon le premier averroïsme, comme l’indique l’écrit *De anima et de potenciis eius* (ch. 2.2.1). L’activité de l’intellect possible n’existe que dans notre âme, où elle est liée à l’activité de l’intellect réceptif. Alvernus établit l’interprétation de deux facultés intellectuelles dans une seule âme, telle qu’elle est présentée dans le CMDA. Averroès a pris l’intellect hylique de Thémistius (*in hoc convenit nobiscum Themistius* ; OBJ I, ch. 2.4.3) et l’a transformé en *intellectus possibilis* après Alexandre. L’intellect ne peut pas reconnaître par sa propre réflexion et sans réceptivité, parce que sa connaissance est universelle. Il doit être avant tout potentiel par rapport aux sens. Les idées platoniciennes données comme étant du troisième type n’existent pas réellement et ne peuvent donc pas être reconnues de cette manière (*imprimere, non potest, quod non est*).[[179]](#footnote-179) L’intellect humain a un caractère essentiellement réceptif, déterminé par l’expérience sensuelle. La similitude de la forme dans la matière et dans l’intellect est la raison de la reconnaissance par l’universalité (*intelligibilia esse, quae hujusmodi similitudines, seu passiones imprimunt in intellectu nostro*). La différence essentielle entre Avicenne et Averroès, et donc entre l’école de Tolède et l’école sicilienne concerne le statut de deux composantes de la reconnaissance individuelle de l’âme. L’intellect actif traite les espèces intelligibles à partir de la direction (*ab*) de l’intellect actif personnel (*similitudines intelligibilium impressae ab eidem intelectu nostro*). Cela distingue la partie active de l’âme intellectuelle de la composante réceptive, qui prend passivement les perceptions sensorielles de la direction des sens dans (*in*) l’intellect réceptif (*passiones imprimunt in intellectui nostro*). Une fois de plus, le lien connu du traité d’Alvernus *De potentiis animae et obiectis* entre en jeu. Alvernus le répète dans l’interprétation ultérieure *De anima*. L’âme est au centre du double mouvement (*in—ab*). La connaissance vient du monde et elle est traitée intentionnellement par les sens ; la connaissance ainsi actualisée est ensuite reçue par l’âme dans notre intellect (*in intellectui nostro*). L’âme reconnaît le monde dans l’ordre de la similitude synthétisée, qui fait le plan universel du sens donné depuis la direction de notre intellect (*ab eidem intelectu nostro*). Rappelons la différence entre « *abstrahere*» et « *ordinare*» dans l’écriture anonyme *De anima et de potenciis eius* (ch. 2.2.1). L’intentionnalité dans le mode de l’*intentio prima* reprend les fantasmes sensuels reçus. En les remettant sur le plan de l’*intentio secunda*, l’intellect génère l’espèce intelligible. L’intellect passif est indispensable pour le processus ultérieur d’abstraction dans l’intellect formel, car la cognition n’est possible qu’à travers des images sensuelles. Alvernus confirme la thèse fondamentale du premier averroïsme qui prend l’exposition du sens d’être de face. Par conséquent, investi dans sa fonction du chancelier de l’Université et d’évêque de Paris, il présente un choix clair aux modernistes des écoles *Nominales*, influencés par l’école de Tolède. Soit, il y a l’âme et la multiplicité des actions en tant que capacités d’une seule âme. Ou, nous admettons la multiplicité des substances dans l’homme ; dans ce cas, la multiplicité des capacités fait défaut. Dans un modèle aussi erroné, une substance doit correspondre à chaque faculté de l’âme. La déclaration de guerre aux *sophistae Latini* de l’époque et le postmodernisme cartésien d’aujourd’hui se lit comme suit.

« Je réponds à cette personne : soit, il reconnaît que l’âme a une pluralité de capacités et de potentialités et qu′elle est la première substance unique (*unam essentialiter*) ; soit, il explique que l’âme n’est pas substantiellement uniforme et elle a une pluralité de substances, car il faut multiplier la pluralité de substances dans l’âme selon la pluralité des capacités et facultés présentes. » [[180]](#footnote-180)

L’unité de la personne est construite sur le concept de l’âme tel qu’il est donné dans la CMDA et dans le premier averroïsme. L’âme unique exerce diverses activités (*multiplicem viribus*), qui sont données comme une actualisation de diverses facultés. L’âme n’est pas une substance autonome dans le corps, qui lui serait plus ou moins liée, puisqu’il s’agit d’une forme liée à la personne physique réelle. Dans la composition hylémorphique, la forme en soi ne peut pas posséder la primauté. Ceci est fait grâce au corps en acte d’existence unique (*perfectio inquam essentialis ipsius, quæ pars illius est, et cum materia prima componit et constituit illus* ; ibid, p. 66). Alvernus prend la définition d’Aristote de l’âme comme une forme entéléchique du corps et l’oppose au concept avicenniste de l’âme comme substance autonome.[[181]](#footnote-181) Ainsi, la définition d’Avicenne de l’âme hypostasiée en tant que *perfectio prima*, liée à l’existence indépendante de l’âme comme une forme substantielle, est devenue obsolète. Cette théorie de l’âme selon Gundissalinus, Grosseteste l’a rejetée dans la première interprétation *De anima* selon Averroès. L’intellect actif ajouté à l’âme de l’extérieur a fourni aux chrétiens avicennistes l’immatérialité et la séparation de l’âme humaine comme une hypostase. L’intellect actif entre dans le mode d’habitus « *semel—semper* », adhérait à la puissance de l’existence hylémorphique (*potentia vitam habentis*, ch. 2.2.1). Selon le modèle néoplatonicien et avicenniste des tolétans, la perfection primaire de l’âme humaine forme une cognition intellectuelle hypostasiée, qui est donnée comme habitus. Alvernus considère ce point de vue comme hérétique. L’âme ne serait plus une forme entéléchique du corps, dans laquelle sa perfection première consiste en l’*actus essendi*. Un être humain existe toujours en tant que personne, même s’il pense peu ou mal. L’intellect fait une puissance qui s’ajoute à la perfection fondamentale donnée comme l’existence de la personne. Par conséquent, selon cet évêque, l’existence indépendante de l’âme individuelle appartient, avant la naissance, à la théorie hérétique de Platon, pour laquelle le panthéiste David de Dinant avait été condamné. La théorie hylémorphique de l’homme comme une personne physique prouve clairement que l’âme doit être créée directement par Dieu. Il ne peut y en avoir qu’un seul et il existe dans le corps, car sinon la personne ne serait pas une personne existante. Les premiers travaux comme *De Universo* rejettent l’idée d’une âme du monde (*anima mundi*) et soulignent qu’il s’agit de l’invention des *sequaces Aristotelis*, en particulier d’Avicenne.[[182]](#footnote-182) Comme nous le savons, cette version a été explicitement rejetée par Johannes Blund et attribuée à David de Dinant (ch. 2.1.3). En fin de compte, la théorie d’un intellect actif séparé aurait conduit au déplacement des âmes dans des corps différents. Selon la conclusion du CMDA adoptée par Alvernus, l’âme unique, qui rend la substance physique unique vivante, comprend deux capacités. De plus, il comporte deux composantes (sensuelle et intellectuelle) sur le mode de l’accord formel (passif et actif), ce qui établit une conception adéquate de la vérité comme *proportio* d’Averroès. Alvernus fournit cet élément clé de la théorie d’Averroès comme une question rhétorique évidente.[[183]](#footnote-183) La déclaration suivante incrimine les *sequaces Aristotelis* d’avoir déformé cette partie clé de l’enseignement sur la composante intellectuelle réceptive de l’âme. La composante réceptive a été transformée en composante matérielle et a ainsi empêché l’émergence de la connaissance universelle selon Platon et Aristote dans l’âme.[[184]](#footnote-184) Cette partie de l’argumentation a une grande importance, car Alvernus offre une double interprétation de l’aristotélisme, selon les tolétans et l’école sicilienne. Avernus rejette à la fois la doctrine d’*intellectus agens* séparé et la doctrine d’*intellectus materialis* purement sensuel. Les deux propositions sont en contradiction avec le concept authentique de cognition selon Platon et Aristote. La théorie d’Alvernus de l’intellect actif n’a donc aucun caractère substantiel, car l’intellect actif forme un acte de l’âme qui synthétise les espèces intelligibles. Le premier et le second averroïsme n’ont pas la même conception de l’intellect, tout comme il n’a pas la même conception de l’espèce (ch. 2.1). L’intellect actif, en tant qu’achèvement du processus individuel d’intentionnalité et d’abstraction, fait part des différentes capacités d’une âme qui anime la première substance hylémorphique.

En distinguant deux formes d’*intellectus agens* dans le travail d’Alvernus, l’argumentation de Callus contre Alvernus comme l’auteur de *De potentiis animae et obiectis* devient obsolète (ch. 2.2.2). Callus ignorait cette différence clé dans la compréhension d’*intellectus agens* entre Avicenne et Averroès lors de l’évaluation du traité. Il exclut Alvernus comme l’auteur de l’écriture sur la base du fait très bien documenté que l’auteur anonyme refusait *intellectus agens* séparé en tant que composante cognitive de l’âme (Callus 1952, 138–40). Il croyait à tort qu’Alvernus défendait la théorie de l’intellect actif séparé agissant sur l’âme humaine. Cette thèse, nous la réfutons en principe. L’herméneutique présente l’interprétation de l’œuvre d’Alvernus tenant compte de l’école de Blund et du différend entre les écoles de Tolède et de Sicile concernant l’interprétation du corpus d’Averroès. On retrouve le double concept d’*intellectus agens* dans tous les deux traités anonymes et dans le contexte de la même argumentation. L’intellect actif autonome est défini comme la cause néoplatonicienne du mouvement et de la cognition des intelligences cosmiques. De cette manière, *intellectus agens* cosmique diffère catégoriquement, génériquement et métaphysiquement de la faculté de cognition active, synthétique et individuelle d’Averroès, qui, selon l’interprétation *De anima*, est intégrée dans la partie immatérielle de l’âme. La définition de l’intellect capable de séparation du corps (*intellectus qui est separabilis a corpore*) n’appartient pas à la personne en tant que substance corporelle. Le premier averroïsme désigne donc sous ce terme la faculté de l’intellect immatériel séparé de la composante sensorielle de la cognition. Cependant, cette composante est donnée dans le contexte de l’âme unique, munie des facultés différentes. Comme nous le verrons plus loin, cette différence fondamentale entre l’intellect actif en tant que « *separabilis*” » et l’intellect cosmique de l’école tolétane dans le mode « *separatus* » jouera un rôle clé dans la polémique entre Siger de Brabant et Thomas d’Aquin. En interprétant ce terme d’Alvernus, Siger comme le plus grand connaisseur du Commentateur rejeta le semi-averroïsme d’Aquin qui a offert l’interprétation tolétane d’Aristote (OBJ III, ch. 4.4.2). Ce *intellectus agens* détaché et donc immatériel est défini conformément à la CMDA dans les deux traités comme la capacité de l’âme humaine. Ainsi, une correspondance fondamentale de l’œuvre *De potentiis animae et obiectis* avec l’écriture d’Alvernus *De anima* est donnée dans le cadre de l’école du premier averroïsme. Les deux écrits ont été écrits dans le contexte de l’école de Blund qui contribua fondamentalement à la naissance de l’Université de Paris. De plus, le document *De pontitiis animae et obiectis* indique clairement que d’autres arguments dans l’interprétation ultérieure de *De anima* (*de alia vero loquamur dans tractatu de anima rationali*, ch. 2.2.2) sont inclus. Par conséquent, la paternité du traité *De potentiis animae et obiectis* peut être attribuée directement à Alvernus et non à d’autres étudiants de l’école de Blund. Le successeur d’Alvernus, Albert le Grand, adopta la même attitude à l’égard de l’intellect séparé au cours de la décennie suivante, dans l’ouvrage *De homine*, où une synthèse du premier averroïsme était réalisée (ch. 2.4.2). Siger von Brabant met le point final derrière tout le différend par une brillante distinction de l’intellect entre la forme rejetée de *separatus* et la forme acceptée de *separabilis*. Les chapitres précédents ont donné des raisons factuelles pour lesquelles il n’y a pas de raison univoque en vue des espèces entre le premier et le second averroïsme. Par conséquent, il ne peut également y avoir aucun accord en ce qui concerne une forme fondamentale de l’intellect individualisé (*intellectus possibilis, agens, speculativus, formalis*) qui produit ces formes de reconnaissance. Ces termes n’ont pas de signification univoque comme le suppose la littérature comparative objective. Ils expriment le sens d’être qui est différent dans le premier et dans le second averroïsme. Les chercheurs objectifs et critiques commettent la même erreur que les alexandrins au temps d’Averroès ou d’Alvernus. Ils ont transformé le terme *intellectus agens* et le terme *species intelligibilis* en une substance objective qui, de diverses manières de penser, est similaire à l’intellect actif d’Avicenne. Nous ne recherchons pas ce qui est objectivement donné dans la détermination de ces alexandrins. Avec le Commentateur et l’école du premier Averroïsme, nous suivons la manière dont le sens de l’être se révèle dans la métaphysique vraie. Pour Callus et ses successeurs contemporains, la critique phénoménologique suivante des modernistes spéculatifs s’applique.

« Si vous postulez l’intellect actif en raison de la nécessité et de l’utilisation susmentionnées, il est d’autant plus nécessaire de postuler cet intellect comme la puissance de l’âme ou de sa faculté (*virtutem agentem, sive vim agentem*), qui performe ces capacités dans l’acte d’existence donné de manière subsistante (*in actum educentem ipsas virtutes*). Il est clair qu’ils ne mentionnent pas du tout cette capacité de l’âme. » [[185]](#footnote-185)

À l’école du premier averroïsme, l’intellect actif forme la puissance de l’âme, qui est donnée dans le substrat hylémorphique, alors, en tant que corps vivant. C’est pourquoi il se distingue de manière générique de l’intellect cosmique actif, car il est confirmé par l’acte réel d’être une personne animée par *anima intellectiva*. L’intellect humain actif est individualisé par l’acte d’être de la personne réelle (*hoc est in actum essendi*), qui produit les capacités données (*educentem ipsas virtutes*). L’activité de l’intellect est liée à l’existence de l’être humain, qui s’actualise dans le cadre de la substance hylémorphique. Il est absolument clair pour l’herméneutique et les contemporains d’Alvernus de l’école du premier averroïsme (*manifestum est autem tibi*) qu’il n’y a aucune mention du double caractère de l’intellect actif chez les modernistes de cette époque (*quod de virtute hujusmodi nec etiam mentionem fecerunt*). La même critique peut être appliquée aux postmodernistes de notre temps. L’intellect actif doit être considéré comme une faculté (*ponere virtutem agentem, sive vim agentem*). L’existence de la personne est la perfection primaire et non une intelligence cosmique mythologique qui illumine le cadavre humain non existant. La personne réelle porte la cognition comme *subiectum* et *tabula rasa* à travers l’intellect actif et personnel. Elle est lancée par une connaissance réelle qui la précède, et même sur deux niveaux indépendants (*imaginatio, intellectus possibilis*). L’acte de l’intellect passif et actif s’incarnant de cette manière, il valorise l’existence unique de l’être humain. Nous existons en tant que première substance, comme une personne vivante, et non en tant que cadavre spécifique de *Nominales*. L’intellect actif devient réaliste de même manière dans l’œuvre *De potentiis animae et obiectis*, où il est défini par rapport à la personne existante, et non comme une substance distincte.

C’est pourquoi la protection de la personne est devenue le credo de toute la vie d’Alvernus. La personne est définie non seulement dans son travail sur *De anima*, mais aussi dans les travaux précédents, qui ont été composés avant l’importation d’Averroès sicilien dans l’Occident latin. Par conséquent, Alvernus a écrit la première excellente défense de l’unité de la personne et de la cognition selon Averroès, dès qu’il a pris connaissance de l’écriture authentique d’Aristote et d’Averroès importée par Scotus. Cette position phénoménologique est représentée de manière majeure par Siger de Brabant sur la base de la brillante interprétation de la CMDA selon l’école sicilienne. Par conséquent, Magister Siger est devenu le recteur des artistes parisiens de la rue de Fouarre avant que les modernistes ne détruisent cette université en 1277. Pour des raisons méthodologiques fondamentales, l’herméneutique rejette l’approche objective et anachronique de la lecture des documents. Le premier averroïsme conteste explicitement la première forme d’objectivité sophistique, considérée à ce jour comme le seul véritable critère d’évaluation des débats de cette époque. La compréhension objective (*Vor-blickbahn*) crée une fausse perspective dans l’esprit d’*Irrtum* de Heidegger, qui est donnée par la vision objective du monde. Ensuite, l’interprétation erronée des textes publiés avant l’an 1300 devient une règle objective, et non une simple coïncidence. La fausse univocité du terme « *intellectus agens* » conduisit l’avicennisme postmoderne d’aujourd’hui de prendre le parti moderniste de la lutte dans le style des *sophistae Latini*. Il faut choisir entre la vérité et l′objectivité. Alvernus a critiqué ces avicennistes précisément à cause du concept univoque de l’intellect actif. Le rejet strict d’*intellectus agens* séparé et la théorie correcte de la cognition réceptive donnée directement dans l’intellect immatériel opposent Alvernus à l’école des néoplatoniciens dans le mouvement d’« augustinisme avicennisant » (Gilson 1929 ; 1930). Le dualisme du corps et de l′âme comme deux substances séparées attesté vers l’an 1230 dans l’école tolétane, a joué un rôle fondamental dans le développement ultérieur de l’objectivité.

Les années 1230–35 constituent une étape fondamentale dans le développement de l’école parisienne des avicennistes et des tolétans regroupés autour de Philippe le Chancelier et les premiers franciscains tels qu’Alexander Hales et Johannes Rupella. Rufus de Cornouailles, un franciscain d’Oxford, était le représentant le plus important de l’école des modernistes regroupés autour d’Alexander von Hales. En l’an 1236, Rufus a imputé à Averroès une connexion externe des deux intelligences à travers *copulatio* avicennienne (ch. 3.3.3). Mais déjà avant cette date, vers l’an 1230, la même connexion externe de l’intellect substantiel à la personne cognitive était également trouvée dans *Summa Duacensis*, et avant, elle existait sous forme panthéiste dans l’enseignement de David de Dinant. L’analyse bien connue a expliqué pourquoi Alexandre de Hales et Johann Rupella appartiennent au courant de l’avicennisme, notamment en raison de leur concept dualiste d’*intellectus possibilis* et de l’utilisation de l’abstraction sous la forme de la *denudatio* (Rohmer 1928). Par conséquent, après 1240, l’école moderniste, inspirée par l’interprétation tolétane du « averroïste » Averroès, a lancé une controverse fondamentale avec l’évêque Alvernus. Il était sécundé par les jeunes aristotéliciens qui comprenait Albert le Grand et Roger Bacon. Les sophistes Latins ont promulgué les composantes matérielles et immatérielles séparées de l’intellect. Leur concept de l’intellect n’a rien de commun avec le CMDA. Ils ont été inspirés par *intellectus materialis* sensuellement donné par Avicenne et *intellectus possibilis* donnés comme hypostase pour garder les premiers principes de la cognition. Les modernistes d’Oxford ont créé une nouvelle figure de l’intellect réceptif autour de l’an 1240. Le simulacre sophistique d’*intellectus possibilis* a été créé par le fait que les premiers modernistes d’Oxford, conformément à l’hylémorphisme universel, ont introduit *materia spiritualis* dans *intellectus materialis*. Par la matérialisation de l’intellect, ils ont obtenu une nouvelle figure de l’intellect réceptif individualisé en tant que substance. Ensuite, ils ont introduit d’autres hypostases sous la forme d’*intellectus possibilis* avicenniste, qui porte les premiers principes de la cognition sur le plan de *potentia substantialis*. Ainsi, dans l’enseignement de Rufus, l’intellect moderne est apparu comme une nouvelle substance du troisième type (ch. 3.2). L’exemple des franciscains Rupella et Rufus montre que le groupe d’interprètes d’Aristote influencé par Avicenne a mal compris l’enseignement d’Averroès dans ses caractéristiques de base, car ils ont interprété le Commentateur à travers la métaphysique d’Avicenne. Alvernus connaissait ces penseurs dans sa fonction de chancelier de l’Université de Paris et les a intitulés avec la désignation péjorative. Pendant son mandat d’évêque et de Chancelier de l’Université, ces penseurs avaient déjà construit une nouvelle école. Ce groupe de *Modernorum* franciscains, sous l’égide du magister Alexander de Hales (†1245) a édité son testament intellectuel, qui est devenu connu sous le nom de *Summa Halensis*. C’est dans cette école franciscaine des tolétans modernes que le premier concept d’objectivité est apparu. Rufus de Cornouailles venu d’Oxford adhéra à ce circle des modernists pendant ses études à Paris après l’année 1235. Cette école du deuxième averroïsme était soutenue par le groupe des dominicains avicennistes, dirigé par le jeune bachelier et plus tard le magister Robert Kilwardby. Ce dernier étudia à Paris dans un collège scolastique avec Albert le Grand. Albert fut l’élève d’Alvernus sur la question de l’interprétation de *De Anima* et, avec Roger Bacon, forma le principal représentant de l’école du premier averroïsme après l’an 1240. Ce carrefour des directions philosophiques qui émergèrent après la réception du Commentateur selon l’école sicilienne et tolétane, représente la matrice de base du différend sur l’averroïsme qui fait naître l’objectivité occidentale.

### 2.3.2 Rejet de l’énonciation nominaliste

La matrice précédente a montré que la théorie hypostatique du sens d’Avicenne caractérise l’école des *Nominales* et les écoles logiques influencées par elles. La vague suivante de critiques d’Alvernus, dans son double rôle d’évêque de Paris et du chancelier de l’Université, était dirigée contre les doctrines nominalistes de l’école des soi-disant Grammairiens (*Grammatici*). Cette école a été critiquée à partir de la position du premier averroïsme dans l’écrit *De anima et de potenciis eius* dans la polémique contre le sophisme d’« homme—cadavre ». L’identification de l’école des Grammairiens est indirectement confirmée par la dispute des logiciens parisiens avec l’école orléanaise, qui est décrite dans une chanson des étudiants des années 1230–50.[[186]](#footnote-186) La satire témoigne que les disputes entre les écoles logiques de Paris et les écoles grammaticales d’Orléans étaient fréquentes à cette époque. La matrice suivante montre que les modernistes Jean Pagus et Nicolas de Paris issues des écoles logiques de *Nominales* appartiennent au groupe de *Grammatici* mentionné par Alvernus. Les *Grammatici* reprirent l′écrit *Catégories* par hypostases porrétanes (ch. 3.1.2). L’existence de Socrate dans le passé, qui s’exprime à travers le verbe syncatégorématique, devient dans l’école des grammairiens latins la « socraticité » nominale, puis objective, attribuée à la substance du troisième type. L’analyse de l’ouvrage *Dialogus Ratii et Everardi* a montré comment la prédication des espèces hypostasiées procède vers le substrat individuel final qui porte le recueil de ces déterminations (*socratitas est humanitas est animalitas est corporalitas*, ch. 1.5). Le deuxième commentaire d’Alvernus sur *De anima* rejette l’être du troisième type selon les porrétans. Les sophistes latins (*sophistae Latini*) ont créé la signification catégorique du type « blancheur dans la chose » (*albedinem ponit in subjecto de quo dicitur*) par apposition de la « blancheur » hypostasiée à la chose blanche réelle.[[187]](#footnote-187) Alvernus rejette la supposition univoque donnée par le sophisme « *album albet* ». L’adepte de l’école d’Abélard défendit l′école de Blund et les explications de CMDA. Il ne pouvait admettre d’autre origine de la signification que l’abstraction sensuelle et intellectuelle. Elle est née par l’effet de la première substance, qu’elle soit matérielle ou immatérielle. La vraie signification naît de l’imposition de la direction de la première substance réelle, parce qu’elle agit sur les sens (*signa illa intelligibilia... ipsa dant animae humanae intelligere in effectu* ; *Guilielmi De anima*, p. 205). La critique des grammairiens latins est contenue dans la citation suivante.

« Observons les grammairiens qui m’ont précédé et certains d’entre eux qui ont été connus de mon vivant (…). Leur intention était d’imposer le sens uniquement à partir des mots (*de verbis significabant et praedicabant dispositiones*). Ils ont placé ces propriétés hypostasiées dans la substance au sujet de laquelle ils ont fait des déclarations (*ponebantque eas in substantiis de quibus dicebatur*). Ce sens vaguement donné (*quaedam vero*) qui n’était pas imposé par les substances réelles (*non significantes ex semetipsis*), ils l’ont mis dans des sujets nominalement déterminés (*ponebant in subiectis*). Les propriétés de ces sujets sont ensuite signifiées (*dicebantur dispositiones*) par des noms donnés par l′apposition (*per conjuncta sibi nomina*). » [[188]](#footnote-188)

Les sophistes latins ne respectent pas la différence entre la première et la seconde substance. Ils introduisirent le concept univoque de l′énonciation logique, abolirent l’imposition de la substance réelle et ne prirent que des hypostases porrétanes nominalement données (*praedicabant dispositiones*). Le groupe des grammairiens créa des significations catégorielles en dehors de la seconde substance faite par l′imposition. La supposition logique reçut une valeur absolue. Les propriétés hypostasiées étaient prises pour les substances réelles par rapport aux propriétés inhérentes (*ponebantque eas in substantiis*). La prédication est donnée comme une correspondance nominale d’une signification à une autre. Il est alors possible de prédire la « socraticité » par rapport au Socrate nominalement déterminé. Dans ce scénario univoque de la modernité, il n’y avait aucun problème à prédire n’importe quelle supposition hypostasiée qui était purement nominale. La propriété ou l’accident catégoriel est prédiqué sur le mode de l’apposition porrétane à la substance du troisième genre comme l′individu (*socratitas est humanitas*, ch. 1.5). Les nominalistes fondent une nouvelle substance atomique du troisième genre, qui est donnée simultanément sur le mode de l’imposition (*in substantiis de quibus dicebatur*) et de la supposition (*in subiectis de quibus dicebatur*). Du point de vue d’Aristote, d’Averroès, de Blund et d’Alvernus, il est inacceptable de prendre la nomination équivoque sur le mode de la supposition mentale et de la transformer en prédication univoque sur le mode de l’imposition catégorielle. Ces penseurs respectent la position hyparchique de la première substance. L’exemple de l’inhérence de la blancheur sur la seconde substance prédite catégoriquement montre clairement la différence entre la prédication aristotélicienne d’Alvernus et le concept hypostasié des *Nominales* dans les écoles porrétanes. [[189]](#footnote-189) Alvernus attire l’attention des premiers modernistes sur l’interprétation classique des *Catégories* (*Cat.* 2a11–16), qui voit une imposition de sens différente à partir de la substance première et une autre à partir des universaux (OBJ I, ch. 1.3). Contrairement à l’Alvernus, les sophistes modernes ne font pas de distinction entre l’inhérence réelle et nominale des accidents dans la substance. Ils ont commis cette erreur par négligence de la grammaire de Priscien (ch. 1.1) parce qu’ils n’ont pas gardé d’imposition du sens à partir des substances réelles. Les porrétans ont aboli la distinction entre les différentes sortes de suppositions concernant la seconde substance universelle dans les énoncés logiques et métaphysiques (*de dicto, de re, oratio, enuntiatio, demonstratio*). La critique d’Alvernus prouve le progrès de la modernité par la transformation de la prédication hyparchique de la direction des premières substances à la vision moderne du monde (*discrete videamus*) donnée par l’individu en tant que substance du troisième type. À la fin du XIIe siècle, les écoles avicennistes et porrétanes ont introduit dans la pensée de l’Occident latin l’imposition de fonctions au lieu de substances. Les néoplatoniciens modernistes mélangent la comitation des hypostases porrétanes avec la mathématique néoplatonicienne des analogies (*Dialogus Ratii et Everardi*). À Oxford, le même conflit a lieu dix ans plus tard, lorsque Bacon critique les nominalistes qui fusionnent la métaphysique moderne de Kilwardby avec l’enseignement de l’école logique de Sherwood (ch. 3.4.3). Les sophistes oublient que le langage parle de la réalité, et ils finissent par se livrer à des jeux de langage. Alvernus considère que les réflexions verbales (*speculatio*) prennent une forme de régression du sens sans fin. Les nominalistes sont tombés sous le charme mythologique de l’*Arbor Porphyriana* universel et n’avaient pas de véritable prédication catégorique par rapport à la substance première, mais seulement par rapport aux essences définies nominalement. Ils confondaient l’imposition d’un sens à partir de la première substance avec la supposition d’accidents comme une essence qu’ils énoncaient comme la seconde substance.

Cette critique fondamentale des modernistes est présente dans les deux traités d’Alvernus comme un double mouvement d’intentionnalité et de cognition décrit ci-dessus (*in—ab*). Les intentions sont dans notre intellect (*in intellectui nostro*) et nous reconnaissons l’état réel du monde grâce à l’intellect pensant de manière catégorielle (*ab eidem intellectu nostro*). Les grammairiens critiqués par Alvernus ne distinguent pas entre l’être réel de la chose (« cette voiture blanche ») et sa prédication hyparchique par la substance seconde et l’accident (« Cette voiture est blanche »). La catégorie nominalement donnée sans liaison hyparchique à la substance première reste sur le plan de la plurivocité logique. Lorsque des accidents produits par comitation ou apposition rejoignent la seconde substance logique comme l’hypostase avicenniste ou porrétane, alors un simulacre de réalité apparaît selon le dialogue *Sophiste*. La pensée des illuminés ne reflète que les idées de leur propre fabrication (*speculatio*). La citation suivante montre l’erreur historique de la grammaire spéculative de l’époque, cultivée à Oxford et à Erfurt dans les énoncés nominalistes du type « *album albet* ». Suivant Jean de Salisbury (*substantia denuo colligunt*, ch. 1.4), Alvernus affirme que l’école des *Nominales* fît disparaître l’imposition de la direction de la substance première. Les nominalistes ont mis une collection d’accidents hypostasiés à la place de la substance seconde.

« Si le verbe au mode de l’inhérence (*verbum inhaerendi*) exprimait l’imposition comme ils le proclament, il serait alors simplement au mode de l’accident et aurait nécessairement une supposition catégorielle dans le sujet comme substance seconde. Mais comme l’existence de la première substance (*esse in subjecto*) ne participe pas des énoncés comme sujets d’énonciation (*non est inhaerere subjecto*), cette catégorie nominalement donnée exigerait nécessairement un autre sujet catégoriel comme porteur de cette signification (*inhaeret ex necessitate inhaerentia subjecto proprio*). Soit la seconde substance serait contenue directement dans ce sujet, soit elle y serait présente par une autre détermination. Si elle était dans le sujet nominal par une autre détermination, alors, il y aurait une régression à l’infini. » [[190]](#footnote-190)

Alverne, au nom du bon sens, rejette la nature hypostatique du sens nominaliste, contrairement aux postmodernes qui le font par des jeux de langage (« *meaning is use* »). Les sophistes latins et les grammairiens analytiques empilent les déterminations hypostasiées les unes sur les autres, et prennent cette accumulation et cette division des désignations pour la prédication catégorique d’Aristote. L’argument de la régression sans fin culmine à l’époque du nihilisme métaphysique, à la fois dans l’école du poststructuralisme parisien (J. Derrida), qui a suivi l’avicennisme de Husserl, et dans l’école oxfordienne, qui a adopté le néopositivisme de l’école viennoise par le biais d’*Oxfordian Fallacy* (L. Wittgenstein, R. Rorty). Le langage est trop important pour être un jeu sans engagement comme le prétendent les nominalistes modernes. Le discours aristotélicien est guidé par le datif métaphysique et par la valeur hyparchique de la première substance. C’est le chemin fondamental du soleil, qui ne va au firmament que dans une seule direction ; il faut énoncer la première substance réelle. Les porrétans modernes ont effacé le caractère hyparchique de la première substance et ont pris des chemins éclairés par l’intellect solaire et paranoïaque. La réalité ne peut être remplacée par les hypostases modernes et les fonctions mathématiques, car nous ne pouvons pas faire une déclaration vraie à leur sujet sur le mode de correspondance métaphysique basée sur l′imposition de la réalité. L’essence logique est prédite comme un universel, et la substance logique comme « cette chose ici » (τόδε τι, *hoc aliquid*). Elle peut servir de seconde substance, mais sur le mode de l’homonymie (*socratitas* des porrétans). Toute apposition du prédicat donné accidentellement à un autre accident fait un non-sens métaphysique. Dans une telle prédication, le sujet des énoncés catégoriques n’est pas déterminé par l’imposition univoque comme une substance seconde définie par *Catégories*. Et ce n’est certainement pas le sujet univoque d’une preuve scientifique déductive. Un tel syllogisme catégorique et déductif univoque contient en outre une imposition qui est faite en relation avec la causalité réelle des substances hyparchiques. Les grammairiens ne disposent pas de la structure de base des énoncés catégoriels significatifs. Le sens catégoriel des accidents prédits et le sens nominal restent dans l’ordre de la supposition logique. Ainsi conçu, il ne représente qu’une correspondance formelle avec la réalité. La substitution logique est l’abstraction, car le logicien est indifférent à l’existence réelle ou non de la chimère. Une abstraction logique ne peut pas déclarer une substance rationnelle comme vraie par rapport à la substance hyparchique, parce qu’elle ne respecte pas l’imposition du sens réel. L’imposition métaphysique est déterminée par le datif métaphysique qui dirige le transfert causal du sens. Il suit l’ordre qui va de la première substance hyparchique à la seconde substance en forme de *species*. Elle correspond exactement à l’interprétation des *Catégories* (*destructio primis* ; OBJ I, ch. 1.3). Les *Grammatici* commencent à prédire un ensemble d’accidents à leur seconde substance chimérique, donnée comme un accident hypostasié, sur le mode de l’apposition. Ce type de prédication nominaliste ne permet pas un discours vrai. À l’ère actuelle de l’ignorance analytique ou déconstruction postmoderne, un non-sens verbal renvoie un miroir à un autre jusqu’à ce que des simulacres virtuels soient complets (*iret res in infinitum*). C’était précisément le cœur philosophique des disputes sur le trithéisme au siècle précédent entre Abélard et les porrétans. L’apposition d’accidents tels que *deitas* et *paternitas* prit un sens nominal, mis en dehors de l’imposition de l’essence divine hyparchique et réelle (ch. 1.3). Par rapport à la métaphysique classique, il s’agit d’une pure paranoïa. Des accidents hypostatiques comme « *albedo* » ne peuvent être prédits sur le mode des universaux équivoques et par apposition à une seconde substance chimérique. La prédication d′une « blancheur » hypostasiée à la « chimère » également hypostasiée établit, selon Abélard et le premier averroïsme, l’énoncé verbal comme *opinabile*. Dans un tel cas, il est possible de faire les sophismes sur la chimère *ad infinitum*, mais pas la prédication aristotélicienne qui se réfère *ad finitum* à la première substance réelle. La chimère décrite dans les énoncés logiques peut avoir une apposition prédicative de blancheur. Cependant, dans l’ordre de l’abstraction métaphysique, c’est un non-sens. La chimère n’existe pas, tout comme l’être humain réellement reconnu n’est pas un cadavre. Les grammairiens saisissaient la blancheur comme inhérence d’accidents universellement donnés dans le sujet de l’énoncé (*inhaerere subiecto*). Les modernes font les énoncer de manière univoque au sujet hypostasié (*esse in subjecto*). Dans l’ordre de l’abstraction logique, le fait qu’il s’agisse d’une substance ou d’un accident ne joue aucun rôle. Toutes les entités hypostasiées ont une signification formellement identique, données dans le même mode logique univoque (« à l’essence de cette voiture appartient cette blancheur »). Leur inhérence est donnée *simpliciter*, mais appartient à la supposition logique. L′écrit *Seconds Analytiques* donne comme exemple la définition du triangle. Celle-ci est donnée dans le cadre de l’essence universelle qui porte sur les énoncés généraux en vertu de simple apposition et comitation logique et formelle. L’être de la première substance réelle, on ne peut pas le transférer dans sa simplicité réelle par une supposition sophistique (*non est inhaerere subjecto*). Il y a l’ordre général de signification et de prédication, parce que le sens universel n’existe que dans l’intellect. Toute prédication catégorique est donnée par la seconde substance comme sujet. Mais la seconde substance, grâce à l’imposition, porte le sens hyparchique originel de la première substance. Les sophistes n’ont reçu par transfert métaphysique qu’une prédication équivoque dans le cadre de l’« essence—hypostase » formelle des porrétans (« socraticité »). Ils ont remplacé par cette « *socratitas* » la prédication univoque faite dans le cadre de la seconde substance catégorielle créée par rapport à la personne hyparchique de Socrate. Un tel *individuum* des porrétans est composé d’une série infinie d’hypostases ; voir le terminus *collectio* dans l’avicennisme des porrétans (ch. 1.4). Alvernus attire l’attention des créateurs de sophismes sur un fait indiscutable. S’ils adoptent l’apposition infinie à la manière des logiciens modernes et des *Nominales*, ils se heurtent à un problème insoluble concernant les choses réelles (*iret res in infinitum*). La réalité disparaît dans *colligatio* et *resolutio* des porrétans modernes qui produisent la division et la collection du sens dans l’Arbre de Porphyre. Ou bien, elle vient à la métaphorisation postmoderne faite par « *différance »* qui produit des transmissions infinies de sens venant de nulle part et allant vers nulle part. Le processus cognitif de *Grammatici* et du postmodernisme contemporain se déroule dans le labyrinthe de miroirs d′« intellect—solleil » mythologique. Ce type des académiciens est dirigé par Furies qui se faisaient de l’éducation sophistiquée, étant les divinités légitimes de la Vengeance philosophique. Alvernus soutient contre les modernistes paranoïaques que la « voiture » présumée des porrétans et des grammairiens ne pourrait jamais être « blanche » parce que leurs individus sophistiqués n’ont rien en commun avec l’existence de la substance première. La blancheur existe sur le mode *per prius* en tant que constituant de la chose réelle et n’est pas prédicable. Seule la chose réelle hyparchique fonde toutes les significations données par la seconde substance, et la blancheur fait un accident. Par rapport à la première substance donnée en soi, *absolute* et *simpliciter*, la prédication catégorique de cet accident doit se faire par rapport à la seconde substance (« Cette voiture est blanche »). Les « choses » pensées et prédites existent en tant que signification dans l’esprit. S’ils doivent être métaphysiquement vrais sur le mode de la correspondance, alors ces universaux doivent contenir une imposition donnée par rapport à la réalité hyparchique. La supposition des grammairiens ne fait pas d’univocité catégorielle. Selon Aristote, ce type d’univocité ne peut être prédit que par la seconde substance. La valeur fondamentale du datif métaphysique s’applique à nouveau. Sans les propriétés accidentelles abstraites au moyen de connaissance sensuelle, nous ne sommes pas en mesure de reconnaître ce qu’est la chose en elle-même comme substance première. Son existence se situe dans le passé, elle reste en dehors de notre connaissance. Il n’entre dans notre esprit que l’acte de donation du sens, qui passe par la signification universelle. Par conséquent, la lecture des *Catégories* et *De interpretatione* présuppose que les philosophes connaissent déjà le véritable déroulement de connaissance selon *De anima*. Les sophistes latins ont aboli la signification hyparchique donnée dans l’ordre des énoncés catégoriels. Chez Aristote, la position absolue de la substance simple et première détermine la valeur de la substance seconde dans le mode *per prius* donné par l’imposition hyparchique. Le premier averroïsme, à la suite d’Abélard, sait que la substance réelle détermine la pensée, et non l’inverse.[[191]](#footnote-191) La critique du premier averroïsme s’applique à la pensée des illuminés modernes. Ils étaient trompés par la forme fausse de parousie. Un sens du mot n’existe que dans leur esprit et il est produit par leur mythologie. C′était le cas du premier moderniste Avicenna (*quasi a se*; OBJ I, ch. 2.5).

Alvernus donne un sens aristotélicien à l’inhérence des accidents dans la substance selon le texte canonique *De Interpretatione* 16a3–8, que nous avons déjà commenté (ch. 1.1). La critique précédente des sophistes latins est complétée par l’analyse des énoncés produits dans les écoles logiques de *Nominales*. Les *Grammatici* de l’époque forment un autre groupe, distinct de l’école des *sophistae Italici*. Ils proclament le concept erroné de cognition donné par l’exposition du sens fait par-derrière. Ce qui est vrai dans le domaine de mathématique et de logique, il ne l’est pas nécessairement en métaphysique. Le fondement de nécessité logique est uniquement dans la pensée ; la nécessité métaphysique a besoin de référence à la réalité hyparchique en suivant le datif métaphysique. Avant Alvernus, Grosseteste faisait la même critique de l’enseignement des grammairiens, dans son premier traité sur *De anima* (ch. 2.2.1). Les grammairiens de l’époque et les nominalistes actuels qui adonnent aux jeux de langage, ils sont illuminés par la parousie mythologique du mot en tant qu’être porrétane du troisième type. Ils ne font pas de distinction entre la prédication logique essentielle sur le mode de la supposition hypostasiée (Avicenne, porrétans, *Logica Modernorum*, l′école de Tolède, le second averroïsme) et la prédication métaphysique hyparchique lorsque le prédicat fait l’accident d’une seconde substance qui est établi par l′imposition (Boèce, Abélard, *Logica Vetus*, l′école de Blund, le premier averroïsme). En suivant le modèle d’Abélard, Alvernus attirait l’attention des sophistes porrétans d’Oxford et des écoles de *Logica Modernorum* à Paris sur le fait que l′énoncé du type « La voiture est blanche » dérive de la voiture blanche réellement existante. Ce n’est pas une *collectio* de « voituréité » substantielle et de « blancheur » hypostasiée qui se rencontrent dans la forme mythologique de *copulatio* porrétane d’hypostases nominalement déterminées. La supposition des grammairiens n’est donnée que dans l’ordre de *significatio* équivoque. Alvernus attire donc l’attention de ces sophistes latins sur le fait que, selon Aristote, l’imposition catégorique n’est donnée que dans l’ordre de l’*enuntiatio* univoque. Le cadavre n’est pas Socrate du point de vue de la prédication catégorique donnée par l’imposition du sens de la substance première. L’énoncé « Ce cadavre est Socrate » n’est qu’une supposition dans le contexte de l’homonymie et de la prédication nominale. Seule l’imposition de « l’être Socrate » en tant que substance seconde de la personne réelle établit le sens dans le cadre des syncatégorèmes accidentels, qui sont donnés par les formes présentes ou passées du verbe « être » dans le sens de « exister en tant qu’être de la substance première ». Là encore, la différence fondamentale entre l’abstraction métaphysique et l’abstraction logique se vérifie. La modernité non critique avait complètement négligé cette différence, depuis l’époque d’Abélard. L’interprétation de Grosseteste dans le contexte de la première version d’*Oxfordian Fallacy* a introduit cette erreur fondamentale dans l’interprétation moderniste de *Secondes Analytiques* vers l’an 1230. Il a créé le premier concept analytique (c’est-à-dire « grammatical » selon Alvernus) de la science moderne (ch. 3.1.1). Alvernus a démasqué les sophismes de l’école appelée *Grammatici* et a montré *Lichtung* originale de la vérité et de la non-vérité de la philosophie analytique du langage. Les déclarations vraies d’événements futurs ne sont pas du tout possibles ; selon *De interpretatione*, rien ne peut être dit de manière catégorique sur la future bataille navale, parce qu’il n’y a pas d’imposition du sens provenant de la réalité. La propriété réelle est donnée *simpliciter* dans la chose et nulle part ailleurs, parce qu’elle est actualisée dans la substance première. Ensuite, les accidents peuvent être prédits catégoriquement dans divers modes verbaux. Les sophistes des écoles de la première philosophie du langage se livraient à des jeux de langage et ils oubliaient, comme aujourd’hui, que le langage parlé devait être vrai par rapport à la réalité sur le mode de la *proportio*.

Alvernus a témoigné de l’éclipse progressive de la substance première, qu’Averroès avait constatée à propos de la métaphysique d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.4.1). Pendant la première modernité latine, l’imposition du sens procède d′une dénomination simple qui est séparée de la chose. La réflexion sur les simulacres infinis suit le sophisme du « troisième homme » connu dans le dialogue de *Parménide* (132a–b). Il y a une série infinie de significations quand le sens est construit uniquement dans la pensée. Le sens est lié au sujet central des énoncés, mais en aucun cas à la réalité comme un principe. Dans l’école des grammairiens, la fonction référentielle de la cognition et du langage s’est éteinte, entre autres, à cause du processus mal compris de la cognition selon *De anima*. Vers 1240, l’école du premier averroïsme a décrit les raisons exactes, qui mèneraient à une éclipse fatale de la première substance dans la première génération des modernistes. Alvernus a expliqué en détail que les porrétans qui suivaient l’interprétation tolétane d′Avicenne néoplatonicien et d′Averroès averroïste ont fusionné vers l’année 1235. Ils ont créé une école de *Modernorum*, qu’il appelait *sophistae Latini*, *Italici* ou *Grammatici*. L’ensemble du débat sur la substance première que les premiers modernistes ont perdue, il garde une valeur humaniste fondamentale. Alvernus explique au groupe des *Nominales* modernes que leur définition de la personne comme collection de déterminations hypostasiées n’est pas suffisante pour donner une définition de la personne réelle.

« Si quelqu’un prétendait qu’il est vrai que l’animalité fait partie de l’humanité (*animalitas pars humanitatis est*), alors, l’être humain comme un homme, il n’existe pas en forme de l’être vivant qui préserve sa nature animale inhérente. L’homme réel serait une composition de quelque chose d’abstraitement animal et d’un reste qui lui serait ajouté (*compositum ex animali et quodam residuo*). (…) Il est donc vrai que cet homme est cet être vivant, et ensuite il est vrai que cette humanité est donnée comme cette animalité de son existence. » [[192]](#footnote-192)

Alvernus rejette l’apposition moderne des hypostases qui synthétisent l’individu (*compositum ex animali et quodam residuo*). Ce « résidu » douteux surgit au dernier niveau de la division de l’Arbre de Porphyre comme *individuum*, qui désigne la dernière unité atomique faite par division du sens générique d’« animalité ». La composition de déterminations génériques et spécifiques n’est pas identique à la prédication de la seconde substance, appelée « Socrate ». Dans ce cas, grâce à l’imposition, les déterminations ont un caractère catégorique et métaphysique, et pas seulement universel et logique. Alors, l’existence devient un simple accident de l’essence hypostasiée. Dans le premier averroïsme, il y a la primauté de la substance première (*hoc homo*) et des propriétés qu’elle fonde. Cela signifie que la séparation abstraite n’a lieu qu’au niveau secondaire de la signification universelle. Elle exprime les qualités logiques génériques, analogiquement données. Leur signification métaphysique univoque doit être rapportée à la personne réelle (*haec humanitas est haec animalitas*). L’évêque parisien suit la même ligne que l’écrit *De anima et de potenciis eius*, qui, pour la première fois dans l’Occident latin, citait Averroès pour défendre la personne réelle contre le corps humain moderne défini dans l’école des *Nominales* (ch. 2.2.1). L’évêque parisien, aristotélicien et un prudhomme avant la lettre, ouvrirent la voie à l’humanisme occidental antimoderne. Dante n’élabora cet antihumanisme par rapport au concept aristotélicien de personne selon Siger von Brabant (OBJ III, ch. 4.4.3). La critique d’Alvernus sur les sophistes et les grammairiens latins est tout à fait justifiée pour l’herméneutique de l’objectivité, parce qu’elle montre le début de la modernité dans son état originel. Le nouvel événement de l’époque de la métaphysique (*Ereignis*) a été donné par le fait que les écoles porrétans des *Nominales* (*sophistae Italici*) et les écoles nominalistes issues de *Logica Modernornum* (*Grammatici*) étaient en déclin. Leur avicennisme basé sur le néoplatonisme n’était pas en mesure de faire face à la nouvelle forme d’aristotélisme que l’école de Blund et l’école sicilienne présentaient ensemble depuis 1225. Les modernistes ont été contraints de passer à une nouvelle forme d’avicennisme donnée *ad mentem Averrois*. Malheureusement, leur doctrine tout à fait contradictoire était garnie de confusions et d’erreurs fondamentales. Selon la métaphysique et le modèle de connaissance déterminés par Avicenne, ces écoles créent une figure averroïste d’Averroès, qui s’inspire des traductions de l’école de Tolède. En raison de cet *Irrtum* d’époque, l’école des premiers modernistes, que Alvernus et d’autres penseurs appelaient *sophistae Latini*, est née à Paris dans les années 1230–40. L’école du premier averroïsme existait dès 1225 ; elle a été officiellement constituée autour 1240 quand la chaire de philosophie a été offerte au nouveau Magister Albert le Grand. Ces jeunes contemporains d’Alvernus savaient exactement comment et pourquoi une éclipse fatale de la première substance s’est produite dans la première génération de modernistes. La critique d’Alvernus montre que les porrétans, liés à l’interprétation des tolétans, d′Avicenne néoplatonicien et d’Averroès averroïste, se sont regroupés en une école de pensée à peu près dans l’année 1235. Les deux écoles modernistes avaient la même conception de la substance donnée par l’exposition du sens de l’être fait par-derrière. Au lieu de la substance première, elles ne conservaient qu’un *individuum* sur le mode de l’erreur métaphysique. La lutte d’Alvernus contre cette école saisit le point d’origine du second averroïsme et donc la naissance de l’objectivité dans sa *Lichtung* de non/vérité.

Grâce à la critique de l’essentialisme placé en dehors de la substance hylémorphique, Alvernus se sépare des interprètes de l’avicennisme modéré, auquel appartenait son collègue universitaire Philippe le Chancelier. Son traité *Summa de bono* (vers 1232) reprend la division de Blund en un intellect passif et un intellect actif. Il introduit même son terminus *intellectus formalis*. Le contemporain d’Alvernus et chancelier du chapitre de Notre-Dame de Paris (†1236) n’était cependant pas assez radical pour critiquer Avicenne et embrasser inconditionnellement Averroès, comme l’avait fait le premier averroïsme. Philippe le Chancelier resta sous l’influence de l’école de Tolède. Alvernus dut certainement rejeter l’unité inadéquate de la personne. Celle-ci était définie comme une multiplicité de formes substantielles reliées dans le cadre du *triplex unitas*, que Philippe avait inventées selon l’ouvrage *Summa Duacensis* (ch. 2.2.2). Philippe le Chancelier suppose que l’âme est reliée au corps sur le plan « *secundum quid* » qui caractérise la connexion externe de deux substances (*coexistentia*) et pas du tout par la connexion « *per se* » qui caractérise l’existence aristotélicienne de la personne (Bazán 1969, 54). Dans le modèle du premier averroïsme, une dichotomie de la personne n’est pas possible dans le cadre de la connexion aussi vague de l’âme et du corps, comme le présuppose *coexistentia* des deux substances dans l’enseignement de Philippe le Chancelier. Mais par cette double conception, dans le cadre des deux substances (*incompleta, completa*), au moins l’unité minimale de la personne a été maintenue, ce qui est nécessaire pour la théologie chrétienne. L’herméneutique défend avec le rédacteur de *Summa de bono* la différence fondamentale entre la théorie de la cognition présente dans l’œuvre de Philippe le Chancelier et l’écrit *De anima et de potenciis eius*.[[193]](#footnote-193) La différence essentielle entre Philippe le Chancelier et Alvernus en termes d’abstraction se trouve dans le terme « *resolutio* ». La notion reste dans l’œuvre de Philippe de nature avicenniste et elle conserve un caractère transcendantal lié à la pensée de *Nominales*. Philippe se réfère pour la première fois aux notions transcendantales *ens, unum, bonum* comme *primae intentiones* ou en utilisant le terme « *in primis* ».[[194]](#footnote-194) Les premiers concepts de l’être sont données *univoce* et *simpliciter* parce qu’on ne peut pas les décomposer (*resolvere*) en principes plus simples. Par conséquent, les transcendantaux prises à ce niveau de base sont déjà mutuellement convertibles et ne sont plus divisibles. Philippe n’utilise pas encore le terme *transcendentia*, mais « premières significations » (*prima*) ou « premiers concepts » (*primae intentiones*). Le sens de ces concepts en tant que premières notions de l’être est donné *communiter*, de sorte qu’il appartient à l’ensemble de l’être et non à telle ou telle substance (Aertsen 2012, 113). Philippe a été influencé par le commentaire d’Averroès sur *Métaphysique*. Dans un premier temps, il a considéré l’unité et le Bien en termes de substance première agissant de manière causale, se démarquant ainsi explicitement d’Avicenne. Mais son interprétation *ad mentem Averrois* est finalement donnée selon l’école de Tolède en accord avec Avicenne, dans le paradigme de l’exposition de l’être par-derrière. L’étude classique qui rend compte de l’émergence des transcendentalia chez Philippe le Chancelier lie l’émergence de la première et plus importante notion transcendantale (*bonum*) à l’interprétation spécifique de l’œuvre d’Augustin *De natura boni*, où sont représentés les trois éléments constitutifs fondamentaux de l’être (*modus, species, ordo*). La comitation de l’unité telle qu’elle est donnée par Averroès en ce qui concerne la première substance (*unitas est quidam comitans substantiam*) est étendue sur le mode univoque au type de comitation d’Avicenne des propriétés hypostasiées du type de l’animalité (*unitas addita est ei super animalitatem suam*; Pouillon 1939, 53). Le passage clé de cette étude montre toute la procédure de *resolutio* comme la prédication de l’unité originelle de l’être, qui est causalement donnée directement par Dieu.[[195]](#footnote-195) Dans l’ordre de *resolutio* hypostasiée prise dans la direction de Dieu comme cause première, il est vrai que l’*unum* comme notion transcendantale agit causalement par rapport à la substance du troisième genre. La prédication du Bien sur le mode « *bonitas est bona* » montre l’hypostase du Bien comme substance néoplatonicienne du troisième genre. Ainsi confondue, la prédication amphibolique de falsafa a été réintroduite dans la scolastique occidentale (OBJ I, ch. 2.1.2). Philippe a lié cette prédication au sens nominal hypostatique de l’école de *sophistae Italici*. Ce sens est donné directement avec Dieu dans le mode « *semel—semper* » (ch. 2.3.1). Comme amphibolia nouveaux, les notions transcendantales définissent une sorte d’unité analogique de l’être qui est donnée en dehors de la seconde substance. Il est vrai que grâce à l’analogie, les transcendantaux sont mis au-delà de la prédication équivoque donnée seulement nominalement. Les énonciations analogiques et amphiboliques des déterminations hypostasiées de l’être donné *per prius* fondent une nouvelle unité des déterminations fondamentales de l’être (*passio entis*). Son fondement consiste dans la détermination de l’être sur le mode de l’unité formelle de l’être comme tel d’Avicenne (*hoc esse tantum* ; OBJ I, ch. 2.3.2). L’étude d’Aertsen sur l’émergence des notions transcendantales chez Philippe le Chancelier a souligné l’importance du terminus *indivisio*, qui est le dénominateur principal pour la définition de *ens, unum et bonum* (ibid, p. 119–123). Le terminus *resolutio* ou *indivisio* montre la nature de l’être conçu sur le mode de la prédication *per prius* qui se rapporte à la détermination finale faite dans le cadre des genres néoplatoniciens les plus élevés de l’être.[[196]](#footnote-196) L’école du second averroïsme a adopté ce modèle de prédication ambivalente, y compris la différenciation implicite de l’être par l’exclusion logique d’une autre possibilité (« par une négation »). La négation de la négation au sens de l’impossibilité d’une division ultérieure établit dans l’écriture d’*Isagoge* la dernière signification atomique de l’individu (OBJ I, ch. 1.3). Cette indivisibilité, déjà prise de manière purement positive, nous la retrouvons comme substance seconde depuis Bonaventura et Olivi sur le mode « *non repugnat esse* » (OBJ III, ch. 5.1.1). L′écrit *Summa de bono* de Philippe définit le Bien conformément à l’enseignement des porrétans. Les déterminations génériques dans le cadre de l’Arbre de Porphyre ont reçu dans le concept de *resolutio* le caractère le plus général de la détermination de l’être comme forme particulière d’individualité, qui peut être énoncée dans la direction descendante, sur le mode de la propriété hypostasiée ou de l’être du troisième type. La nouvelle vision de l’être est donnée du point de vue de ce qui fait la propriété la plus générale (*communissimum*) pour tous les genres. Cette sorte de l′être fait la dernière propriété spécifique dans la division des universaux selon l’Arbre de Porphyre. À l’extrémité ou au début de la division, le dernier individu est le Bien platonicien, qui se trouve derrière l’être et derrière l’essence. Suivant le modèle de la théologie négative néoplatonicienne en ce qui concerne le bonum, la première unité transcendantale ne trouve qu’une expression négative (*per differentiam in negatione consistentem*; *De bono*, q. 1, ed. Wicki, p. 8). Le Bien transcendantal acquit deux propriétés opposées sur le mode de la prédication amphibolique. Il est devenu la mesure de la division et la dernière substance atomique indivisible (*individuum*). Ces dernières propriétés spécifiques du tout de l’être sont données dans l’avicennisme latin comme la dernière détermination d’ « *ens inquantum ens* ». Le Bien et l’Être opèrent comme individuum au sens de substance indivisible du troisième type. Il met fin à la division des universaux dans le cadre de *species specialissima*. Le système de détermination de l’être copie le scénario porrétane bien connu de la division infinitésimale de la réalité selon l’abstraction mathématique (*discrete videamus*, ch. 1.4). Philippe utilise pour les genres les plus élevés le terminus « *concomitantes esse* », qui détermine les premières hypostases (*unitas, veritas, bonitas*) comme les prédicats les plus élevés et les plus généraux. L’ensemble du système de division et de prédication procède sur le mode de la comitation et de l’apposition par rapport à la détermination métaphysique d’Avicenne de l’être sur le mode *ens inquantum ens*.

« Il y a trois qualités fondamentales qui accompagnent l’être (*concomitantes esse*) : l’unité, la vérité, la bonté. L’unité est la première d’entre elles, la seconde est la véracité, la troisième est la bonté. En elles, l’essence peut être saisie dans l’ordre de la cause effective, formelle et finale, mais pas du tout dans celui de la cause matérielle. » [[197]](#footnote-197)

La citation montre la première forme de la future structure métaphysique de *Modernorum*, que Philippe construit selon l’école de Tolède. La comitation des hypostases exprime les propriétés fondamentales d’*ens inquantum ens* selon Avicenne. Hypostases sont énoncées selon les modes *per prius* et *per posterius*. La cause efficiente occupe la première place, suivie de la cause formelle et de la cause finale. Un tel ordre dit clairement que Philippe prend la causalité au niveau de la création des premières formes autonomes selon *Liber de causis*. Par conséquent, la substance hylémorphique aristotélicienne est exclue de la forme d’« exsistence » et de prédication porrétane. Rufus et Kilwardby ont ajouté la doctrine oxfordienne de l’hylémorphisme universel à cette connexion de triple causalité. Ils ont fondé la nouvelle forme de *resolutio* selon *Oxfordian Fallacy*. Suivant le modèle de l’être du troisième type d’Avicenne comme *hoc esse tantum*, un autre niveau de prédication univoque est créé au niveau de l’être transcendantal du troisième type, qui ressemble à la table des catégories. Inspirées par l’écriture *Catégories*, les nouvelles déterminations de l’être prises « *in primis* » ont reçu des déterminations hyparchiques de l’être. La prédication *per prius* à l’égard de l’être hypostasié d’Avicenne en tant qu’être a pris la position de l’être du troisième genre, puisque l’être est donné en dehors de tout sujet réel (*ens inquantum ens*). Les modernistes, inspirés par l’interprétation de l’école de Tolède, ont adopté la définition d’Avicenne de l’être pur qui « exsiste » sans aucun sujet (*ens non in subiectum*).[[198]](#footnote-198) Le chancelier Philippe a défendu le concept d’abstraction métaphysique d’Avicenne au niveau de l’*ens inquantum ens*, qui peut être considéré directement comme les déterminations ultimes et indivisibles de l’être. La contemplation directe des essences hypostatiques (*plena resolutio*) est donnée en dehors de l’intellect réceptif. L’intellect moderne observe ces essences non-existantes comme choses réelles, grâce à la dénudation de la matière individuelle en pures formes univoques. Cela a donné naissance à une nouvelle vision du monde dans le mode moderne « *discrete videamus* ». Porrétans avaient déjà adopté cette vision (ch. 1.4). Ce concept de *resolutio* dénote la définition essentialiste de la vérité de Philippe (*omne enim in eo quod est verum est*), que les représentants ultérieurs du premier averroïsme ont rejetée. Il suffit de voir la distance d’Albert dans le *De homine* et Thomas d’Aquin par rapport à la définition de la vérité présentée par Philippe le Chancelier dans l’affirmation « *veritas est indivisio esse et eius quod est* ». Il aurait repris cette définition des philosophes (*sumitur a Philosophis*). Vers 1240, Albert déclare clairement qu’elle ne figure pas dans la *Métaphysique* d’Aristote. Aquinatus la cite sans commentaire dans *De veritate*, mais plus dans *Summa theologica* (Pouillon 1939, 60). La dichotomie dans la détermination de la vérité est un indicateur fondamental pour l’herméneutique. Cet événement métaphysique montre la rupture définitive entre l’école tolétane et l’école sicilienne concernant l’interprétation d’Averroès vers l’an 1240.

La prédication de *Nominales* de l’école de Philippe, qui se rattache à la nouvelle forme de quasi-substance, s’ajoute aux déterminations catégorielles de l’être données dans le schéma des catégories d’Aristote. Le terminus de Philippe « *reflexa predicatio* » désigne abstraitement le sujet dans le cadre de la supposition hypostasiée, faite de manière univoque : *bonitas est bona*. La prédication correspond à la critique d’Alvernus à l’égard des grammairiens mentionnée ci-dessus. Les nominalistes logiques convertissaient les propriétés de la substance première en noms et les prédisaient sous la forme d’hypostases en tant que sujet essentiel (*album albet*). Alvernus s’est distingué de ces sophistes qui ont fait de la prédication inhérente des accidents (*inhaerere subjecto*) à l’existence réelle des propriétés dans les choses (*esse in subjecto*). La forme d’existence hypostasiée en tant qu’être du troisième type est appelée par un autre terminus *De bono*, q. 9 qui a un grand avenir : « *praedicatio concreti de abstractio* ». Philippe a établi le terme « chose concrète » dans le sens moderne de substance atomique du troisième type. L’être nouveau reçu l’existence hypostasiée porrétane, le statut de la substance et il fait le fondement de la prédication catégorique. Le terminus « *concretum* » reçoit la première détermination objective de l’être dans le mode d’hylémorphisme universel de Rufus en 1235 (ch. 3.3.2). Rufus étend l’apposition de la causalité selon la primauté de la cause efficiente proposée par Philippe le Chancelier. Il ajouta un tel individu « efficient » comme membre intermédiaire abstraitement conçu du syllogisme scientifique déductif. Ainsi, la détermination transcendantale de l’être comme *res* et *concretum* moderne fusionnent en une nouvelle figure de l’être du troisième type. Elle est donnée comme « individu—substance—essence » moderne. Selon les transcendentalia de Philippe et selon les hypostases des porrétans, la prédication créait un mélange sophistique de la première et de la seconde substance, auquel s’ajoutait la causalité de la première substance sur le mode de la prédication amphibolique faite « *in primis* ». Alvernus, en revanche, lie tout le processus de *resolutio* uniquement au composite réel de la première substance, que l’intellect considère de manière univoque dans la seconde substance énoncée de manière catégorique. Le premier écrit d’Alvernus nie, dans le passage ci-dessus concernant la syndérèse, que la cognition humaine naturelle puisse atteindre le second degré de *resolutio*. Celui-ci est donné comme une illumination par l’intellect actif et séparé, qui opère dans le monde des formes pures (ch. 2.2.2). Cette possibilité n’existe que dans l’état d’intuition mystique, mais pas dans l’état de connaissance normale et naturelle. Puisque les universaux ne sont donnés en pensée que par *intellectus possibilis*, ils n’ont qu’un statut potentiel par rapport à la substance première existante et donc unique. Le même point de vue est adopté plus tard dans l’écrit *De Trinitate* (*in nullius ratione accipitur esse*, ch. 2.3.1). Une autre chose est la connaissance directe de Dieu ; dans ce cas, tous les érudits scolastiques considèrent *illuminatio*n comme le plus haut degré de connaissance. Mais cela ne signifie pas pour l’école du premier avicennisme qu’*intellectus materialis* devient une substance passive comme un miroir dans l’âme humaine pour la réflexion des formes intelligibles qui nous sont envoyées par *intellectus agens* séparé. Dans le commentaire d’Alvernus sur *De anima*, parallèlement au nouveau concept du premier averroïsme, il existe également toute la structure avicenniste de l’intellect humain, qui est basée sur l’acte d’autoréflexion. Mais la réflexion est impliquée dans la conception de la personne hylémorphique selon Averroès.[[199]](#footnote-199) La citation montre que l’autoréflexion est définie par l’acte de vouloir et de penser de l’intellect (*tertium genus* de CMDA). La majorité des commentateurs modernes et postmodernes négligent ce fait. La séparation d’Alvernus de l’école de Philippe le Chancelier a ouvert la porte à une confrontation fondamentale sur la conception de la soi-disant double vérité. Grâce à cette lutte idéologique, les modernistes ont fait progresser, dans la génération suivante, leur erreur métaphysique dans la pensée de l’Occident latin. Il est compréhensible que cela ne se soit produit qu’après la mort de ce représentant clé de l’école du premier averroïsme.

### 2.3.3 Condamnation de l’hylémorphisme universel

Un autre point important pour l’émergence de l’objectivité est le témoignage d’Alvernus sur l’arrivée de la matière comme *tertium ens* dans l’Occident latin par les néoplatoniciens comme le penseur juif Avicebron (†1057) et le philosophe arabe Avempace (†1138). L’ouvrage d’Avicebron nommé *Fons vitae* est parvenu en Occident vers l’an 1150. Le premier livre de cet écrit fournit la conception néoplatonicienne de la matière comme *tertium ens*. L’introduction de la matière du troisième type constitue la condition *sine qua non* de l’émergence de l’être objectif (ch. 3.2). L’essence en tant que pure puissance a reçu les propriétés de la substance du troisième type et elle est entrée dans la division de l’être selon *Nominales*. L’individu universel a reçu une matière du troisième type et il est devenu une substance objective. La matière spirituelle a commencé à être prédite de manière univoque avec les substances hylémorphiques quelque temps après 1230 (Lottin 1932). À la suite d’Averroès, Alvernus reconnaît les substances immatérielles, mais pas la matière spirituelle liée à l’âme ou à l’intellect. Bacon rejette la matière spirituelle introduite par l’école de l’hylémorphisme universel à Oxford et Albert fait de même contre l’école du second averroïsme à Paris.

« On peut déduire de cet argument que telle ou telle espèce animale reçoit le corps en dehors de sa propre nature. Cette opinion tenait probablement Albumasar. S’il en était ainsi, l’espèce humaine créerait son propre corps selon sa propre pensée. Un tel argument montre clairement qu’ils n’ont pas le concept de l’espèce en tant qu’universel. Aucun philosophe ne suppose ou ne dit que les universels peuvent causer ou recevoir des effets réels. » [[200]](#footnote-200)

La citation rejette résolument la thèse selon laquelle l’espèce, en vertu de sa nature universelle, possède la capacité de former la matière de telle manière qu′il puisse créer un corps individuel (*species animalis formet sibi corpus*). La phrase suivante rappelle les conséquences de cette affirmation absurde. L’espèce universelle « être humain » formerait le corps selon sa propre image (*species humana formaret sibi corpus secundum ipsum*). Dans la lignée d’Aristote et d’Averroès, Alvernus affirme que les universaux existent uniquement dans l’esprit. Ils ne peuvent donc pas posséder les propriétés fondamentales de la première substance matérielle (*universali enim agere vel pati*). L’évêque de Paris considère cette thèse comme un non-sens total, car elle entre en contradiction avec l’enseignement de tous les philosophes connus (*non est opinio vel sermi philosophorum*). Il aurait été très surpris que cette absurdité devienne un élément constitutif de la doctrine de l’objectivité à Oxford et, plus tard, à Paris, immédiatement dans la décennie qui a suivi sa mort. La citation critique la doctrine que l’on trouve dans l’ouvrage *Speculum animae* (vers 1245) publié par Rufus de Cornouailles, un étudiant à Paris pendant cette époque. Ce franciscain éloquent, qui faisait ses études à l’université de Paris pendant le pontificat d’Alvernus, est devenu la cible principale des critiques pour plusieurs raisons. Ce bachelier moderniste a dû quitter l’université de Paris lorsqu’Alvernus était le Chancelier de l′Université et il est retourné à Oxford vers 1250. Roger Bacon comme une autre autorité éminente du premier averroïsme a commenté les études infructueuses de Rufus à Paris. Étant un brillant aristotélicien, Bacon faisait une critique explicite de son collègue franciscain d’Oxford et il donne des dates précises concernant le séjour de Rufus à Paris (ch. 3.2). Rufus était le protagoniste de l’hylémorphisme universel, qui s’est d’abord répandu à Oxford. Cet enseignement est bien attesté dans les traités depuis de l’année 1240. Alvernus considérait cette doctrine des sophistes modernes comme erronée dans son principe. Albert le Grand est parvenu à la même conclusion.

La dignité de la personne humaine était gravement menacée à cause de cet enseignement. La définition stricte de la personne hylémorphique dans le premier averroïsme avait des conséquences pratiques sur la définition de la dignité humaine. La défense du libre arbitre et de la cognition autonome dans le corps et l’âme individuels va de pair avec l’acceptation des principales conclusions de l’interprétation aristotélicienne dans CMDA. Le premier averroïsme, déjà présent dans l’interprétation *De anima* faite par Blund, était défendu en accord avec la forme aristotélicienne de l’humanisme défendue par l’École de Paris. Elle s′opposait résolument à l′enseignement sophistique des modernistes. Nous avons analysé le conflit fondamental concernant le sophisme d’« homme—corps ». L’école de Blund le rejette, suivant les écoles logiques aristotéliciennes dans la lignée de Boèce et d’Abélard (*Tractatus Anagnini, Logica « Cum sit nostra »*). Alvernus rejette le passage porrétane de l’animalité à l’humanité par le biais de genres ou d’espèces situées dans l’âme animale ou humaine. L’homme n’est pas un concept abstrait des sophistes modernes, puisque la définition implique l′imposition du sens due à une personne existante comme substance première. La défense de l’unité de la personne par Alvernus face aux avicennistes plaçait donc pour la première fois à l′Occident l’unité de la personne au stade embryonnaire. Selon cet évêque de Paris, la substance hylémorphique est déjà formée à ce stade et pas du tout par l’ajout ultérieur de l’âme. Les déterminations hypostasiées de l’intellect et de l’âme dans le contexte de la pluralité des substances dans l’homme ont été rejetées principalement pour des raisons théologiques. La définition nominaliste de la personne, qui se rattache en outre à l’intellect séparé des sphères astrales, abolit la responsabilité des actes moraux et la possibilité de récompenses au ciel et de punitions en enfer. La philosophie d’Averroès, au contraire, garantit la possibilité d’un salut éternel grâce à la connaissance et à la volition individuelles. C’est pourquoi le Commentateur est appelé le philosophe le plus exalté et il ne fait pas partie des aristotéliciens néoplatoniciens critiqués tels qu’Avicenne. La ligne aristotélicienne de la connaissance dans le premier averroïsme est confirmée par le rejet d’Alvernus de la revendication d’une conscience infaillible, qui était propagée sous la forme de la syndérèse par les avicennistes de l’époque. Cette argumentation est déjà présente dans son premier écrit *De anima* (ch. 2.2.2). La cognition infuse procède par la syndérèse hypostasiée des néoplatoniciens et des *Nominales* (Pierre Capuanus, Roland de Crémone, Guillaume d’Auxerre). La synderesis provient de l’activité d’*intellectus agens* détaché d’Avicenne et non de *lumen naturale* d’Aristote (Lottin 1926 ; 1939). L’intellect aristotélicien lié à la personne en tant que substance hylémorphique n’autorise pas la séparation des facultés intellectuelles et morales hypostasiées du jugement personnel, comme l’ont suggéré les avicennistes et les néoplatoniciens.[[201]](#footnote-201) Selon Alvernus, la vraie cognition est toujours liée à l’activité synthétique réceptive d’*intellectus possibilis*. Cet intellect, par sa nature même, est dans le corps et donc périssable (*corruptibilis*), car il appartient à la sphère de la cognition suivante le mode du *tertium genus* selon CMDA. Le jugement de la conscience est sujet à l’erreur pour cette raison de principe. Une fois de plus, le concept de diaphanum et d’intentionnalité sous la forme de l’acte existentiel de la cognition selon *tertium genus* de CMDA est en jeu, pour créer l’intellect comme *corruptibilis*. La correspondance formelle entre la réalité et l’intellect est donnée dans le premier averroïsme par le double statut intentionnel des espèces ; par conséquent, elle ne peut être remplacée par aucune forme d’illumination supérieure et infaillible de l’âme. Le modernisme et le postmodernisme, en revanche, ont placé la conscience en tant qu’être du troisième type au-dessus de l’existence réelle de la personne et ont ainsi fondé l’idée abstraite des droits de l’homme. Cette conception erronée de la syndérèse est passée à l’idéologie de la postmodernité libérale, que l’aristotélicienne Hana Arendt a fondamentalement critiquée.[[202]](#footnote-202) Après la Première Guerre mondiale et le déclin du postmodernisme, l’individu nihiliste a émergé. L’humanisme en tant qu’abstraction idéologique préparait l’arrivée du nazisme par le biais de camps d’internement pour réfugiés sans patrie et sans citoyenneté. La même domination totale de l’individu nihiliste a été établie dans les colonies africaines à la fin du XIXe siècle. L’humanisme d′« homme—cadavre » préparait l’invasion de l’idéologie totalitaire. Les prisonniers dans les camps d’extermination sont devenus un numéro, qui est apparu dans le mode totalitaire nihiliste « *discrete videamus* ».

Averroès maintient une conception strictement hylémorphique de l’homme basée sur l’activité de l’intellect personnalisé. Il fonde des actes de volonté personnelle puisque sa nature est raisonnable. L’homme volant d’Avicenne et le cartésien schizophrène du postmodernisme, ils ont besoin du corps comme un accident, comme preuve supplémentaire de l’existence rationnelle de l’âme, de la conscience ou du monde intelligible. Les sophistes Latins et leurs successeurs postmodernes se méfient fondamentalement des sens corporels. La première substance détermine leur connaissance qu′indirectement. La critique d’Alvernus à l’égard des modernistes reprend l’aristotélisme *De anima* exposé selon Blund et Averroès. Nous reconnaissons la chose réelle unique à travers les sens qui sont directement affectés par l’actualité de la chose qui n’est pas réellement présente dans la cognition. Par la suite, la conformité des formes sensibles et intelligibles se produit, à travers la réception intelligible de l’espèce sensible et son abstraction, qui est principalement donnée par *intellectus possibilis*. Puisque cette partie réceptive de l’âme est immatérielle et prend des espèces dans le processus d’abstraction intelligible, la composante active de l’âme doit accomplir une synthèse correspondante des formes cognitives qui complètent la connaissance de la chose réelle. Le schéma de *illuminatio*n et les définitions néoplatoniciennes de Dieu, de l’homme et de la connaissance sont fondamentalement exclus de ce schéma. Un changement de principe concerne le processus d’abstraction, qui est strictement d’origine aristotélicienne, alors que ses contemporains adhèrent encore à *denudatio* d’Avicenne, qui soutient la multiplicité des substances dans l’homme. Contrairement à ces premiers modernistes, Alverne définit l’âme comme une forme du corps et non comme une quasi-substance du troisième type, comme le défendaient à l’époque ses collègues franciscains de Paris. Il reprend des franciscains et de Philippe le Chancelier la primauté de la volonté sur la connaissance (*melior est perfectio voluntatis perfectione virtutis intellectivae* ; *Guilielmi De anima* III.8, p. 95), mais en aucun cas leur aristotélisme biaisé, qui est donné dans la ligne néoplatonicienne de l’école de Tolède. La primauté de la volonté, donnée théologiquement par ses amis franciscains, a conduit Alvernus à reconnaître l’unicité de l’intellect selon Averroès, lié au processus personnel de la pensée. Il y avait deux interprétations différentes de l’*Éthique à Nicomaque* dans l’environnement du premier et du second averroïsme autour de l’année 1240. Le principal différend portait sur la détermination de l’intellect théorique, qui agit par la volonté ici et maintenant comme cause de l’intellect pratique de la personne (*extensione fit practicus* ; OBJ III, ch. 6.1). La critique d’Alvernus concerne les interprètes néoplatoniciens d’Aristote tels qu’Arnoul de Provence (Gauthier 1963) et certains magisters franciscains et dominicains parisiens.

Guillaume d’Auvergne est le premier penseur occidental à avoir créé une théorie unifiée du premier averroïsme qui a également influencé la théologie. Celle-ci a cessé d’être une ontothéologie avicenniste. Le successeur de Blund adhère au concept de la double méthode et de l’unique vérité. Les vérités philosophiques dans le cadre de la connaissance aristotélicienne du monde sont suivies de vérités théologiques. L’ordre de la nature humaine ne peut être en contradiction avec la vérité de la Révélation. Alvernus rejette la définition étroite de l’intellect théorique qui, selon l’aristotélisme platonicien, n’est défini qu’au moment de la contemplation dans le contexte de la théologie mystique.[[203]](#footnote-203) L’intellect théorique n’est pas une faculté mystique, mais une qualité naturelle donnée à tous les êtres humains. L’évêque de Paris est un témoin important de la défense de l’autonomie de la philosophie et de la théologie, comme en témoigne le traité de Blund définissant les rôles distincts de la philosophie et de la théologie (ch. 2.1.3). La théologie et la philosophie représentent deux manières complémentaires de connaître le monde et Dieu. En mars 1277, son successeur sur le siège épiscopal a posé un problème fondamental à cette cohabitation aristotélicienne de l’entendement naturel et de la foi. L’évêque moderniste Étienne, au nom d’une seule vérité théologique, déclara la guerre dogmatique au premier averroïsme qui définissait la théologie et la philosophie comme deux modes de connaissance scientifique génériquement différents. Alvernus est un réaliste et non un dogmatique guidé par des Furies académiques en habits chrétiens. Le sage évêque cherchait le salut réel pour la personne réelle ; il maintient donc la primauté de la volonté rationnelle et de la cognition individuelle dans la personne réelle. En reconnaissant le statut de la première substance autonome dans la métaphysique, Alvernus séparait la première substance de la seconde, ce qui l’a placé contre toutes sortes de *tertium ens* dans les écoles des *Nominales*. Ces points fondamentaux garantissaient la dignité de la personne dans le sens de l’indivisibilité et de la pleine responsabilité de la pensée et de l’action personnelles. Le Grand commentaire d’Averroès sur *De anima* a importé ces valeurs fondamentales en Occident. La première matrice d’objectivité a montré que CMDA défendait radicalement l’intégrité de la substance première contre Avicenne dans le cadre du projet « méta-physique » de la philosophie première (OBJ I, ch. 2.4.1). Alvernus est le premier défenseur philosophique et théologique d’Averroès dans l’Occident latin, comme le confirme son écrit *De potentiis animae et obiectis*. Il a intégré l’enseignement d’Averroès dans la philosophie et la théologie. Il a rejeté la philosophie de *Nominales* et adaptait l’aristotélisme d’Averroès à l’interprétation de John Blund qui portait sur la double méthode de philosophie et de théologie. On comprend mieux pourquoi le titre honorifique de philosophe le plus sublime a été décerné à Averroès seul, séparé de tous les autres aristotéliciens. Sa philosophie s’inscrit dans la lignée du premier humanisme européen d’Alfarabi et représente donc *Lichtung* de la non/vérité de l’humanisme occidental. La source de cet humanisme se trouve en Sicile, sous le règne du souverain éclairé Frédéric II de Sicile. Cet humanisme est lié à l’école sicilienne qu’elle l’a fondé. On comprend pourquoi Alvernus, en tant qu’évêque parisien ayant pris le parti du pape dans le conflit sur l’Italie, ne cite jamais cet « hérétique ». Cette connotation politique négative souligne l’histoire des effets qui concernent l’aristotélisme sicilien. Elle explique le silence sur l’influence de l’école sicilienne à Paris. Cet évêque et allié du pape Grégoire IX ne cite que très peu les écrits du Commentateur, qui avaient été rapportés de la Sicile gouvernée par Frédéric II.[[204]](#footnote-204) En revanche, les écrits philosophiques siciliens, introduits sur le sol de l’université de Paris par d’éminents érudits tels que Michael Scotus, qui était directement au service du pape, ont été acceptés sans objection. Grâce à l’évêque Alvernus, la gigantomachie de la substance acquit le caractère d’une dispute philosophique et théologique fondamentale, dans laquelle une nouvelle métaphysique de l’Occident commença à prendre forme. Le groupe de penseurs avicennistes des écoles de *Modernorum* s’est accommodé à la doctrine d’Averroès. Celle-ci fut transmise par l’école de Tolède dans le cadre d’une évolution particulière. La prédication des modernistes a repris l’univocité des hypostases héritée des écoles disparues de *Nominales*. Ce groupe s’est inspiré de l’école de Tolède et elle a créé une interprétation averroïste d’Averroès. C’est dans cette école du second averroïsme qu’il faut chercher l’origine de la métaphysique objective. L’appellation *sophistae Latini* attribuée par Alvernus à cette école a été reprise par Albert le Grand sous la figure ironique de *doctores Latini*. En faisant la critique des modernistes et des sophistes de toutes sortes, Magister Alvernus est entré dans les cercles du premier averroïsme. Ces philosophes ont été réduits au silence par *damnatio memoriae*, que les penseurs vaincus de la modernité leur ont été imposés. Cependant, ces perdants philosophiques sont devenus les vainqueurs de la lutte de pouvoir autour d’un « averroïsme » idéologiquement façonné.

L’impact négatif (*Wirkungsgeschichte*) de la philosophie d’Alvernus nous permet d’observer les progrès du Léthé qui a répandu de plus en plus des erreurs concernant la philosophie d’Averroès. Son acceptation erronée est associée à l’émergence de la *Seinsvergessenheit* moderne dans la métaphysique occidentale. La sous-estimation actuelle de la valeur philosophique de Guillaume d’Auvergne découle d’une interprétation unilatérale de son œuvre. L’influence d’Averroès sur les écrits d’Alvernus, notamment sur la deuxième partie *De universo* et sur l’écriture *De anima*, fait l’objet d’un manque fondamental de réflexion. La querelle sur les interprétations tolétanes et siciliennes du Commentateur est une *terra incognita* pour les objectivistes. Elle relève d’une controverse herméneutique qui remet fondamentalement en cause la vision objective du monde. L’herméneutique archaïque suit l’action des Muses qui ont fondé la tragicomédie divine appelée « objectivité ». Ce concept original de gigantomachie se situe en dehors de la vision objective qui suit *Irrtum* de Heidegger. La méthode de « Comment phénoménologique » (*phänomenologisches Wie*) implique la manière dont le monde, la substance et l’espèce se manifestent. En vertu de *Vor-blickbahn* ontologique, il est possible de déterminer les différences entre l’imposition et la supposition. Cette différence fondamentale a été au cœur des disputes philosophiques des années 1230–40. Il en va de même pour la double réception d’*intellectus possibilis* et *formalis*, que les objectivistes ne parviennent pas à ordonner dans les contextes historials (*geschichtlich*) vrais.

La réception des écrits d’Alvernus est imbriquée dans l’effet historique de *damnatio memoriae* et du mécanisme de Freud nommé « l’inversion dans le contraire » (*Verkehrung ins Gegenteil*). La modernité possède des idées données par l’intellect solaire pour n′observer que les faits qu’elle a l’intention de voir. *Illuminatio*n mythologique dirigée par les Furies résiste activement à la réception de la vérité musicale et tragique. La vérité de la tragédie intellectuelle d’Alvernus, l’un des fondateurs les plus importants de l’Université de Paris, a disparu et a été remplacée par une histoire objectivement tragicomique. Son impact historique réel a acquis un caractère « averroïste ». Ce défenseur de l’unité de la personne présentée *ad mentem* *Averrois* cessait d’exister de manière vraie dans l’histoire de la philosophie objective, et alors victorieuse. L’œuvre d’Alvernus comporte une brillante interprétation d’Aristote selon le premier averroïsme à la mode de l’école sicilienne. L’évêque de Paris était *de facto* le fondateur de l’Université de Paris en tant qu’*universitas* de droit papal. Alvernus soustrait l’Université de l’autorité juridique épiscopale. Il rejeta avec réserve les interprétations néoplatoniciennes des tolétans, qu’il considérait comme dualiste et non chrétienne. Ce philosophe et théologien critique considérait que la position des porrétans dans trois écoles sophistiques des modernistes (l’école italienne, l’école latine et l’école des grammairiens) était fondamentalement erronée. La position d’Alvernus ne peut être pleinement acceptée et comprise dans le dualisme cartésien du postmodernisme avicenniste, philosophique et théologique contemporain. L’interprétation trompeuse d’Alvernus en tant qu’opposant à Averroès a été ouverte par la remarque de Renan sur l’œuvre *De universo* (Renan 1866, 225). Alvernus aurait « rejeter l’averroïsme à chaque page » (l’averroïsme y est réfuté à chaque page). Ceci est correct du point de vue de l’herméneutique, mais pas de la manière dont le modernisme et le postmodernisme le voient, puisqu’ils ont fait d’Averroès un averroïste. Renan a retourné l’enseignement d’Alvernus en termes d’averroïsme non seulement une fois, mais deux fois. Renan ne voit aucune différence entre Avicenne et Averroès et, pour lui, l’aristotélisme de toutes les écoles se fond en un seul système. L’interprétation archéologique des écrits d’Alvernus qui critique les premiers représentants de l’école du second averroïsme à Paris diffère aussi fondamentalement de la position de Gilson qui range cet évêque du côté de l’augustinisme avicennisant (Gilson 1926, 56–80). L’interprétation de Gilson a influencé profondément les exégètes contemporains. C’est pourquoi Callus ne voyait pas de correspondance entre le premier et le second commentaire d’Alvernus sur *De anima*. Les préjugés objectivistes sont plus forts que les preuves de l’analyse formelle, qui ont également prouvé, selon Callus, que le même auteur a écrit les deux traités. La tradition scolastique a prouvé ce point en combinant les deux traités en un seul convolute. Les auteurs contemporains reprennent *damnatio memoriae* publiée en 1277 à l’égard de l’école du premier averroïsme. La confusion des contemporains se manifeste dans la remarque suivante sur l’aristotélisme d’Alvernus. Cette remarque a un présupposé fautif donné par l’objectivisme avicenniste, mais elle résume correctement les points majeurs concernant la position réelle d’Alvernus.[[205]](#footnote-205) L’exemple d’une interprétation ambiguë concernant l’intellect actif séparé se trouve dans les écrits de Teske, qui y voit à juste titre l’enseignement d’Avicenne. Cependant, il l’identifie à tort avec la position d’Alvernus, qu’il considère comme un avicenniste critique.[[206]](#footnote-206) Les médiévistes de l’ère du nihilisme métaphysique sont objectivement aveugles à l’historicité de l’*a/lētheia*, qui envoie en même temps l’erreur et la vérité aux mortels. La compréhension ontologique orientée vers le sens de l’être est donnée par l’intellect solaire néoplatonicien. Les illuminés académiques ainsi aveuglés ne voient pas la double interprétation d’Aristote. C’est pourquoi la double interprétation d’Averroès dans le paradigme de l’école sicilienne et de l’école de Tolède est nécessairement tombée dans l’oubli. Les interprètes contemporains ont donc manqué la controverse décisive qui concernait la théorie de la correspondance de la vérité donnée dans le cadre de la théorie d’*intellectus possibilis* d’Averroès dans les années 1230–40. Le préjugé académique objectif donné par Avicenne ne voit pas *Lichtung* originelle dans laquelle la métaphysique de *Modernorum* s’est formée. Cette cécité est objectivement donnée. Les Furies sont obligées de répandre le chaos chtonien et la pensée non critique parmi les illuminés obsédés par l’orgueil objectif. Les objectivistes contemporains se concentrent sur la comparaison des concepts en suivant le mode de porrétans. La question de savoir « ce qu’est » l’intellect ne concerne qu’une hypostase objective. Ils ne voient pas le caractère phénoménologique de la cognition intellectuelle dans le travail d’Alvernus. Il a fondamentalement cherché la manière dont la personne existante reconnaît le monde. Les objectivistes avicennistes ont commis la même erreur dans le cas de Siger de Brabant qui était le meilleur connaisseur du Commentateur. La mythologie de l’intellect solaire ne peut servir de méthode d’interprétation valable pour les penseurs ingénieux de falsafa et de la scolastique. Ils ont lu les principaux philosophes jusqu’au bout et ont ainsi trouvé le sens holistique de la métaphysique d’Aristote, contrairement au postmodernisme divisé et non critique. La distinction entre les écoles de l’époque et leurs querelles doit commencer par la nature de la connaissance ; sinon, l’interprétation prend une mauvaise direction. Les interprètes d’aujourd’hui ne voient pas le double phénomène d’*intellectus agens* séparé, cosmique et strictement individuel, qui est fondamentalement lié à la réception d’Averroès dans l’école de Blund. Les deux formes de l’intellect actif sont génériquement différentes. Par conséquent, du point de vue de la cognition scientifique selon *Seconde Analytique*, le type unique de connaissance unifiée est exclu. Le principal *crux interpretatorum* représente aujourd’hui le statut de l’intellect actif et l’univocité des espèces dans le premier et le second averroïsme. Nous avons analysé cette différence dans le *Tractatus De anima* de Blund et dans les deux traités anonymes des années 1225–30. L’interprétation des avicennistes postmodernes (Renan, Hasse, Teske) et des tomistes objectivistes scolastiques (Gilson) se fonde sur le semi-averroïsme victorieux Thomas d’Aquin et d’Aegidius Romanus, qui ont défendu la pluralité des formes d’*anima intellectiva*. Alvernus, cependant, n’aurait pas accepté un tel concept de l’âme. Ses successeurs dans la rue du Fouarre, comme le magister Siger de Brabant, confirment ce fait. La pluralité des formes hypostasiées a été défendue par Grosseteste, qui a fondé l’université d’Oxford quelque temps après l’année 1225. Il est devenu le premier moderniste d’Oxford selon l’école de Tolède. Les interprètes contemporains voient correctement la critique d’Alvernus par rapport à l′Avicenne ; mais, une telle *veritas* objective n’atteint pas le cœur d’*alètheia* historiale et donc tragique de la philosophie d’Alvernus. Les analyses sont factuellement correctes en ce qui concerne la critique d’Avicenne, mais elles ne contiennent que la moitié de vérité. Les commentateurs, déformés par l’objectivisme, ne voient pas l’influence décisive d’Averroès sur la pensée philosophique et théologique d’Alverne, en particulier dans son long commentaire *De anima*, qui était destiné au clergé éduqué de l’Occident latin. L’herméneutique a interprété l’enseignement de ce représentant du premier averroïsme en expliquant à la fois sa critique des *sophistae Italici, vel Latini*, et sa critique des *sequaces Aristotelis* néoplatoniciennes et arabes.

Un tel accomplissement était possible après l’arrivée des œuvres d’Averroès dans l’Occident latin en deux vagues. Les connaisseurs d’Aristote, dans la ligne de Blund donnée par Abélard, ont rejeté l’interprétation d’Averroès de l’école de Tolède et ils ont compris précisément les erreurs que les tolétans avaient commises. Grosseteste, dans sa brillante interprétation *De anima et de potenciis eius*, montre les points qui différencient le Commentateur d’Avicenne. Cela explique la raison pour laquelle les élèves d’Abélard et de Blund ont adopté l’interprétation métaphysique d’Averroès. Gauthier a été le premier connaisseur contemporain à comprendre l’impact historique de cette œuvre, car elle a établi une nouvelle école de métaphysique. Entre les années 1220 et 1225, le Commentateur reçoit une nouvelle interprétation à l’École de Paris. L’École de Paris, qui faisait partie des écoles cathédrales, a été transformée en Université de Paris à cette époque. L’Université de Paris a été fondée sous le pontificat d’Honorius III. (1216–27). Cet avocat et économiste fut l’un des éducateurs du Sicilien Frédéric II et accorda les premiers privilèges pontificaux aux universités de Bologne et de Paris. Le raisonnement de l’école de Blund, avant l’arrivée de CMDA, était basé sur la théorie d’Abélard de la signification formée selon *Catégories* et sur l’interprétation d’*Isagoge* fait par Boèce. La matrice d’objectivité précédente expliquait ce point. Cette tradition de l’aristotélisme était engagée dans la nouvelle gigantomachie de substance contre l’école des porrétans, contre l’école des *Nominales* et contre la sophistique des écoles réunies dans le cadre de *Logica Modernorum*. Scotus a importé l’interprétation *ad mentem Averrois* faite selon l’école sicilienne. Il a confirmé les conclusions précédentes dans la lignée de Boèce et Abélard. Michel Scotus est arrivé de Tolède en Sicile pour les mêmes raisons que Porphyre, c’est-à-dire à cause de l’Aristote interprété de manière vraie. Par conséquent, il a clarifié et confirmé aux aristotéliciens de Paris des interprétations erronées d’Aristote et des traductions tout aussi erronées du Commentateur. Ils ont été produits dans l’environnement de l’école de Tolède influencée par le mysticisme d’Avicenne et le néoplatonisme. Grosseteste quitta Paris très probablement après l’année 1225 et il manqua ainsi les conférences parisiennes de l’école sicilienne données par l’arrivée de Scotus en 1230. Les premiers maîtres aristotéliciens fondèrent institutionnellement l’Université de Paris sur le mode de l’école sicilienne (Blund, Alvernus). Ils adoptèrent l’interprétation authentique d’Averroès de l’environnement de l’école sicilienne, formée selon l’écriture scientifique d’Aristote et selon la phénoménologie réelle de la cognition. C’est pourquoi le Commentateur est devenu le *philosophus nobilissimus* pour s′en aller dans Léthé donné par le déclin de falsafa. Cependant, sa pensée sous l’influence de Muses immortelles agissant sur le mode de l’*a/lētheia*, fonda la renommée chrétienne et académique de l’Université de Paris dans son *alètheia* originelle jusqu’en 1277.

Le statut de l’intellect actif est devenu le principal point de controverse entre l’école tolétane et sicilienne. L’école de Blund interprétait *intellectus agens* humain conformément au travail importé d’Averroès qu’ils ont d’abord reçu par l’école de Tolède. Les maîtres de l’école de Blund, comme Alvernus et Grosseteste, pouvaient bien apprécier le vrai Averroès, et non son simulacre néoplatonicien. Les fondateurs de l’Université de Paris ont donc rejeté le raisonnement avicennien de l’école de Tolède, car il était basé sur la lecture moderniste erronée du Commentateur. La raison principale en était l'absence du concept de diaphanum et l'interprétation néoplatonicienne de la connaissance naturelle par l'illumination mystique. Les deux thèses contredisaient l’écriture *De anima*. Dans les années 1220–30, l’interprétation des philosophes et des logiciens de l’école de Blund a refusé de suivre l′exegèse néoplatonicienne du *Corpus Aristotelicum* élaborée par les tolétans. L’école du premier averroïsme a mis le Corpus dans le cadre de la nouvelle interprétation faite selon Averroès et selon l’école sicilienne. Cette brillante réalisation intellectuelle sous l’évêque Alvernus est comparable à l’acte de la génération précédente réunie à l’École de Paris. Vers l’an 1215, l’école de Blund défendit la vision chrétienne de la personne selon le vrai Aristote contre l’aristotélicien de provenance néoplatonicienne, nommé David de Dinant. Cette école aristotélicienne a fondé l’Université de Paris en défendant la rationalité et la dignité naturelle et théologique de la personne. À la suite du déclin de cette rationalité critique originelle, cette institution s’est éteinte. Pendant les Lumières postmodernes, elle n’avait pas la raison d’être qui correspondait à la métaphysique aristotélicienne. Alvernus fut le premier philosophe et théologien de l’Occident latin qui séparait systématiquement deux interprétations aristotéliciennes, très différentes. Après le pionnier Blund, il a magistralement défendu le sens authentique *De anima* selon CMDA. Alvernus et son école étaient reprises par Albert et Bacon. Ils ont préservé à l’Occident latin l’unité de la personne et l’humanisme originel de la Falsafa selon le Deuxième Maître et le Commentateur. On peut donc considérer cet évêque parisien, philosophe, humaniste et chancelier de l’Université de Paris comme le fondateur de l’école du premier averroïsme. Roger Bacon a confirmé sans équivoque ce fait. Aujourd’hui, il n’y a personne pour prendre le témoignage du philosophe Alvernus sur la différence entre le premier et le second averroïsme en ce qui concerne la double interprétation d’Aristote. La connaissance de CMDA selon l’école sicilienne défendue par Scotus fit les premiers connaisseurs du corpus d’Averroès de rejeter avec compétence la théorie basée sur *intellectus agens* séparé, qui défendait les partisans de l’interprétation avicenniste d’Aristote. Averroès et Blund savaient très bien que les illuminés modernes ne lisent pas les écrits d’Aristote (*moderni dimittunt libros Aristotelis* ; OBJ I, ch. 2.5). La controverse entre deux écoles a eu lieu vers les années 1230–40. Elle montre les raisons pour lesquelles Averroès est devenu un averroïste. La gigantomachie des deux écoles explique pourquoi le Commentateur brillant et *philosophe nobilissimus* n’était pas et ne pouvait pas être averroïste à l’époque des penseurs critiques tels qu’Alvernus et les jeunes représentants du premier averroïsme à Paris (Bacon, Albert). Cette dispute entre les deux écoles pour le titre honorifique du Commentateur d’Avicenne ou d’Averroès explique pourquoi les modernistes et sophistes ont attaqué Averroès « païen » et « averroïste ». Ce changement s’est produit dans l’école des compilateurs de *Summa Halensis* presque immédiatement après la mort de l’évêque et chancelier Alvernus.

## 2.4 Synthèse du premier averroïsme (Albert le Grand)

La gigantomachie de la substance a pris une nouvelle dimension après l’an 1230 dans le cadre des nouvelles questions. La vision du monde suivait l’une ou l’autre école par l’affiliation à la métaphysique de Platon ou d’Aristote. La génération de jeunes philosophes, tels que Roger Bacon et Albert le Grand, a commencé ses études à Paris au cours des années 1235–40. Ils devaient choisir entre les jeunes universitaires contemporains du deuxième averroïsme (*Moderni*), comme le populaire Rufus de Cornouailles, et les classiques du premier averroïsme, comme Alvernus, l’évêque parisien et le Chancelier de l’Université. Certains étudiants en philosophie vacillaient quelque part dans le courant intermédiaire de l’aristotélisme avicenniste tels que Philippe le Chancelier et les auteurs de *Summa Duacensis* ou par des compilateurs franciscains de *Summa Halensis* tels que Jean la Rupella. En raison de l’interprétation néoplatonicienne du Corpus aristotélicien et de la compréhension sophistique d’Averroès, ces modernistes tombent dans la critique d’Alvernus des contemporains appelés *sequaces Aristotelis* et *sophistae Latini*. Ces avicennistes constituaient la première vague du deuxième averroïsme. Cette vague est partiellement incluse dans le terminus « augustinisme avicennisant » de Gilson. Certains d’entre eux, d’ailleurs, appartenaient aux écoles porrétanes qui ont préservé la pensée dépassée de *Logica Modernorum* et des écoles de *Nominales*. De plus, ils appartiennent également au groupe des *Grammatici*, qui a été critiqué par Alvernus dans le style de l’école d’Abélard et de Blund. Ces aristotéliciens affirmaient que du point de vue de l’imposition du sens, le cadavre n’est pas un être humain, car il ne garde qu’une équivoque nominale de sens. La fusion et la transformation définitives des écoles de grammairiens et de sophistes modernes de toutes nuances ont eu lieu après l’an 1250. Après la mort du chancelier Alvernus, la lutte pour les postes universitaires à l’université a éclaté. L’école des modistes (*Modistae*) du premier averroïsme a lancé une polémique contre les premiers modernistes qui reprenaient tous les sophismes issus de la sophistique oxfordienne. L’école du premier averroïsme était installée à la faculté des Arts fondée par des prêtres et maîtres séculiers de la rue du Fouarre. L’école de Bonaventure est devenue le bastion académique de la modernité, puisqu’elle a repris la chaire fondée par les ordres mendiants. Leur faculté a vu le jour à l’Université de Paris par la bulle papale *Quasi lignum vitae* (1255). Les représentants du premier averroïsme de la deuxième vague, qui ont commencé à donner des conférences après 1240, ont refusé toutes les erreurs du deuxième averroïsme concernant la cognition et les capacités intellectuelles de l’âme. Une nouvelle interprétation *De anima* était nécessaire pour accomplir cette tâche. De plus, ils ont défendu le concept aristotélicien de la science en reliant la logique et la prédication à la véritable cognition de la première substance basée sur l’interprétation classique de *Seconde Analytique*. Grâce aux interprétations *De anima* et des *Seconds Analytiques*, l’école du premier averroïsme défendait le statut réaliste de substance conçue par l’exposition du sens venant de face, de la direction de la première substance. L’objet ou le but de la métaphysique (σκωπός, *ġaraḍ*) que la falsafa recherchait selon l’*Isagoge* interprété en termes aristotéliciens ou néoplatoniciens, ces jeunes aristotéliciens le trouvaient en harmonie avec l’interprétation de la science première. En suivant le modèle d’Averroès, ils ont trouvé l’unité d’être basée sur l’exploration physique de la première substance. Dans les trois interprétations majeures du Corpus Aristotelicum (*De anima*—Alvernus, *Seconde Analytique*—Albert, *Métaphysique*—Bacon), ces brillants interprètes ont pris la solution de « méta-physique » d’Averroès. Ils le défendent activement contre les sophistes de leur temps. Averroès, cependant, a été attaqué par Thomas d’Aquin, qui n’est venu à l’école du premier averroïsme à Paris que dans la décennie suivante (vers 1252). Il ne s’est jamais complètement débarrassé de l’influence de la métaphysique avicenniste.

En combinant le problème de la cognition dans l’âme et l’approche déductive de la science, le cycle décisif de gigantomachie de substance a commencé à Paris pendant les années 1240–45. Au cours de cette période, il est arrivé à la séparation des écoles sur la base du premier et du deuxième averroïsme ; la modernité objective était pleinement établie. Albert le Grand, dans son chef-d’œuvre *De homine* écrit à Paris vers 1242, acheva la synthèse scolastique de la CMDA dans l’esprit du premier averroïsme. Ce commentaire synthétique sur *De anima* a été écrit lors de la première et plus importante controverse concernant les représentants du premier averroïsme (Blund, Alvernus, Albert, Bacon) et ceux du second Averroïsme (Rufus, Bonaventura, Kilwardby). Ce groupe de *sophistae Latini* a été formé par la première génération de modernistes qui ont adopté le mélange néoplatonicien d’Avicenne et d’Averroès issus de l’école de Tolède (Alexandre Hales, Philippe le Chancelier, Jean de La Rochelle). L’œuvre originale d’Albert *De homine* entraîna la première confrontation sérieuse avec les représentants de la deuxième vague du modernisme (Kilwardby, Rufus). Le livre ouvrit la matrice suivante de querelles qui portaient sur le concept objectif de l’être. Un affrontement similaire entre le premier et le second averroïsme a eu lieu à Oxford. Roger Bacon présidait le premier groupe contre la supériorité des modernistes qui ont repris le néoplatonisme modéré de Grosseteste. L’introduction au traité d’Albert *De homine* détient le caractère clé. Albert reliait l’enseignement *De anima* selon le premier averroïsme à l’interprétation aristotélicienne des *Seconds Analytiques*. Grosseteste interpréta *Seconds Analytiques* vers 1230 à Oxford dans l’esprit du deuxième averroïsme naissant (ch. 3.1.1). Le premier averroïsme approuve contre l’école du second Averroïsme l’interprétation principalement différente de la science selon *Seconds Analytiques* et un autre concept de cognition selon *De anima*. Dans ce contexte, la première mention des études d’Albert à Padoue en 1222 est assez importante. Cette école de droit et de sciences artistiques a été à l’époque officiellement créée en tant qu’étude indépendante par les maîtres de l’Université de Bologne. La matrice précédente a montré que la cour sicilienne de Frédéric II (†1250) était le principal bastion du premier averroïsme sous la direction de Michel Scotus. Ceci explique l’autorité d’Albert à l’Université de Paris après son arrivée vers l’an 1240. Son interprétation du Corpus était conforme à l’école sicilienne, que l’Université de Paris a bien connue grâce aux conférences de Scotus à Paris en 1230. La dispute entre le premier et le second averroïsme, Albert la menait dans les années 1245–48 à Paris. Il reprit la controverse entre l’école de Blund et les avicennistes aristotéliciens. Il était clair pour tous les artistes de l’époque que l’écriture d’Albert *De homine* (vers 1242) défendait la ligne de l’évêque Alvernus contre les sophistes latins, regroupés dans les écoles avicennistes des *sequaces Aristotelis*. Bacon, comme Albert, écrivit un commentaire *ad mentem Averrois* selon l’école sicilienne sur les livres de *Métaphysique*. Les commentaires ont été achevés vers 1245 à Paris. Une étape suivante de querelles entre deux écoles commença après la mort de l’évêque Alvernus. Les principaux commentaires d’Albert sur le Corpus aristotélicien sur la nature de l’âme et de l’intellect (*De anima, De intellectu et intelligibili, De unitate intellectus*) sont déjà écrits à Cologne. Au cours de cette période, Albert a écrit des commentaires sur les traités logiques, à savoir sur *Premières* et *Deuxièmes Analytiques* et sur *De interpretatione* (1254–56). Ceci met fin à son engagement de publier une interprétation non déformée des œuvres majeures d’Aristote.

L’herméneutique doit répondre à deux questions principales qui élucident les luttes philosophiques d’Albert pendant sa période parisienne. Sur quels points et comment l’écriture *De homine* défend-elle la thèse principale du premier averroïsme ? Comment les commentaires d’Albert sur *De anima* et les traités concernant l’intellect des années 1254–57 promulguent-ils la doctrine de l’unité de la personne présentée dans *De homine* ? Les polémiques du dominicain installé à Cologne avec ses adversaires de l’époque expliquent la doctrine du premier averroïsme faite dans les années 1240–55, qui est la période clé de la première phase de l’émergence de l’objectivité. La première partie *De homine*, suivie de l’interprétation ultérieure d’Albert de *Seconde Analytique*, montre clairement que les opposants philosophiques qu’il appelait *Latini* étaient des adeptes du deuxième averroïsme. Ils ont avancé le premier concept d’objectivité vers 1250. Bacon, au même moment à Oxford, commentait le corpus d’Aristote de la même manière qu’Albert. Bacon s’est séparé des enseignements sophistiques des enseignants d’Oxford tels que Rufus de Cornouailles (ch. 3.2). Ces représentants du deuxième averroïsme défendaient une science tout à fait moderne conçue en termes d′Avicenne. Le savoir moderne était placé au-delà de la réalité de la première substance et contestait l’unité de la personne. Alvernus rejeta cette doctrine en principe. Il renforçait le charisme fondateur et les lieux de génie de l’autorité papale nouvellement établie de l’Université de Paris qui étaient valables pour tout l’Occident chrétien. Albert et Bacon, dans des conditions différentes, menaient la même lutte contre la prochaine génération de penseurs de l’école du deuxième averroïsme. Un groupe mendiant de modernistes est parti pour gagner les postes académiques à Paris et surtout à Oxford. Ces mendiants sophistes utilisaient les fortes positions de pouvoir dans l’Église, y compris les faveurs papales. Ces instruments tout à fait modernes et contemporains sont venus à leur aide « philosophique » au cours de l’année critique de 1255, puis de nouveau en 1277.

### 2.4.1 La double conception de la science et de l’âme

La première question, donc la plus importante du traité *De homine* (q. 1, a. 1, *solutio*) examine la méthodologie qu’il faut prendre pour étudier l’âme humaine.[[207]](#footnote-207) La définition de l’intellect revêt une importance centrale dans la philosophie d’Albert (Anzulewicz 2003). L’exégèse suit la controverse entre Albert et les modernistes. Par conséquent, nous choisissons l’approche méthodologique qui étudie le mode « comment » l’âme connaît soi-même et le monde. Cette méthode suit la ligne originale de la CMDA. Albert divise l’exploration de l’âme en une procédure avicenniste, donnée dans le mode *simpliciter*, et l’approche aristotélicienne, donnée par le cours réel de la cognition humaine (*quoad nos*). Albert reprend l’interprétation aristotélicienne résumée par la position hyparchique de la première substance. Il a rejeté l’attitude formaliste de la connaissance scientifique comme étant universellement valide, parce qu’elle ne va pas à la réalité pour saisir les effets de la causalité qui exercent les substances premières. Encore une fois, l’exposition du sens de l’être passe soit par l’essence universellement donnée, soit par la première substance réelle. L’écriture *Seconds Analytiques* confirme que nous comprenons le monde réel grâce à la causalité exercée par les substances premières (OBJ I, ch. 1.3). La définition de l’homme par Albert, selon la *Métaphysique Z*, suit l’action du datif métaphysique dans le caractère passé de la donation originelle de l’être (OBJ I, ch. 1.1). L’acte d’être (*actus essendi*) existe en dehors de la recherche philosophique (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Il donne à cet être ici (τό τί) son existence donnée par le datif métaphysique (τῷ τί ἦν, *quo est*). Il y a la différence fondamentale entre l’acte originel qui établit l’être comme cette substance hyparchique donné ici et maintenant (οὐσία, τόδε τι) et la reconnaissance secondaire de cet être donnée dans l’esprit et dans le mode universel. Dans la prédication de la substance existante, cet événement originel de la transition cachée de l’être dans la substance existant ici et maintenant détient un caractère passé (ἦν εἶναι). Il n’est donc pas directement inclus dans les énoncés universels. Contrairement à Platon, Aristote soutient que l’être d’*ousía* dans la réalité n’est pas le même que sa *parousía* dans l’esprit. Le sens de la chose est recréé de manière adéquate dans la cognition, mais il n’est pas identique à la chose réelle. L’école des modistes du premier averroïsme a défendu ce point de vue aristotélicien. Le datif métaphysique s’applique également à la prédication de la causalité. Celle-ci a lieu parmi les choses de la réalité et est prédite par le membre médian du syllogisme démonstratif (τὸ μέσον, *Anal. Post.* 90a1). L′imposition du sens implique, sur le mode du datif métaphysique, le rapport à la réalité des substances premières. Selon les écrits *Catégories* et *Seconds Analytiques*, elles agissent les unes sur les autres immédiatement et en vertu de leur causalité propre.[[208]](#footnote-208) Le membre intermédiaire de l′énoncé scientifique déductif (*medium*) comprend en lui-même, en tant que prédication catégorique univoque, l’effet causal et unique des substances premières. La valeur de la causalité hyparchique faite par l′imposition étant absente, alors la preuve peut être vraie, mais uniquement comme sujet d’abstraction logique, géométrique ou mathématique. La définition logique de l’essence ne fait pas l’objet d’une abstraction métaphysique. Celle-ci garantit la seule méthode qui permette une prédication catégorique univoque et donc vraie. La prédication métaphysiquement vraie s’inscrit dans le cadre de la première science qui s′interroge sur des substances réelles. Le cœur de la confrontation est devenu l’interprétation de *Seconds Analytiques*, que l’Occident latin a commenté systématiquement pour la première fois après 1230. Cet écrit reprend le scénario de la cognition selon *De anima* et la théorie du syllogisme logique provenant *De interpretatione* pour en faire la preuve démonstrative.

Aristote énumère quatre principes successifs de la connaissance scientifique.[[209]](#footnote-209) Le premier principe concerne l’existence de la chose ou de l’apparence étudiée (τὸ ὅτι). Le deuxième principe étudie la relation entre le phénomène étudié et la chose extérieure (τὸ διότι). Le troisième fait du principe clé, puisqu’il étudie l’existence même de la chose extérieure qui agit comme cause ou qui fait le sujet du phénomène étudié (εἰ ἔστι). Seule la dernière étape de l’enquête prédit l’essence universelle de la chose réelle (τί ἐστιν). L’ordre de l’enquête suit la nécessité établie par le datif métaphysique. Il part de l’occurrence réelle du phénomène étudié dans sa causalité originelle et effective. L’effet de la chose extérieure sur les sens et l’intellect fait la cause efficiente de connaissance. La déduction scientifique est basée sur la causalité, puisqu’elle suit les effets de l’existence hyparchique déterminée par la substance première. Si une causalité réelle est établie, alors l′énoncé central du syllogisme (*medium*) prédit exactement ce type de relation efficace pour établir la preuve scientifique déductive (*demonstratio*). La conclusion proclame déjà cette causalité de manière générale, en ce qui concerne l’essence universellement prédite. La preuve scientifique est faite dans le contexte du syllogisme déductif valide, c’est-à-dire dans l’universalité logique et la nécessité métaphysique, pour exprimer la nécessité de causalité au niveau de la substance réelle. La preuve comprend cette causalité dans le caractère passé de *quidditas* et la relie donc à l’essence universellement définie sur le mode de la vérité en tant que correspondance établie de manière scientifique. Selon Aristote, l’investigation scientifique du monde est d’abord impliquée par l’existence des substances premières dans la réalité et par leurs effets comme causes. Lorsque l’effet unique des choses dans la réalité est donné, cette réalité est prédite de manière adéquate dans le syllogisme démonstratif. Grâce à la séquence des étapes trois et quatre (c’est-à-dire la primauté de l’existence réelle et la reconnaissance ultérieure de l’essence universelle), la thèse principale de *Seconds Analytiques* est valide, à savoir qu’un tel type de connaissance scientifique est nécessaire et universel. La causalité est donnée *simpliciter* dans la réalité, dans le cadre des substances premières actuelles. Le membre intermédiare du syllogisme déductif (*medium*) garde une position unique dans la preuve démonstrative. Il prédit la causalité réelle de la première substance sur le mode universel et potentiel donné *per posterius*. La causalité réelle est toujours en l′acte unique donné *per prius*. Les conclusions scientifiques ne sont donc que potentiellement données, par rapport à des choses réelles. Nous savons en pensée que la chose donnée dans son être réel est ou n’est pas. La chose unique est donnée *simpliciter* et *actualiter* dans la réalité, tout comme la connaissance universelle est donnée *simpliciter* et *potentialiter* dans l’intellect de la personne réelle (ζητῶμεν τὸ ὅτι ἢ τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς, *Anal. Post*. 89b38). L’existence ou la non-existence de la chose est directement liée au membre médian de preuve démonstrative. Elle aussi n’est ou n’est pas, comme c’est le cas de la chose examinée (ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν, 89b39). L’existence de la première substance possède une primauté absolue parce qu’elle est donnée comme actuelle et simple (τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς, 89b38). La nécessité est donnée *simpliciter* et *actualiter* dans la substance réelle première et elle est représentée *simpliciter* et *universaliter* par la *demonstratio* dans le membre médiane du syllogisme.

La relation entre la connaissance scientifique et la première substance réelle s’exprime dans les trois premiers principes de *Seconds Analytiques*. Ils sont donc absolument importants et leur reconnaissance garantit la prédication correcte de l’essence en tant que premier principe dans l’ordre de recherche scientifique. La nécessité est donnée *simpliciter* dans la réalité par des substances singulières ; leurs effets se reflètent dans la conclusion nécessaire de l’énoncé scientifique qui est donné *simpliciter* comme syllogisme déductif de la première figure logique. Le syllogisme démonstratif nécessaire et général reproduit au niveau de la nécessité métaphysique et donc *ex post* la causalité originelle et unique, donnée *a priori* un état réel du monde. Grâce à la causalité réelle dans le monde des substances, la vérité est déclarée comme une correspondance vraie. En suivant cette procédure, le concept de vérité d’Averroès implique un énoncé vrai sur le plan de *proportio* qui se rapporte à des substances réelles existantes. L’ordre des principes de connaissance dans les *Seconds Analytiques* reprend la procédure de base des *Catégories*. Il implique la position hyparchique de la première substance qui, dans la modalité *per prius*, détermine l’imposition de la seconde substance. La nécessité potentielle et générale du syllogisme déductif garantit que la cognition dans la *demonstratio* n’est pas au même niveau que les choses individuelles reconnues empiriquement. Le début du deuxième livre des *Seconds Analytiques* reprend l’ordre des axiomes défendus dans le premier livre. Il faut d’abord reconnaître l’existence de la chose et ensuite s’interroger sur son essence (γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, *Anal. Post.* 89b34). Albert prend cette procédure de connaissance scientifique pour une règle obligatoire. L’exploration d’*Analytique seconde* passe par le point de vue pris dans la direction de substance première. Elle est donnée immédiatement (*inmediate*) dans le membre central de la preuve. Par ce lien causal, la conclusion du syllogisme est également vraie (*vere*). L’erreur fondamentale de la modernité est dans le fait qu’elle n’a pas suivi l’ordre des principes qui établissent la trajectoire correspondante de la cognition. La citation suivante montre *Lichtung* originelle de la controverse sur la forme future de l’objectivité.

« Dans la première étape, le principe de la connaissance est le premier, il est vrai et immédiat (*primum, verum et immediatum*). Le principe émerge de l’acte premier de l’être qui est donné par lui-même comme étant vrai (*principium illud per se est in esse vero*). Par conséquent, la chose réelle, en vertu de son être actuel, détermine nécessairement l’objet reconnu qui détermine la connaissance en principe (*sit determinatum ad hoc quod sit proprium ad principiatum*). S’il en était autrement, le premier principe réel déterminerait l’objet reconnu non pas par lui-même, mais par quelque chose d’autre. C’est pourquoi nous disons que le premier principe est donné par lui-même (*ex hoc quod est per se*) et qu’il est donc le premier à venir. En d’autres termes, il est le premier par lui-même et non par quelque chose d’autre, et c’est par cette nature existante qu’il est le premier principe. Il est donc également vrai : le principe est donné comme vrai parce qu’il est reconnu comme tel, à savoir qu’il existe (*propter quod cognoscitur de ipso quia est*). » [[210]](#footnote-210)

Albert établit, selon l’exemple d’Averroès, la vérité comme correspondance qui commence dans l’être de la première substance comme premier principe (*per se est in esse vero*). Ce principe de réalité (*immediatum*) conserve la primauté méthodologique et détermine les deux autres principes de connaissance. Le texte cité les énumère par rapport à la première substance (*primum, verum*). La primauté concerne le principe *immediatum*, qui est donné par l’imposition du sens à partir de la première substance réelle. Seule la substance première est donnée en elle-même, immédiatement et directement (*per ipsum est principium*). Par conséquent, nous reconnaissons les choses sur le mode déductif, qui est assuré par le datif métaphysique, puisque l’existence et la causalité des choses réelles sont données *a priori* (*propter quod cognoscitur de ipso quia est*). La primauté adhère à la chose réelle, puisqu’il n’y a pas d’autre causalité réelle qui puisse être donnée au-delà d’elle (*per privationem anterioris*).[[211]](#footnote-211) Le principe de primauté donné par la substance hyparchique doit être distingué de la primauté de l’essence, qui est dans l’ordre de la connaissance. Il est donc vrai que la primauté de la première substance donnée dans le mode *immediatum* est différente de l’imposition donnée dans la pensée. L′imposition établit le mode gnoséologique fait *per prius*, où la seconde substance se rapporte à la chose réelle (*prius comparatum ad rem*). L’écriture *Catégories* précise que cette primauté gnoséologique détient *species* pour la prédication la plus proche de l’être de la première substance (OBJ I, ch. 1.3). L’existence réelle en tant que cause précède et assure l’ordre de la connaissance. Elle détermine ainsi la séquence temporelle donnée dans la connaissance (*notius autem dicitur per comparationem ad noscentem*). L’exposition du sens de l’être venant de face offre l’ordre suivant des premiers principes.

« Pour les trois premiers principes de connaissance, il en va ainsi : le premier principe est contenu dans le deuxième, et le premier et le deuxième dans le troisième. Le premier principe de connaissance est vrai en tant qu’existence réelle de la chose (*est in vero per se*). Pour cette même raison, le premier principe est vrai en lui-même. Il est donc la cause de tout ce qui suit. » [[212]](#footnote-212)

L’ordre de la connaissance se rapporte *per prius* à la substance première immédiate. Cette réalité présente est véritablement donnée par elle-même et en elle-même. Ce type de nécessité réelle garantit que la cognition reste nécessairement vraie sur le plan scientifique, c’est-à-dire dans l’imposition d’un sens prédit de manière univoque à partir de la première substance réelle. Elle est donnée sur le mode *primum* et *inmediate*. L’acte originel d’être (οὐσία, τόδε τι), qui établit l’être comme substance existante ici et maintenant, agit dans le jugement scientifique par le biais du premier principe comme *immediatum*. Sa causalité établit ensuite la connaissance de cet être ici, qui se donne en pensée et seulement sur le mode universel. Selon Albert, les axiomes de la connaissance selon *Seconds Analytiques* partent de l’existence de la substance réelle qui possède sa propre causalité. La chose n’est ou n’est pas, et cette nécessité est de l’ordre de l’être réel. L’existence ou la non-existence de la chose se rattache au membre médiateur du jugement démonstratif. Elle incorpore ou n’incorpore pas les effets des substances réelles étudiées. Il est donc vrai que la connaissance sur le plan de vérité scientifique correspond aux choses dans la réalité. La chose agit comme cause parce que les substances premières existent réellement dans le mode *inmediate* et *per se*. Albert interprète l’écriture *Seconds Analytiques* dans l’esprit de l’école des modistes à venir. Il distingue clairement trois niveaux fondamentaux de signification en ce qui concerne la causalité.

« En étant donnée de cette manière réelle, la cause doit nécessairement être la première dans l’ordre de l’être. Par conséquent, elle est plus évidente (*notius*) dans l’ordre de la connaissance, et donc elle est aussi une cause par rapport aux effets générés dans l’ordre secondaire. C’est ainsi qu’Aristote la conçoit. » [[213]](#footnote-213)

Revenons maintenant à la thèse principale des *Catégories* 2a14–16, qui détermine le double statut de la prédication *per prius* (OBJ I, ch. 1.3). Le commentaire cité reprend cet ordre. La cause tient la primauté dans l’ordre de l’être parce qu’elle existe dans la substance première immédiatement donnée (*prius in ordine essendi*). La donation de l’être au datif métaphysique (*primum*) établit le premier principe de connaissance donné au mode existentiel *per prius*. La connaissance dans le cadre de l’univocité imposée de la seconde substance établit la preuve déductive. La connaissance scientifique est donnée par la représentation d’une substance agissant de manière causale dans l′énoncé médiateur de la preuve démonstrative (*causa in influendo esse causati*). Plus tard, les modistes ont appelé la prédication *modus significandi*. Cette procédure (*modus essendi, cognoscendi, significandi*) est basée sur le schéma cognitif du CMDA et présente la première méthodologie scientifique et critique de la scolastique. Les modernistes de l’époque d’Albert ne l’ont pas vraiment comprise et ont créé un simulacre moderne de science basé sur l′*Oxfordian Fallacy*.

La procédure scientifique ainsi définie est fondamentalement différente du concept de porrétans et *Nominales*, comme le montre la polémique d’Albert avec l’humanisme moderne. Les contemporains d’Albert ont créé une prédication de l’homme basée sur l’essence définie comme supposition. Une telle définition existe uniquement comme un concept logique dans l’esprit des illuminés modernes. Leur intuition indubitablement certaine et immédiate de l’essence de l’homme remplace la causalité réelle de la personne, qui passe par l’imposition dans le maillon intermédiaire (*medium*) de la déduction scientifique (*demonstratio*). La supposition logique du cadavre n’est pas l’imposition métaphysique de la personne réelle. L’esprit des illuminés créa l’imposition à partir de lui-même, remplaçant ainsi l’effet causal du lien médian dans la preuve déductive. Albert souligne que les trois premiers principes de la cognition dans *Seconds Analytiques* sont fondamentaux. Kilwardby les a supprimés parce qu’ils étaient inutiles (ch. 3.4.1). L’éclipse de la substance première a entraîné l’éclipse de la personne. Albert rejette l’interprétation de l’éclipse solaire donnée sur le mode du sophisme oxfordien selon Rufus et Grosseteste. Contre la vision déformée des modernistes, il défend l’interprétation de *Métaphysique* importée par le Commentateur. Selon Albert, l’éclipse astronomique de soleil ou de lune dans *Seconds Analytiques* est un exemple d’effet des premières substances. L’éclipse implique donc une double interprétation.[[214]](#footnote-214) Soit, le syllogisme est compris dans l’ordre de la causalité et les substances qui imposent un effet causal sur notre cognition ; soit, le médium est pris dans le syllogisme de manière nominale ou comme une essence. Selon Albert, une telle démonstration n’est pas complète, car elle ne va pas jusqu’à la causalité donnée dans le maillon intermédiaire de la preuve déductive. Les deux modes de connaissance scientifique du premier et du second averroïsme manifestent dans les années 1240–45. La double science montre la dissimulation historique (*alètheia*), qui révèle *Irrtum* de modernité. La querelle sur la nature de la science a une valeur fondamentale pour la définition de l’homme. La controverse a déjà eu lieu dans la décennie précédente, entre les modernistes et les représentants de l’école de Blund. Albert la reprend, à partir de la position du premier averroïsme. La première solution élaborée dans l’introduction du traité *De homine* rejette la définition essentialiste de l’homme. Les adeptes d′*Oxfordian Fallacy* comme Rufus l’ont défendue, parce qu’ils privilégiaient l’interprétation des *Seconds Analytiques* selon Grosseteste (ch. 3.1.1). Le sous-titre du premier traité majeur d’Albert révèle une connotation importante. La notion d’homme est donnée selon l’interprétation philosophique, qui défend l’existence humaine comme la première substance existant en elle-même (*De homine secundum statum ejus in seipso*). De manière tout aussi fondamentale, l’ouvrage aristotélicien de Heidegger, *Sein und Zeit* élabore une modalité existentielle « *secundum statum ejus in seipso* », en rejetant la phénoménologie avicenniste de Husserl. Le premier averroïsme, selon le modèle d’Aristote, doit aller aux choses elles-mêmes et non à leur apparence formelle ou eidétique dans l’esprit académique. Après le déclin de Delphes, l′illuminé moderne se considère comme le nombril du monde. Le raisonnement *De homine* a été écrit dix ans avant la publication du commentaire sur les *Seconds Analytiques*. L’humanisme des modernistes est synonyme d’une connaissance sophiste, qui n’a pas compris l’interprétation correcte *De anima* selon l’école sicilienne. En ce qui concerne le monde réel, notre connaissance n’est qu’un accident, car elle ajoute à la chose la détermination supplémentaire de la reconnaissance. Cette détermination est de l’ordre des simples potentialités. La réalité première donnée de la substance première est dans le mode *per prius*, et le mode adéquat est alors dans le mode cognitif appelé *notius*. L’ordre aristotélicien de la connaissance est d’abord lié aux choses de la réalité (*prius comparatum ad rem*). La première substance façonne la cognition parce qu’elle existe réellement, contrairement à la cognition potentielle donnée dans le contexte de la seconde substance. Dans le mode de connaissance potentielle, cependant, l’universalité est d’abord donnée au sujet connaissant (*notius ... ad noscentem*). Elle correspond au deuxième ordre donné par la supposition d’une signification universelle provenant du genre (*Cat*. 2a15–16). La forme de *demonstratio* aristotélicienne émanant de la réalité n’est pas une *speculatio* moderne. La connaissance moderne procède de la parousie de l’essence, qui se révèle dans la pensée des illuminés modernes. L’interprétation des *Seconds Analytiques* faite par Albert rejette explicitement la définition de la preuve scientifique de Kilwardby. De la même manière, l’écriture *De homine* rejetait l’interprétation des *Seconds Analytiques* que Rufus de Cornouailles présentait en tant qu’étudiant et conférencier à Paris. The writing *De homine* declated the war against the teaching of modernists in the following parapgaph.

« Si nous déterminons la chose exclusivement selon des définitions générales, dans le cadre de la substance générale et selon la nature générale de la chose (*ratione substantiae et naturae*), alors elle n’est pas reconnue dans son être réel, qui est déterminé en tant que partie de la chose existante et en tant que nature réelle. Nous reconnaissons la chose, mais en tant que concept universel (*in universali tantum*). Nous ne reconnaissons alors ses caractéristiques que dans la possibilité essentielle, et il s’agit d’une forme imparfaite de connaissance. Par conséquent, il est également nécessaire de reconnaître les caractéristiques réelles de la chose selon la manière dont les choses sont soumises à l’effet d’une chose sur l’autre (*determinatis passionibus subjiciuntur*). De cette manière, elles sont données dans leur être réel et dans leur nature réelle. Il s’agit donc de la connaissance de la chose dans sa forme et sa nature réelles (*modus sciendi rem in particulari et in propria natura*), que nous connaissons selon *Seconds Analytiques* d’Aristote. » [[215]](#footnote-215)

Nous voulons maintenant appliquer ce texte à la nature de l’âme connaissante, car c’est la question fondamentale de la première partie du traité *De homine*. La définition essentielle faite sur le mode *simpliciter* ne va pas jusqu’à la réalité. En vertu de la généralité (*in universali tantum*), ce type de connaissance n’est que potentiel par rapport à la chose réelle (*non scirentur partes nisi in potentia*). Étudier l’être humain et l’âme de cette manière est une preuve scientifique insuffisante (*scientur imperfecte*). Nous devons rechercher des principes généraux de ce qu’est réellement l’âme (*ratione substantiae et naturae*). L’approche formelle reprend la reconnaissance des essences. Il définit les actes personnels de l’âme de manière formelle, ce qui est imparfait par rapport à la première substance comme source d’imposition. La vraie connaissance commence dans le monde des substances réelles et de leur action causale. La reconnaissance doit commencer par les actes réels de l’âme dans le corps, qui fait l’expérience sensuelle de quelque chose (*determinatis passionibus subjiciuntur*). Ces capacités mentales de la personne hylémorphique sont à l’origine de la connaissance en tant que principe. Elles opèrent sur le mode *immediatum* et prennent la causalité du monde réel (παθήματα τῆς ψυχῆς, ch. 1. 1). Nous reconnaissons les capacités intellectuelles en tant que concept à travers la causalité réelle de la personne qui établit l’ordre de la preuve scientifique. Arrivant à la fin de *demonstratio*, les actes de l’intellect et de l’âme sont prédits dans la nature pleinement justifiée et généralement déduite (*esse determinatum partium suarum et natura*).

Selon Albert, l’erreur fondamentale des modernistes réside dans le fait que la pensée ne retient pas la substance première, mais son essentialité universelle et potentielle qui est donnée seulement dans l’esprit. Dans la pensée des illuminés, la parousie de l’essence a remplacé l’existence réelle de la personne. La définition essentielle ne peut pas établir la preuve scientifique, puisqu’il manque la prédication de causalité donnée par le datif métaphysique. La définition de l’être humain sur le mode de l’identité de l’*essentia* n’est pas la même que la définition sur le mode de l’ipséité de *quidditas*. L’abstraction basée sur la *resolutio* et la *demonstratio* logiques ne peut pas impliquer l’existence de la personne, mais seulement des propriétés et des principes formellement déterminés de l’homme en tant que tel. Albert dit indirectement que l’interprétation de Rufus des *Seconds Analytiques*, qu’il connaissait certainement du temps où ils étudiaient tous deux la philosophie à Paris, n’est pas suffisamment scientifique (ch. 3.3.1). Rufus a proposé la première interprétation moderne du chaînon intermédiaire de la preuve scientifique selon l’interprétation de Grosseteste faite sur *Anal. Post.* 73b27, que les chapitres suivants analyseront. Les modernistes issus de *Latinorum* ne vont pas jusqu’à la substance première et ses effets de causalité. Ces sophistes se contentent de la définition essentielle, qu’ils considèrent comme une explication scientifique. En rejetant la métaphysique d’Avicenne, une nouvelle controverse s’est engagée qui a changé le destin de la science occidentale. Le premier et le second averroïsme diffèrent dans le statut de la connaissance scientifique, puisqu’il y avait une interprétation incompatible de *Seconds Analytiques* dans les deux écoles. Albert soutient la preuve déductive qui est donnée *ad mentem Averrois* dans l’école sicilienne. La métaphysique d’Avicenne et d’Averroès doit être évaluée de manière critique selon la probité scientifique qui promulgue l’une ou l’autre version de la métaphysique comme la première science. Le conflit fondamental entre Albert et les Latins concerne la valeur prédicative du lien intermédiaire (*medium*) dans la déduction scientifique. L’école du premier averroïsme affirme, contre la mythologie et le mysticisme des modernistes, que la vraie science suit l’imposition qui suit la causalité réelle. Seule cette imposition est capable d’établir une supposition univoque donnée dans le vrai syllogisme comme déduction universelle. Encore une fois, l’approche susmentionnée de la méthodologie scientifique est considérée comme *adaequatio* en quatre étapes. La véritable causalité est absolument et principalement nécessaire, car les choses existent réellement. Par conséquent, cette nécessité en fait le seul candidat pour établir la vérité scientifique en tant que concordance de la réalité et de l’intellect. Le jugement correctement créé concerne alors les deux types de nécessité. La causalité dans le membre adjoint du syllogisme est d’une importance absolue, car elle doit être conçue exclusivement par l’imposition métaphysique. Sinon, il n’y a pas d’univocité dans la science. La causalité des premières substances détermine le jugement scientifique selon le principe *ex inmediatis*. Maintenant, il est évident que la même procédure de *Seconds Analytiques* s’applique dans le cas d’une connaissance scientifiquement correcte des êtres humains. La cognition dans l’âme va à la réalité de ce qu’est l’âme dans son acte (*secundum quod determinatis passionibus subjiciuntur*), et pas seulement à la définition nominale de l’âme. Cette position fondamentale établit la véritable anthropologie philosophique de l’Occident, car elle a rejeté le simulacre moderne de l’homme en tant que cadavre. Cette manière ontologique de comprendre (*Vor-blickbahn*) pour établir l’étude scientifique et métaphysiquement vraie de l’intellect et d’*anima intellectiva*, Albert la proclame dans l’introduction de *De homine*.

« Et cela est fondamentalement nécessaire, à savoir que le principe de déduction scientifique, qui consiste dans le membre médiateur du syllogisme, se refère à l’être de chose en réalité (*est quid est*). La définition envisage donc des effets réels de causalité (*diffinitio passionis*) ; ensuite, il faut distinguer des effets formellement énoncés (*dicens esse passionis*). Ce type de définition inclut la causalité comme l’imposition de la prédication (*causam in esse demonstrationis*). Par conséquent, la définition implique directement la manière dont la causalité est donnée en termes réels *(id est, quare insit*). » [[216]](#footnote-216)

L’énoncé détermine les fondements de la preuve scientifique déductive (*principium demonstrationis*) en ce qui concerne la présence réelle de la chose qui est reconnue par ses effets dans la réalité (*diffinitio passionis*). La démonstration doit se rapporter dans l’énoncé central du syllogisme qui exprime ce qu’est la chose en son être (*id est, quare insit*). Les opposants critiqués restent avec la simple dénomination (*appellatio*), qui n’établit que des déclarations formelles sur les effets de la première substance (*dicens esse passionis*). Les modernistes sont incapables de reconnaître la manière de l’âme comme la forme du corps qui est la première substance réelle. Pour accomplir une telle tâche, la modernité et les exégètes contemporains doivent apprendre le sens exact de l’intellect en forme de *tertium genus* dans CMDA. La vraie *ousía* n’est pas une parousie mythologique de l’essence qui surgit dans l’intellect des illuminés. La critique d’Albert concerne l’interprétation de la preuve scientifique offerte par Rufus et Kilwardby, comme nous l’expliquerons en détail plus tard.

Le traité a rejeté l’approche du deuxième averroïsme sur un autre point clé. Examinons la quatrième objection de la solution citée dans la première question *De homine*. Selon les *Modernorum*, l’exploration de l’âme se tient et tombe avec le principe avicenniste de la première science basée sur la vérité comme *certitudo*. Albert a clairement séparé deux types de certitude et deux modes de connaissance de l’âme qu’ils impliquent. L’âme en tant que principe du corps n’est pas définie avec certitude comme un objet de réflexion intellectuelle (*certitudo simpliciter*). C’est l’anthropologie de « l’Homme volant » et de la matrice virtuelle contemporaine, ou du « Cerveau dans une cuve » (*Brain in a Vat*), comme l’ont postulé les mythologies scientifiques dans l’avicennisme de l’époque et dans le cartésianisme d’aujourd’hui. Un exemple typique est la position de Kilwardby citée plus loin ; la certitude de la vérité grandit dans la mesure de l’universalisation associée à la contemplation des formes pures (*certa est de simpliciori et priori et abstractiori* ; *veritas… certior est et de certiori*; ch. 3.4.2). L’interprétation susmentionnée d’Albert sur *Secondes Analytiques* postule que la définition formelle et simplifiée de l’âme et de l’homme ne possède pas un degré suffisant de vérité scientifique. Les modernistes font la définition scientifique du corps comme cause (*causam in esse demonstrationis*) sur le mode de l’effet nominalement conçu des premières substances (*dicens esse passionis*). C’est un exemple typique d’énonciation logique plurivoque (énoncé appelé « *de dicto* ») sans supposition univoque donnée. L’univocité provient d’une imposition métaphysique comme seul moyen de faire la preuve scientifique (énoncé appelé « *de re* »). La différence entre « *esse passionis* » aristotélicien et « *dicens esse passionis* » des porrétans est insignifiante pour les interprètes d’aujourd’hui. Ils sont influencés par des Furies ayant reçu une formation académique, de telle sorte qu′ils n′en parlent pas du tout. Par conséquent, l’existence de la chose réelle dans la modernité est devenue un prédicat logique ; à l’ère du nihilisme métaphysique postmoderne, il n’est devenu qu’un *opinabile*. Rappelons la critique d’Alvernus de l’école nominaliste des grammairiens (ch. 2.3.2). La définition basée uniquement sur l’énoncé général ne peut garantir la pleine extension de la déduction scientifique. Le concept de l’âme en tant que principe d’animation du corps est double, car il est considéré de deux points de vue différents qui établissent la certitude de la cognition. Les premiers modernistes de l’école de Tolède ont mis entre parenthèses l’effet réel des premières substances, car ils ont suivi l’interprétation de la première science d’Avicenne dans le mode *ens inquantum ens*. Albert, dans la nouvelle constellation de la lutte pour l’unité de la personne, a repris le point de vue de Grossesteste connu du premier traité *De anima et de potenciis eius* (ch. 2.2.1). Cette position a façonné l’humanisme antimoderniste à l’école du premier averroïsme. Albert défend la cognition réaliste de l’âme selon la métaphysique d’Averroès de « substance *qua* substance. » La certitude de la cognition ne vient pas de l’intellect mystique hypostasié des illuminés, mais de l’existence réelle de l’homme en tant que substance première (*Dasein* de Heidegger). L’existence de la première substance crée la nécessité primordiale, qui est adéquatement énoncée en raison de l’imposition (*certitudo secundum quid*). Cette thèse a un caractère de principe pour le développement ultérieur de la controverse sur l’unité de la personne.

« Une chose est la certitude prise en elle-même (*certitudo simpliciter*) et la seconde chose est la certitude à l’égard de la chose réelle (*certitudo secundum quid*). La certitude prise en soi vient des principes abstraits par lesquels nous reconnaissons quelque chose d’autre comme évident. Par conséquent, la cognition donnée selon l’âme est plus certaine que la cognition donnée selon le corps. À savoir, l’âme est la cause de l’être du corps individualisé (*esse specificum corpori*) et le principe déterminant de la façon dont ce corps est animé et dans quelle mesure il existe naturellement. Par conséquent, l’âme est plus en sécurité dans la façon dont elle reconnaît son propre corps (*esse corporis talis*) par elle-même (*ex ipsa*). La preuve donnée sur la base de l’être de la substance réelle (*secundum quid est*), qui se produit à travers les sens et l’imagination, appartient au corps dans une bien plus grande mesure (*haec magis competit corpori*). C’est ce qu’Aristote avait à l’esprit lorsqu’il disait que l’âme est le principe de l’organisme vivant. » [[217]](#footnote-217)

La certitude critiquée des *Latinorum* est donnée en termes d’essence générale, définie nominalement, donnée par la définition des principes (*certitudo simpliciter est, quæ est ex principiis*). Mais les principes, en ce qui concerne leur universalité, ils sont une possibilité pure. Ainsi, nous ne connaissons le corps que dans le sens d’espèce universelle (*esse specificum corpori*), qui est donnée par la définition générale correspondante (*rationem diffinitivam*). La définition dans le mode *simpliciter* ne garantit qu’une spécification générale de l’âme (*in quantum est animatum corpus et naturale*). Une telle définition ne saisit pas la réalité factice donnée par l’effet causal de la première substance. La causalité réelle, énoncée par l’imposition, fonde la connaissance sur le plan *secundum quid*. La citation définit donc la cognition de l’âme dans le corps empiriquement expérimenté. Le corps réel est animé par l’âme en tant que principe, et cela dans son acte naturel d’existence perçue par les sens (*haec magis competit corpori*). La définition formelle de l’âme et de l’être humain en tant qu’espèce n’implique pas l’être réel de l’âme personnel qui vit dans le corps comme la première substance (*esse corporis talis*). Albert affirme clairement que la certitude provient de l’acte personnel de connaissance intellectuelle et cela concerne la première définition d’*anima intellectiva*. La compréhension intellectuelle doit commencer par les actes mentaux du corps, et non par l’homme volant d’Avicenne. La connaissance intellectuelle scientifique (et non moderne) est basée sur une réelle nécessité existentielle et sur l’actualité donnée à travers le corps comme substance première. Seule cette procédure selon le premier et le plus important principe *ex inmediatis* confirme la validité de la preuve selon *Seconds Analytiques*. Les conclusions aristotéliciennes montrent clairement que le lien central de la preuve démonstrative (*medium*) porte sur la causalité de la première substance réelle. L’essence générale n’implique pas l’existence réelle. C’est seulement l’existence physique de la personne qui est soumise à des effets causaux. La cognition faite *ad sensum* va à l’acte de l’âme dans *actus essendi* réel, qui affecte le corps réel (*ex ipsa cognoscitur esse corporis talis*). Parce que nous reconnaissons le monde sensuellement et par l’imagination, la cognition certaine doit commencer par ces phénomènes mentaux (*certitudo ad ad sensum et phantasiam*). Le corps agit dans le monde en vertu de la causalité physique et en vertu de l’entéléchie en tant qu’organisme. Nous reconnaissons les choses extérieures à travers les sens, car le monde réel nous influence en tant que *causa efficiens*. Par conséquent, la reconnaissance sensuellement donnée de l’âme est certaine de la manière dont l’âme se reconnaît d’elle-même (*ex ipsa*).

Dans la génération suivante, le plus important aristotélicien Siger de Brabant défendait une vision similaire de l’âme intellectuelle en se référant à l’écriture scientifique d’Aristote et CMDA (OBJ III, ch. 4.4.2). L’âme ne se reconnaît pas *simpliciter* dans la perspicacité directe, comme le proclament Avicenne et les cartésiens postmodernes, mais sensuellement, à travers le corps. Seule la cognition sensuellement créée basée sur la causalité réelle dans le monde. Elle ouvre la voie sûre à la démonstration de ce qu’est l’âme, dans la réalité du corps hylémorphique (*ideo certior est*). La cognition procède principalement de l’existence de la première substance qui établit des effets de causalité dans le mode *ex inmediatis*. Ils peuvent être donnés, par exemple, comme un acte de cognition. Seule cette méthode de cognition selon la métaphysique d’Averroès de « substance *qua* substance » justifie la cognition scientifique de l’homme. Il suit la lecture correcte du CMDA sur le mode de l’école sicilienne. Albert rejette pour justifier la cognition de l’âme comme concept hypostasié d’être du troisième type. Sur ce point, il a défendu la valeur chrétienne de la personne promulguée par son maître Alvernus. L’enseignement des tolétans fait de la connaissance eidétique du monde et de l’homme selon Avicenne. Les modernistes sont incapables de faire la distinction entre la définition générale de l’âme en tant que principe du corps et l’effet causal de l’âme en tant que principe animateur du corps existant. Encore une fois, la double conception du sens *simpliciter* donné de la première substance doit être prise en compte. La simplicité est effectivement maintenue dans les choses réelles, mais potentiellement abstraite dans les notions universelles. La dernière phrase de la citation affirme que cette intention explique l’enseignement d’Aristote sur l’âme (*hoc intendit Philosophus*). En mettant l’accent sur la définition de l’âme du point de vue de l’expérience sensuelle de la première substance hylémorphique, Albert se tenait la ligne de l’évêque Alvernus dans sa polémique contre les représentants du deuxième averroïsme. Selon le modèle aristotélicien classique, Albert se réfère aux effets causaux qui établissent la cognition scientifique de l’âme dans le corps (*esse corporis talis*). Albert rejeta la définition essentiellement donnée de l’âme par Gundissalinus et approuva l’interprétation de l’école de Blund donnée dans le traité *De anima et de potenciis eius*. L’écriture *De homine* a rejeté l’humanisme d’« homme—cadavre » donné à l’école tolétane. Albert imposa l’enseignement de l’école sicilienne pour la nouvelle génération d’étudiants suivant l’humanisme de l’école de Blund. Le premier averroïsme défend la définition de l’homme et des humanités sur le mode de *proportio* selon CMDA. L’interprétation ultérieure d’*Oxfordian Fallacy* dans le deuxième averroïsme montre que les deux interprétations de *Seconds Analytiques* contiennent la métaphysique qui implique un concept différent de l’homme. Le terme « âme » a un sens différent dans chaque école. L’introduction à *De homine* a rejeté l’enseignement du groupe appelé *Latinorum* sur un point absolument fondamental. L’école avicenniste prend le sens du lien intermédiaire (*medium*) par l’essence. Malheureusement, l’ordre de la cognition selon l’essence ne fait que le tout dernier maillon dans l’ordre de la première triade de preuves scientifiques. Albert comprend l’âme à travers le principe associé aux substances premières agissant par causalité. L’âme se reconnaît dans le mode phénoménologique d’être la première substance (*esse corporis talis*), ce qui correspond au concept de *tertium genus* dans l’écrit CMDA (OBJ I, ch. 2.4.3). La cognition réaliste concerne la détermination de la quantité en tant que détermination de la première substance. La qualité et la quantité n’appartiennent qu’à la première substance et non à l’abstraction hypostasiée, que les modernes prennent comme exemple pour la cognition scientifique. Le concept porrétane d′une corporéité hypostasiée dans la doctrine des *Nominales* est une pure abstraction pour Albert. La modernité est incapable de voir l’acte de la substance physique réelle dans sa causalité (*passio*). L’interprétation de *Latinorum* est rejetée de manière fondamentale, car elle n’est pas réelle, et donc pas suffisamment scientifique. Les sophistes modernes vont aux « choses elles-mêmes » comme essences. Ils maintiennent la certitude au niveau de l’espèce ou des noemata postmodernes, puisque la notion donnée *simpliciter* est suffisante pour leur concept de science. La reconnaissance de l’âme peut révéler la plénitude de la vérité scientifique à travers l’expérience abstraite d’« Homme volant » conçue par Avicenne, ou à travers *res cogitans* séparée de Descartes que Husserl réhabilitait.

Dans la décennie qui a suivi la publication de *De homine*, Albert prit des polémiques directes avec les représentants du deuxième averroïsme. Le commentaire cité ci-dessus sur *Seconds Analytiques* (1255–57) confirme ce fait. En même temps, il publia les commentaires sur *De anima* qui rejettent fondamentalement l’interprétation de l’intellect et de l’âme présentée dans le contexte de ce qu’il appelle *opinio Latinorum* (ch. 2.4.3). Le commentaire de Kilwardby sur *Seconds Analytiques* peut-être était écrit à Paris et en même temps que l’ouvrage d’Albert *De homine* (ch. 3.4.1). Kilwardby a réduit les six principes de la cognition dans le cadre de la démonstration à seulement trois. Ainsi, trois principes liés à la preuve démonstrative de la première substance (*ex veris, et primis et inmediatis*) ont disparu de son interprétation des *Seconds Analytiques*. Cette interprétation a été introduite pour la première fois par Robert Grosseteste vers l’an 1230 à Oxford dans le cadre d’*Oxfordian Fallacy* analysée plus tard en détail. Le commentaire d’Albert sur *Seconds Analytiques* reprend l’argumentation *De homine* que nous avons commentée ci-dessus. Citant Averroès, Avicenne et tous les Péripatéticiens, Albert rejette le statut des universaux comme *tertium ens*. La déclaration de guerre philosophique au deuxième averroïsme dans le commentaire d’Albert sur *Seconds Analytiques* se présente de manière suivante.

« Que chacun dise ce qu’il veut. Je ne veux imposer mon opinion à personne, de quelle manière je comprends Aristote. Mais je ne comprends absolument pas les affirmations de ceux qui disent que l’universel est donné dans l’intellect comme sujet, au mode d′être comme un individu hylémorphique (*individuum esse*). » [[218]](#footnote-218)

Le chapitre mentionné traite en détail de la réduction des principes de la cognition, que Rufus et Kilwardby ont adoptés. Leur interprétation de *Seconds Analytiques* a transformé les universaux en une sorte de substance individuelle, qui est contenue dans l’intellect en tant que substance hyparchique (*individuum esse in intellectu sicut in subiecto*). Pour la même erreur, Alvernus a critiqué l’école des grammairiens. L’être unique dans la première substance (*esse in subjecto*) n’est pas la même chose que la nature inhérente de l’occurrence universelle dans le sujet universel de l’énoncé (*non est inhaerere subjecto*, ch. 2.3.2). Albert, comme Alvernus, rejette clairement le statut de l’universel comme *tertium ens*. Les modernistes comprennent l’individu en pensant comme la première substance porrétane (*universale per esse individuum esse*). L’introduction *De homine* a montré que la controverse concernait le statut des espèces, ce que reprend le commentaire de *Seconds Analytiques*. Albert reprend la ligne du Commentateur contre Théophraste, qui défendait la vision directe des formes dans l’intellect réceptif. Le commentaire établit différence nette entre le concept universel et l’existence de la substance réelle. Les contenus abstraits de l’intellect font la connaissance universellement donnée des choses réelles.

« L’espèce de l’intellect est la compréhension de l’intellect. Ce qui est compris par l’intellect (*id quod intelligitur*) est intellectuel par son être et universel par sa puissance. » [[219]](#footnote-219)

L’espèce reconnue appartient donc à la sphère de la cognition intellectuelle, car l’intellect présente des contenus universellement donnés (*intellectuale secundum suum esse*). En termes d’actualité réelle, ces universaux ne sont que des êtres potentiels (*universale secundum suam potentiam*). La forme reconnue garde le statut d’objet intentionnel et potentiel (*intellectualle*). Donc, elle ne peut pas être la substance hyparchique. Au lieu de synthétiser l’espèce intelligible, les modernistes introduisaient un nouveau type d’espèce en tant que pseudo-substance. Cette substance mythologique est dotée de causalité et son imposition fait l’objet d’un jugement « scientifique ». De la même manière, Alvernus a critiqué l’approche des sophistes latins. L’enseignement de *Grammatici* issu des écoles de porrétans et *Nominales* ne fait pas de distinction entre la propriété réelle de la première substance et la nature inhérente de l’accident. Ils prennent l’accident comme une hypostase au niveau de la seconde substance, douée de causalité (*album albet*). Albert fait critique des modernistes par rapport à la prédication *per prius* et *per posterius* que les modernistes ont remaniée à l’envers. La connaissance abstraite de l’essence individuelle est donnée *simpliciter* et de manière potentielle. Dans l’ordre de l’abstraction logique, ce processus de connaissance a été confondu avec la connaissance de la première substance hyparchique. Elle est donnée *simpliciter*, mais en réalité. Une fois de plus, le problème classique de l’interprétation de la substance atomique investiguée par l’*Isagoge* entre en jeu (OBJ I, ch. 1.3). Contrairement aux universaux, l’existence de la première substance est réelle. C’est pourquoi la connaissance n’est qu’accidentelle et potentielle. L’interprétation d’Albert de *Seconds Analytiques* refuse de déterminer la substance hypostasiée comme *tertium ens*. Une telle substance est donnée sur la base des définitions générales ou de la vision directe de notions universelles. Les deux traités montrent clairement que l’interprétation de *Latinorum* contient une fausse métaphysique, qui établit à tort une preuve scientifique déductive (*demonstratio*). Le choix de l’exploration d’Averroès de la substance réelle sur la vision d’Avicenne dans l’essence abstraite n’est pas accidentel ; le dominicain de Cologne le défendait toute sa vie. Albert suit l’interprétation d’Aristote par Averroès selon l’école sicilienne, qui commentait dans cet esprit les écrits scientifiques d’Aristote et la reconnaissance des animaux. L′écrit *De anima* entre dans le sillage de CMDA faite *ad mentem Averrois* selon l’école sicilienne. Par conséquent, Albert a une interprétation différente de la CMDA que le semi-averroïste Thomas d’Aquin, qui commente *De anima* selon l’interprétation avicenniste de l’école tolétane (OBJ III, ch. 4.5.1). Thomas a pris Averroès pour un averroïste, ce qu’Albert ne pouvait pas tolérer.

L’herméneutique défend essentiellement l’approche méthodologique de base dans le traité *De homine* contre les objectivistes contemporains. Nous avons investiqué l’approche aristotélicienne d’Albert dans le concept de *resolutio* et dans l’interprétation de *medium* déductif selon *Seconds Analytiques*. Il fallut les séparer de l′intuition directe des essences faite par Avicenne et Kilwardby. Ils comprennent l’essence à travers l’intellect actif comme une substance séparée. Le plus important est l’affirmation que l’âme fait un acte de la personne en tant que composition hylémorphique, qui est donnée comme un corps physique, c’est-à-dire comme la première substance.[[220]](#footnote-220) L’herméneutique ne confirme donc pas les conclusions de l’étude de Wéber à l’égard *De homine*, y compris sa critique de Gilson.[[221]](#footnote-221) Dans l’interprétation *De homine*, Wéber a repris la thèse de l’interprétation néoplatonicienne de l’âme à partir de la position de l’essentialisme (« l’essence de l’âme est substance par soi », Wéber 1991, 123). Il fit une distinction erronée entre l’interprétation prétendument « essentialiste » d’Albert et l’interprétation « néoplatonicienne » d’Aquin. L’analyse de Wéber de l’essentialisme d’Albert part du préjugé moderniste selon lequel Averroès était un averroïste. L’herméneutique suit une approche différente à cette question. Albert interprète *De anima* selon la « méta-physique » d’Averroès basé sur la primauté de la première substance, ce qui n’était pas le cas de l’essentialisme d′Avicenne. Thomas d’Aquin a rejeté l’interprétation d’Averroès comme averroïste, ce qu’Albert a évité avec prévoyance. Par conséquent, l’écriture de Thomas *De unitate intellectus* propose nécessairement l’interprétation dualiste des alexandrins modernes, ce que Siger a clairement démontré et refusé. Albert est un aristotélicien *ad mentem Averrois*. Donc, il a préservé l’unité de la personne selon l’approche phénoménologique, tel qu’il est donné dans *De homine*. Pourtant, Siger l’a critiqué sur certains points, car Albert était un avicenniste modéré (OBJ III, ch. 4.4.4). Albert considère le cours de la cognition selon les *Catégories*, qui avait été systématisée pour l’Occident par Alfarabi dans l’interprétation susmentionnée (OBJ I, ch. 2.1). Albert s’appuie sur cette tradition antimoderniste. Il distingue la relation primaire des choses à action causale entre elles et l’appréhension secondaire de cette relation dans l’acte de cognition universelle. Cette connaissance procède de l’imposition de sens qui vient des choses réelles. Selon la même méthode scientifique, les sciences humaines doivent étudier l’être humain. Cette approche a été proclamée pour la première fois à Paris par John Blund contre David de Dinant, et après lui par Alvernus contre *sequaces Aristotelis*. Ces penseurs critiques ont fondé une version chrétienne de l’aristotélisme. La modernité outragée les a punis en effaçant leur enseignement de la mémoire académique (*damnatio memoriae*). Les modernistes ont remplacé la doctrine saine concernant l'unité de la personne par leurs simulacres averroïstes fabriqués par des Furies académiques. Elles suivaient la stratégie défensive (et inconsciente) nommée « *Verkehrung ins Gegenteil* ». Les académiciens hautement modernistes dirigés par les pouvoirs démoniaques de Vengeance « voient » alors partout les produits démoniaques de leur esprit paranoïaque.

Albert sait bien que les choses hylémorphiques qui existent en dehors de notre esprit ont un être substantiel donné *actualiter* et *simpliciter* pour déterminer la cognition potentielle. Par conséquent, il a rejeté la construction métaphysique des *Nominales*, car elle est basée sur une énonciation erronée faite *per prius*. Cette prédication passait au-dessus de la position hyparchique de la première substance. La différence entre la vision essentialiste du monde de la modernité et l’approche du monde prise à partir de véritables *actus essendi* de la première substance détient une importance fondamentale pour Albert. Il la garde dans son commentaire ultérieur sur *De anima*. Les lecteurs contemporains et attentifs de l’œuvre d’Albert ont remarqué cette orientation réaliste, mais ils n’en ont tiré aucune conclusion fondamentale pour la métaphysique d’Albert (Wéber 1991, 125–26). Le processus cognitif de *Doctores latinorum* culmine dans l’acte de l’intellect acquis, qui rejoint l’intellect actif dans l’acte de l’intuition instantanée. Éduqués dans les écoles logiques des porrétans, les illuminés modernes ont changé l’ordre d′énonciation. Ils ont adopté le concept de vérité avicenniste comme *rectitudo* et *certitudo*. La certitude formelle dans le mode « *notius* » est devenue la base pour déterminer ce qui est donné dans le mode *per prius*. Ils ont aboli l′imposition métaphysique qui vient de réalité extérieure. La modernité perçoit avec une certitude totale le monde des formes universelles en intuition directe. Les premiers modernistes de l’Occident latin, tels que Grosseteste, Rufus et Kilwardby, affirment que l’intellect parvient à la connaissance par une vision directe des premiers principes. Ces principes ne requièrent aucune substance première perçue sensuellement. Une telle connaissance de soi éclairée reconnaît la chose extérieure dans une mesure insuffisante, selon le mode de la vérité en tant qu’assimilation. La connaissance du monde correspond à la certitude première de l’intellect, qui existe déjà en lui-même. Cette perception se situe en dehors de la reconnaissance des énoncés relatifs aux choses réelles. Les principes de la connaissance sont éternels et donnés en eux-mêmes ; à eux s’oppose l’expérience personnelle non fiable et contingente du monde extérieur. Ces principes de connaissance ne requièrent pas en eux-mêmes une substance première perçue sensuellement. Le caractère univoque de *tertium ens* est nécessaire pour préserver le lien mythologique avec la réalité extérieure. Dans cette ligne avicenniste se tiennent les penseurs postmodernistes déjà cités : Descartes, Arnauld et Husserl. Albert ne considère pas l’intuition ainsi donnée comme une cognition scientifique au sens de *Seconds Analytiques*. L’essentialisme moderne ne prend pas en compte la causalité hyparchique des premières substances, qui est catégoriquement énoncée par les deuxièmes substances (*ex inmediatis*).

L’exposition de la cognition faite de face ou par-derrière a nécessairement provoqué un autre différend sur la nature de la résolution. L’herméneutique a exploré le concept de *resolutio*, qui avait surgi vers l’an 1230 parmi les avicennistes parisiens dirigés par Philippe le Chancelier (ch. 2.3.2). Les nominalistes ont introduit le concept des espèces hypostatiques porrétanes comme *albedo*. Elles étaient énoncées de manière univoque (ch. 1.4). Après le rejet des substances du troisième type, telles notions étaient fortement critiquées. L’école de *Grammatici* a pris ces hypostases pour des substances secondes et les a utilisées de manière moderne dans l′énonciation catégorielle qui était faite selon l’école analytique d’Oxford. La définition d’Albert des premiers principes de la cognition rejette l’enseignement des avicennistes parisiens et maintient la tradition de l’école de Blund et d’Alvernus.

« La détermination des universaux (*resolutio*) part de la substance première hylémorphique et s’étend aux formes abstraites. Elles sont données *per posterius* par rapport à la substance première, comme l’effet est donné dans la cause. L’ordre de l’être commence par la première substance dans l’être réel et dans sa perception sensuelle. L’être général n’est pas considéré comme une hypostase (*per se*) ou par des concepts généraux de sensualité, mais seulement comme un accident reconnu de la première substance. Par conséquent, il est vrai que cette couleur blanche appartient à cette personne et que la personne abstraite est donnée dans cette personne réelle. C’est ainsi que l’on passe à la première chose universelle, qui justifie la division (*ad primum in quo stat resolutio*). » [[222]](#footnote-222)

Suivant l’*Isagoge*, la citation dit exprès que l’*individuum*, en tant que *primum* dans la série de division, est le dernier universel avec une signification complètement minimale (OBJ I, ch. 1.3). Le chemin vers la signification universelle commence par la substance hylémorphique, qui est donnée dans l’ordre d’être *per prius*. La détermination des universaux commence par l’expérience sensorielle immédiatement donnée de la première substance, qui exerce les effets causaux et accidentels sur les sens (*immediatum sensibile est sensuum*). Le terme « *resolutio* » se réfère à l’effet causal de la première substance perçue avec les sens (*sensuum*). Cet effet réel n’existe pas sous la forme de « substance—espèce » hypostatique comme *tertium ens*, ni dans le concept général (*non quidem per se vel commune sensatum*). En ce qui concerne la chose existante réelle, la cognition humaine fait un accident (*par accidens*). Albert a tourné la détermination de la cognition du concept néoplatonicien vers la réalité. Il rejetait la division abstraite de la réalité selon l’être du troisième type faite dans l’Arbre de Porphyre. La première substance n’est pas un *individuum* hypostasié des porrétans, mais une seconde substance universelle, donc potentielle. La blancheur n’existe pas dans la *resolutio* d’Albert comme un accident en soi, qui remplace de manière univoque la première substance sur le mode de supposition « *album albet* » comme ce fut le cas des grammairiens. Les écoles logiques de nominalistes mettent dans l’imposition même des hypostases complètement imaginaires, telles que la chimère (Ebbesen 1986). La science du premier averroïsme doit être inconditionnelle et vraie en suivant la métaphysique des vraies substances premières. La prédication nouvellement défendue *per prius* est à nouveau liée à la première substance, réhabilitée par Averroès. La première substance, en raison de son actualité, établit le système potentiel des universaux et de leur division.

L’anthropologie philosophique basée sur la métaphysique réaliste donnée comme « substance *qua* substance » a établi le double sens des êtres humains. Albert distingue clairement *Lichtung* des sciences humaines modernes. Ils sont faux dans leur nature, car ils représentent la manière non scientifique d’étudier la réalité. Ils ne suivent pas la nécessité au niveau des premières substances. La personne existante appartient à cette réalité, puisque nous sommes les premières substances. Soit nous considérons l’ensemble de l’être et de l’homme à l’aide de la compréhension moderne, qui est déterminé par la reconnaissance des formes abstraites, hypostasiées comme *tertium ens*. Or, nous suivons le chemin de cognition, qui est déterminé par la causalité des choses réelles. Les deux modes de cognition sont incompatibles, car ils étudient un type d’être complètement différent. Selon Parménide, le chemin du non-être est infranchissable. Étant donné le sens complètement différent des termes utilisés, il est impossible d’introduire un seul concept de philosophie, comme le font les objectivistes, car ils suivent le chemin impassible de *tertium ens*. Albert et d’autres connaisseurs du véritable aristotélisme savaient très bien que le premier et le second averroïsme n’a pas le même concept d’être. L’essence n’est pas une substance hyparchique. Cela a été démontré par la double interprétation des *Catégories* et selon la métaphysique d’Avicenne et selon la « méta-physique » d’Averroès. » La première voie de la cognition est définie selon la perspicacité abstraite d’Avicenne dans le mode logique « *ens inquantum ens* », et la seconde selon la prédication d’Averroès suivant la prédication de « substance *qua* substance ». Revenons maintenant à la partie introductive et tout à fait fondamentale de l’ouvrage De homine, qui défend la connaissance scientifique de l’âme. Cela a été confirmé par l’interprétation de *Seconds Analytiques*. Albert critique la définition nominaliste de *species*.[[223]](#footnote-223) Ils ne suivent pas l’imposition métaphysique de la réalité, mais seulement la supposition logique basée sur une abstraction équivoque. La cognition ne peut pas être basée sur l’autocognition de l’intellect illuminé qui se réalise dans le cadre de la division abstraite du genre en parties inférieures dans l’Arbre du Porphyre.

La nécessité de penser et de tirer des conclusions véridiques est donnée à partir de la réalité donnée par l’exposition de face, ce qu’Albert montre par une nouvelle définition d’habitus. Les illuminés modernes inspirés par Avicenne ont suivi les néoplatoniciens et ont ensuite conservé le contenu reconnu dans une forme distincte de mémoire et de pensée basée sur les premiers principes donnés en permanence. Voyons le terme « *habitus innatus*» des modernistes ultérieurs et l’idée innée de Dieu chez Descartes. Albert voit clairement dans le commentaire des *Seconds Analytiques* que le principe qui façonne le caractère scientifique de la démonstration chez ses adversaires n’est pas tiré de la réalité, mais seulement de la cognition faite dans la pensée.

« Certains prétendent que la reconnaissance scientifique est définie dans l’âme de la manière dont l’énoncé déductif est saisi en lui-même et par lui-même (*habitus acquisitus per demonstrationem*). Mais cela ne s’applique pas aux connaissances définies de manière déductive à partir de la réalité (*non erit deffinitio demonstrata de deffinito*). La proposition “*ex*” désigne soit la cause, soit les circonstances des effets réels donnés par les causes. Les prémisses qui impliquent ce genre de causalité établissent l’habitus déterminé (*talis habitus*) par les causes effectives. » [[224]](#footnote-224)

Selon Albert, tout ce qui est suffisant pour la preuve déductive des modernistes est le fait que la notion de quelque chose est formellement correcte dans la pensée (*scientiam in anima*). La citation souligne que de telles conclusions logiques ne sont pas tirées de la réalité. Le premier principe de cognition souligné (*ex*) donné par la causalité de la première substance doit se rapporter à la démonstration réelle. Par conséquent, Albert approuve la cognition sur le mode de l’*habitus acquisitus*, car l’âme est *tabula rasa* dans son essence et doit recevoir toute cognition des sens. La démonstration scientifique est déterminée selon le premier et le plus important principe *ex inmediatis* des *Seconds Analytiques*, c’est-à-dire en se rapportant à la cause réelle (*notat causam*). Albert voit clairement que la preuve scientifique des « *Doctores latinorum* » a perdu son emprise sur la réalité en raison de nature hypostasiée faite par la logique. La cognition doit passer de la réalité à l’espèce, car la vérité aristotélicienne fait une véritable correspondance. La différence fondamentale entre le premier et le second averroïsme est donnée par la double exposition du sens de l’être de la direction de l’essence dans la pensée ou de la direction de la première substance dans la réalité. Du point de vue de la double interprétation de la science, il devient clair que la science de l’âme est également double. Soit l’anthropologie philosophique est-elle donnée à partir de la direction de la définition abstraite de l’homme ; ou, il y a l’anthropologie philosophique due à la causalité la première substance qui impose la cognition correspondante de l’homme (*rationis, et rei*).

« Nous soutenons que l’âme peut être comprise de deux manières, à savoir selon la définition générale et selon la chose réelle (*in duplici consideratione, scilicet rationis, et rei*). La définition générale se réfère soit au sujet universel, soit au sujet particulier. Il en va de même pour le raisonnement logique. L’âme peut être examinée de deux manières : soit elle est examinée telle qu’elle est donnée dans la réalité, ce qui relève de la philosophie naturelle. Soit l’âme est donnée telle qu’elle est donnée comme substance par rapport au corps voué au changement et à la disparition, ce qui est le point de vue de la philosophie première. » [[225]](#footnote-225)

La deuxième question dans *De homine* refuse la perspective avicenniste pour l’étude de l’âme comme scientifiquement inadéquate. La raison en est évidente. L’imposition faussement établie de « *anima intellectiva* » a induit les modernistes en erreur. Ils ne savent pas de quoi ils parlent vraiment, car ils ont établi le domaine mythologique de *tertium ens*. L’abstraction logique qui fonde la connaissance moderne n’a pas de vérité donnée par l’abstraction métaphysique liée à la première substance (*haec enim are principia cognitionis et non esse*). Les avicennistes sont guidés par la définition essentielle de l’âme qui, pour Albert, représente une réduction de la cognition complexe de la métaphysique à une simple abstraction logique (*principia cognitionis*). La logique prise en elle-même ne garantit pas la connaissance de la causalité réelle dans la modalité *ex inmediatis*, comme l’exige *Seconds Analytiques*. Suivant le sophisme de la *demonstratio* moderne, les avicennistes font la définition de l’âme qui n’inclut pas la prédication de la causalité, par laquelle nous reconnaissons le monde d’une manière réelle et actuelle. D’autre part, il y a la perspective d’Averroès dans le cadre de *Physique* et de *Métaphysique*, qui implique le double être de la substance première. Il faut regarder l’interprétation précédente de la métaphysique de la substance réelle, faite par Averroès (OBJ I, ch. 2.4.1). La citation du commentaire sur *Seconds Analytiques* confirme le changement d’habitus de la pensée moderne qu’Albert rejette comme non scientifique. L’effet causal dans la réalité façonne la pensée, car l’attitude contraire relève de la pure paranoïa. Ce modèle sophistiqué a été défendu par l’école analytique et logique de Sherwood à Oxford, que Bacon rejetait en principe (ch. 3.4.3). L’interprétation de la connaissance scientifique du monde, de l’homme et de Dieu est à l’origine d’une importante controverse concernant l’interprétation analytique et réaliste des *Seconds Analytiques*. D’un côté, il y avait Grosseteste, Rufus et Kilwardby ; de l’autre côté, Alvernus, Albert et Bacon.

Cette confrontation fondamentale sur le statut de la vérité, de la science et de l’humanisme européen a commencé à l’université de Paris dans les années 1240–45. La causalité a été remplacée par la déduction formelle et la substance première est devenue une forme effective et hypostasiée à la manière néoplatonicienne. La citation d’Albert confirme à juste titre que les illuminés modernes font de la « science » miraculeuse, uniquement dans leur esprit (*scientiam in anima*). Le traité d’Albert protège la dignité philosophique de l’homme. Il voit clairement le chemin historique qui (« *Wie* » de Heidegger) a fait l’éclipse de la substance première dans la modernité. La personne reconnaît le monde sur le plan de l’essence. C’est ainsi que le simulacre sophistique de la personne en tant que sujet moderne a vu le jour. L’humanité moderne ne se reconnaît plus elle-même, car l’être humain moderne a transformé sa propre connaissance en une connaissance chimérique et paranoïaque. L’éclipse de la personne en tant que substance première a établi l’école de *Modernorum* dans la modalité de *Irrtum*. La transformation de l’intellect en une hypostase porrétane donnée dans l’âme montre l’éclipse de l’homme en tant que substance première. La cognition ne procède pas de la chose réelle, qui a un effet causal sur notre cognition par l’intermédiaire du datif métaphysique ; la chose a déterminé l’événement de la donation d’être pour l’homme et la même chose s′en allait dans le passé. La modernité vit dans la caverne académique de Platon, que les Furies, après la disparition de la première substance dans la philosophie moderne, ont transformée en une conscience postmoderne paranoïaque. Dans ce chaos du troisième monde, donné en dehors du monde réel, les modernistes observent une révélation miraculeuse de la connaissance qu’ils considèrent comme une véritable parousie eidétique. Ces illuminés créent la réalité comme un habitus spécifique de leur pensée. Ils s’approprient le monde de manière absolue, dans la nature moderne de *Ge-Stell* (OBJ I, ch. 2.3.1). L’énergie et l’activité indéterminées, qui sont inhérentes à toute substance dans le contexte de l’habitus en tant qu’accident (ἐνέργειά τις ; OBJ I, ch. 1.3.2). Ces qualités passent maintenant au démiurge humain qui est devenu une seule substance effective. Sa connaissance de la réalité est une puissance, puisque l’illuminé crée un nouveau type de causalité paranoïaque. Il est alors vrai que tout sens de l’être est porté par le sujet occidental et par la pratique qu’il détermine. Le sens de l’être est donné comme une reconnaissance habituelle faite par l’intellect démiurgique actif. Pour l’école de *Modernorum*, la réalité est une composante de l’énergie démiurgique habituelle. Elle s’écoule dans la raison instrumentale et dans la volonté propre, limitée par le néant (*nihil*). Ces deux facultés constituent une pratique nihiliste qui est essentiellement inhérente au sujet moderne en tant que représentant absolument donné de Dieu moderne. Le concept « *absolutum* » doit être compris sur la base du concept de science moderne interprété plus haut, qui a rompu avec la raison critique sur le plan méthodologique et absolutiste. La réalité est donnée de manière séparée (*absolute*) de l’essence conçue de manière autonome. La détermination historique de la modernité est donnée par la transformation de l’habitus. Il n′est plus une énergie et une activité indéterminée pour devenir un fondement démiurgique et substantiel de l’humanité à la manière des porrétans (*humanitas*). L′événement historiale (*Ereignis*) de la transformation a changé la vérité en un habitus objectivement déterminé. Un tel événement, dans le style du roman « *Verwandlung*» de Kafka, détermine toute l′époque en établissant la vérité comme un dévoilement démiurgique de l’être. Ce concept d’habitus et de vérité scientifique est apparu dans les années 1240–45. La modernité avicenniste a révélé pour la première fois ses possibilités qui font sa véritable propriété intellectuelle (« *Ereignen* » de Heidegger). L’herméneutique doit analyser cet événement historique de la transition de l’être vers un nouveau concept de vérité qui a ouvert la période de l’anthropocène. Sa nature nihiliste est donnée par la transformation de la substance première en son simulacre donné dans la conscience humaine comme parousie de l’essence.

### 2.4.2 Connaissance personnelle et intellect universel

L’interprétation précédente explique la critique d’Albert à l’égard de l’explication nominaliste concernant les *Seconds Analytiques*. Les modernistes ont aboli les fondements de la science aristotélicienne, qui construit la connaissance selon la causalité des substances premières réelles. La recherche scientifique sur la réalité dépend de la primauté du troisième principe appelé « *immediatum* » or « *ex inmediatis* » qui désigne la première substance comme le lieu d’où part la vraie connaissance. La séparation entre le premier averroïsme et l’école des *Nominales* concerne le concept de science, l’interprétation de l’âme, la définition de la connaissance scientifique et la détermination philosophique de l’homme. Albert, ainsi qu’Alvernus et Bacon, a expliqué l’interprétation d’Averroès présentée dans le premier averroïsme de l’école sicilienne. Ils rejettent donc la production de différentes formes d’être du troisième type. Le point de désaccord le plus important entre Albert et l′école des *Latinorum* était le statut des espèces et la position de l’intellect réceptif et actif dans le schéma de la connaissance. Albert expliqua l’unité de l’intellect vers 1240, tout comme Blund, Grosseteste et Alvernus. Le rejet des modernistes néoplatoniciens basé sur l’interprétation aristotélicienne de la science et cognition selon *Seconds Analytiques* et *De anima* représente la décision d’Albert pour toute sa vie. La partie introductive *De homine* (q. 1, a. 1) analysée dans le chapitre précédent a clairement établi que nous devions d’abord et fondamentalement étudier l’âme de manière « *quoad nos* », c’est-à-dire en prenant compte des actes réels accomplis dans le corps. Revenons maintenant à la citation introductive *De homine*, où la certitude de la connaissance est déterminée en termes d’âme en tant que partie de la substance réelle (*certitudo secundum quid*). La connaissance dans l’âme humaine est fondée sur les effets causals du corps en tant que substance première (*anima est causa dans esse specificum corpori*). Albert adhère à la double définition de l’âme d’Averroès parce qu’elle est donnée par l’interprétation réaliste des *Seconds Analytiques* dans le cadre de la double science de l’âme définie ci-dessus (*rationis et rei*). Il ignore donc la division abstraite de l’intellect selon avicennistes, qui porte sur « *gradus* » hypostasié selon l’école de Tolède.

La différence métaphysique entre le premier et le second averroïsme se retrouve dans la doctrine de l’intellect. Albert part de la définition de l’âme d’Avicenne et reprend son enseignement sur les quatre formes de l’intellect au niveau formel.[[226]](#footnote-226) Cependant, il complète cette définition par la division selon Averroès qui ne contient que trois types fondamentaux d’intellect (*tres species intellectus*).[[227]](#footnote-227) Le mot « *vere* » indique clairement que la division en trois composantes est fondamentale pour Albert et qu’elle prime sur la définition formelle d’Avicenne. Elle est donnée par la mesure croissante de l’autoréflexion et de l’actualisation des différentes formes de l’intellect. La définition selon *De homine* ne détermine pas la relation abstraite entre la puissance et la forme immatérielle donnée par les hypostases de porrétans (*gradus*), mais la triple nature de l’activité réelle de l’intellect (*species*). La division d’Avicenne n’est qu’une division abstraite, divisant les composants de l’intellect en genres et en espèces selon l’Arbre de Porphyre. Cette division objective ne permet pas une connaissance scientifique de l’âme, car elle travaille uniquement le concept formel de l’intellect et non l’actualité réelle de l’acte de penser dans la personne unique. L’intellect, en tant que notion universelle, représente une définition logique dans l’ordre de la potentialité et non une définition scientifique dans l’ordre de la métaphysique de la substance première.[[228]](#footnote-228) Le gradualisme des avicennistes n’est donné que de manière abstraite et ne correspond pas au véritable mode de connaissance. La définition abstraite caractérise les différentes formes de potentialité données par la division du genre en espèces. Une autre chose est l’exploration des actes réels de l’intellect dans la personne existante en tant que première substance réelle. En vertu de l’unique *actus essendi*, la personne établit une *operatio* personnelle de l’intellect reparti selon une telle ou telle activité spécifique (*species*). Une fois encore, il faut tenir compte de la différence fondamentale entre l’espèce du premier averroïsme donnée par l’acte de penser et la conception abstraite et univoque de l’espèce du troisième type. L’herméneutique suit la double voie de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) orientée vers l’intellect humain. Cela est fondamentalement différent du procédé *ad mentem Averrois* pratiqué dans l’exégèse des tolétans. Même deux membres de l′école sicilienne, Thomas d′Aquin et Albert, sont différents en ce qui concerne leurs interprétations du Commentateur. Inspiré par l’école de Tolède, Thomas prit la gradualité des intellects cosmiques d’Avicenne comme base pour la définition d’*intellectus possibilis*, qu’il conçoit individuellement. Thomas rejetait l’intellect possible séparé attribué de manière sophistique à Averroès (OBJ III, ch. 4.5.1). Albert ne peut pas faire un tel sophisme, car la définition d’Avicenne de l’intellect comme *gradus* indique simplement la détermination abstraite de l’être (*esse diminutum*). L’acte d’intellect n’est pas lié à la forme abstraite d’Avicenne, mais à l’être humain vivant étudié dans le cadre de l’existence unique en tant qu’être réel de la substance première. Albert souligne que l’investigation scientifique de l’homme doit aller dans la modalité *per prius* à l’activité existentielle de la personne pensante, et seulement ensuite à l’espèce de l’intellect en tant qu’abstraction donnée dans la pensée. La question de la gradualité ne peut être résolue qu’à la fin, lorsque le concept d’intellect en tant que sens universel est établi, comme le montre la définition d’Averroès de *quartum genus* (OBJ I, ch. 2.4.3). Le sophisme moderniste et postmoderne de l’intellect comme étant du troisième genre ne peut pas voir les nuances de l’interprétation aristotélicienne d’Albert basée sur la distinction des genres d’intellect entre le *gradus* et *species*. Albert part de la phénoménologie d’Averroès sur l’acte intellectuel spécifique, en ce qu’est la pensée. L’interprétation commence avec la personne existante dans la modalité *tertium genus* et passe ensuite à la catégorisation abstraite d’Avicenne qui prend les différentes formes d’intellect comme *quartum genus*. L’intellect donné dans la première modalité se réfère à l’acte existentiel de la personne. Par conséquent, cette connaissance a un caractère scientifique donné par la causalité réelle dans le mode *ex inmediatis*. Dans le deuxième acte de connaissance donné par le système de gradualité abstraite, l’intellect humain défini est une simple abstraction logique, qui n’a pas de caractère scientifique strictement dit. L’école de *Modernorum* n’a pas remarqué cette différence fondamentale dans l’approche de l’intellect selon Avicenne et Averroès, jusqu’à aujourd’hui. À la suite *De anima*, l’école du premier averroïsme a supposé la division fondamentale de l’intellect en trois parties. Cette division est génériquement différente des étapes avicennistes de l’intellect abstrait conçu comme un concept universel.

Averroès et après lui Albert ont dû résoudre le problème de l’intellect matériel en tant que faculté réceptive engagée dans l’acte d’existence as « *ipsum* ». Cet acte de pensée est donné dans la compréhension de la personne comme substance première. L’acte de penser se réfère à telle ou telle composante de l’intellect comme capacité spécifique de l’âme (OBJ I, ch. 2.4.3). L’écriture CMDA affirme que la composante passive et la composante active de l’intellect doivent être données dans l’acte personnalisé de l’intellect spéculatif, qui est l’acte actif de l’âme personnelle dans le mode de l’ipséité.[[229]](#footnote-229) La division de l’intellect d’Albert en tant que modalité de *tertium genus* d’Averroès respecte la ligne de CMDA. Albert explore la partie centrale de l’argumentation sur l’intellect d’Aristote (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). La citation analyse l’activité réelle de l’intellect dans le corps animé sur le mode de la réception, de la synthèse et du concept qui en résulte (*transmutans, transmutatus, transmutatio*).

« Ensuite, trois espèces d’intellect sont données (*tres species intellectus*). Dans toute connaissance, qui passe de la puissance à l’acte, il y a trois composantes : le transformant, le transformé et ce en quoi le changement a lieu (*transmutans, et transmutatum, et illud in quod est transmutatio*). Puisque l’âme intellectuelle varie en matière de connaissance en fonction de ce qui est transformé, il n’y a que trois formes dans l’intellect : l’intellect actif qui transforme les choses, l’intellect possible qui est transformé et l’intellect spéculatif dans lequel cette transformation a lieu. » [[230]](#footnote-230)

Comme nous le savons déjà depuis l’introduction *De homine*, la science de l’âme est double, selon la nature du membre médian du syllogisme scientifique (*rationis et rei*). La nature spécifique de l’intellect doit également être double. Son sens est tiré soit de la métaphysique abstraite de *Latinorum*; soit, de la métaphysique de la substance première selon Averroès. L’intellect en tant qu’espèce a donc un double caractère. Soit, il est donné dans le sens essentiel selon la typologie de l’intellect d’Avicenne (*quattuor sunt gradus*) ; soit, il est donné dans le sens spécifique des facultés intellectuelles, qui sont prises selon la définition ci-dessus de l’âme comme substance première (*totum*) exerçant des activités diverses (*totum praedicatur de omnibus partibus*). Rappelons l’inspiration de cette définition dans CMDA, puisque l’unité de l’organisme comme entéléchie (*totum*) détermine toutes les parties (*in omnibus* ; OBJ I, ch. 2.4.3). Seule cette division, selon les *Seconds Analytiques*, répond aux exigences de la preuve scientifique. L’imposition du sens part de l’activité réelle de l’intellect, dont le sujet est la personne en tant que première substance réelle. Les trois espèces d’intellect énumérées (*tres species intellectus*) n’ont pas la même signification catégorielle dans le premier et dans le second averroïsme, parce que l’écriture *Catégories* n’est pas interprétée de la même manière métaphysique. L’herméneutique a déjà souligné à plusieurs reprises que le terme « *species* » n’a pas la même signification dans les deux écoles. Citant la controverse entre Averroès et Théophraste, qui, comme le second averroïsme, défendait l’intuition directe des formes dans l’intellect réceptif, le commentaire des *Seconds Analytiques* établit une distinction claire entre les deux types d’espèces. La première est donnée dans l’acte intellectuel (*secundum suum esse*) et la seconde comme une notion universelle (*secundum suam potentiam*).[[231]](#footnote-231) L’espèce universelle représente une expression abstraite du genre par la différence spécifique. L’être universel à l’esprit n’est pas le même que le sens spécifique de l’intellect prédit « *de omnibus partibus* », en ce qui concerne la substance première comme source de causalité réelle qui produit la cognition. Dans le second cas, l’intellect incarné est le porteur existentiel des actes cognitifs (*subiectum*). La manière dont l’intellect est appréhendé correspond au double caractère des espèces. L’acte résultant de l’intellect est donc double dans l’actualité de sa cognition (*intellectus speculativus*), tout comme il y a une double nature des espèces.

« L’intellect spéculatif possède le double caractère du substrat et du concept (*habet duo, scilicet subjectum, et speciem*). Mais le substrat n’est pas le même chez tous les hommes. Le concept doit être considéré selon deux modes, à savoir comme une définition de la chose (*ratio rei*) et comme un accident de l’activité de l’âme (*accidens animae*). Du point de vue de la définition, l’intellect spéculatif est le même chez tous les hommes. Mais en tant que véritable accident de l’âme, l’intellect spéculatif est différent dans tous les êtres vivants. » [[232]](#footnote-232)

L’intellect est compris soit comme l’état mental effectif de la personne qui accomplit l’acte de connaître (*subjectum*) ; soit comme la faculté formelle de l’intellect immatériel qui produit les contenus universels de la pensée (*species*). Les espèces intelligibles doivent nécessairement être doubles, puisqu’elles se rapportent au concept d’intellect pris dans deux perspectives différentes. L’imposition implique l’acte personnel de connaissance qui a lieu dans l’âme (*accidens animae*), que l’intellect produise par l’acte causal de la pensée et dont nous faisons ensuite l’abstraction dans le concept. Cette approche spécifique de la connaissance, selon le premier averroïsme, est fondamentalement différente de l’espèce objective, universellement donnée, puisque l’espèce, en tant que concept, définit l’essence de la chose (*ratio rei*). Le double chemin de la compréhension métaphysique (*Vor-blickbahn*) définit la principale différence entre les deux conceptions de l’intellect. L’unité de l’intellect prise dans le contexte de l’acte existentiel de connaissance dans la personne est catégoriquement différente du concept abstrait de l’intellect commun à tous les êtres humains. Averroès retraçait cette ambivalence dans la différence de l’intellect comme *tertium* et *quartum genus*. Albert, dans la conclusion de *solutio* citée, sépare ces deux significations de l’espèce comme concept et de l’espèce comme acte existentiel, parce qu’elles n’ont pas la même détermination d’être (*universale est accidens animae, non est ratio rei*).[[233]](#footnote-233) La définition scientifique suit la voie du datif métaphysique en se référant à la substance réelle existant au-delà de la pensée (*ratio enim est quidditas rei et substantia*). Albert adoptait la division de la CMDA dans le nouveau contexte du premier averroïsme remontant à l’école de Blund. Le terme clé représente *species intelligibilis* donnée dans le processus d’abstraction, qui complète le processus de cognition (*res intellecta*). L’intellect spéculatif est une instance responsable de *transmutatio* finale des idées sensuelles en cognition intellectuelle. Par conséquent, *intellectus speculativus* complète l’opération réceptive et synthétique des éléments inférieurs de cognition. Les représentants du second averroïsme et du postmodernisme contemporain ont passé sous silence cette double division de l’intellect ainsi que la double interprétation d’Aristote selon Alvernus (ch. 2.3.1). La compréhension dominante de l’analyse d’Albert dans *De homine* est objective et donc déformée par la croisade victorieuse de l′avicennisme moderne. Ce destin historique de l’être (*Irrtum* de Heidegger) opère secrètement en vertu d’*alètheia* refoulée ; elle se manifeste comme une *veritas* mythologique de la modernité. La voie erronée de *Modernorum* consiste en une fausse interprétation des conflits qui caractérisent l’émergence de l’objectivité et les disputes métaphysiques les plus significatives des années 1240–77.

Après la double nature de l’intellect comme accomplissement personnel et comme concept universel, nous pouvons passer à la doctrine des deux facultés restantes de l’intellect, à savoir *intellectus agens* et *intellectus possibilis*. Nous commençons par la question d’*intellectus agens*. À la suite d’Alvernus, Albert rejette la théorie de l’intellect actif séparé, qui agit de l’extérieur comme une substance indépendante sur *intellectus possibilis* subjectif. Albert donne la direction de la cognition (*Vor-blickbahn*) conformément à la théorie du premier averroïsme selon l’école sicilienne de l’âme comme *tabula rasa*. Comme Blund et Alvernus, Albert rejette la théorie de l’âme cosmique, présente dans le néoplatonisme aristotélicien de l’époque, que professaient Dinant et Rufus. Le premier commentaire d’Albert sur *De anima*, rédigé pendant le séjour de Rufus à Paris à l’époque de l’évêque Alvernus, sera analysé plus loin (ch. 3.3.4). Albert est en désaccord total avec les avicennistes issues d’augustinisme. L’âme cosmique conçue selon *De anima* est un non-sens métaphysique. Les intelligences stellaires, en tant que formes pures, n’exercent pas la pensée comme une activité dépendante du corps. Les intelligences cosmiques doivent posséder l’intellect en action directe en tant que substance immatérielle.

« Nous suivons Aristote et Averroès en disant que le cosmos n’a pas d’âme en dehors de l’intelligence cosmique, comme indiqué ci-dessus dans *De coelo*. De même, nous disons que l’intellect humain est lié à l’âme humaine ; il n’a qu’un être abstrait et il ne contient en lui-même aucun contenu intelligible. L’intellect agit en forme d’intellect possible à travers les phantasmes, comme Averroès l’a explicitement dit dans le commentaire sur *De anima*. » [[234]](#footnote-234)

L’intellect actif n’a de connaissance qu’à partir des phantasmes. Son activité dépend de la composante réceptive de l’intellect (*agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus*). Les sophistes ne sont pas capables de distinguer les deux faces d’un seul et même intellect donné individuellement. Ces *Quidams* conservent la définition universelle de l’intellect actif d’une manière sophistique. Ils considèrent l’intellect comme un acte individuel (et non personnel) de l’âme. Elle est conçue comme une autre sorte de *tertium ens*. L’intellect en tant qu’espèce universelle abstraite n’est pas la même chose que l’espèce intelligible produite par l’intellect, bien que les deux espèces soient immatérielles et données dans des modes *simpliciter*. L’âme cosmique présentée dans le mode panthéiste à la Dinant n’a aucune possibilité d’existence ; elle devrait recevoir les phantasmes. Blund et Albert considérent cela un non-sens absolu (ch. 2.1.3). L’intellect cosmique contient la vie en tant que pensée pure et il est absolument séparé de l’âme humaine. Elle tire l’actualité de la connaissance uniquement des sens. Albert rejette l’appréhension déformée de l’intellect spéculatif des modernistes, qui est en conflit avec la théorie de CMDA. Il rejette la thèse de Grosseteste sur l’intuition active des premiers principes de la connaissance, que tous les modernistes ont adoptée (ch. 3.1.1). La citation suivante rejette la définition de l’intellect habituel avec des principes innés de connaissance selon Thémistius et l’école de Tolède. Descartes et Kant ont repris cette définition moderne.

« Certains disent que la définition de l’intellect spéculatif doit être comprise sur le plan d’attitude habituelle des premiers principes de la connaissance ; cette connaissance doit faire une partie intégrale de notre nature. Cet intellect est censé être *immortel*, c’est-à-dire indestructible, car il ne peut être supprimé. Il est censé être *éternel* parce qu’il n’est pas donné seulement en puissance. » [[235]](#footnote-235)

Les modernistes veulent être immortels et éternels dans leur pensée paranoïaque, ce qui relève de la mythologie scientifique tout à fait louable. L’intellect moderne est donné comme une substance séparée du corps, qui révèle dans l’acte d’anamnèse intellectuelle des principes permanents de connaissance et des idées éternelles (*intellectu speculativo quoad habitum principiorum*). Ensuite, l’actualité de l’intellect est donnée en elle-même comme une possibilité permanente, qui appartient à sa nature (*connaturalis est nobis*). L’intellect moderne actualise la connaissance sur la base de l’acte d’autoréflexion. L’attitude habituelle des principes de la connaissance dans le cadre de l’intellect hypostasié en tant que substance du troisième type définit l’intellect d′« Homme volant » d’Avicenne, l’acte cartésien du *cogito* et les formes de connaissance données *a priori* de Kant. Le fondateur de la modernité Rufus définit pour la première fois la capacité de cognition comme une disposition permanente de la pensée (*esse tale*), lorsque la pensée en tant que substance est capable de tirer des conclusions à partir d’elle-même (*potentia duplex est, essentialis et accidentalis*, ch. 3.3.1). La pensée de *Doctores latinorum* ainsi définie est nécessairement *hoc aliquid*, c’est-à-dire une substance réelle, et plus tard aussi la *res cogitans* cartésienne. Averroès rejetta cette solution de *Modernorum* conçue à la manière des alexandrins. Après lui, Albert et tous les représentants du premier averroïsme firent la même chose. Albert confirme que l’intellect est capable d’agir grâce à sa puissance. C’est le seul moyen pour l’âme de tout connaître. Les composantes passives et actives de l’intellect sont définies, selon la théorie du diaphanum par Averroès, qui distingue deux types d’activités (*De homine*, q. 55, s.c., ad 2 ; p. 475b). La lumière active passe à travers le diaphanum invisible pour engendrer les couleurs que nous sommes capables de voir. La connaissance est née par la couleur et la capacité potentielle de l’œil à voir qui est activée par la surface exposée. La relation entre l’intellect et la chose reconnue est basée sur la similitude. La cognition part de la chose que nous percevons en tant qu’espèce sensible par l’intentionnalité. La composante réceptive et immatérielle en forme d’*intellectus possibilis* est ensuite activée par des fantasmes ; ils sont actualisés comme *species intelligibilis* dans *intellectus agens* personnel. Dans l’écrit *De homine*, cette procédure détermine la connaissance à partir de la première substance. Elle est la seule source pleinement actuelle qui détermine la connaissance accidentelle ultérieure des deux composantes de l’intellect (*ita actio intellectus agentis non est nisi in possibili* ; ibid, q. 55, solutio ; p. 476a). La question suivante sur l’intellect possible distingue les actes de l’intellect des formes intellectuelles abstraites.

« Averroès dit dans le troisième livre du commentaire sur *De anima* que l’intellect possible est impérissable selon sa substance, mais périssable selon les espèces qui sont en lui. De la même manière, le musicien voit ses capacités musicales diminuer lorsqu’il arrête de jouer, mais son être humain reste intact. » [[236]](#footnote-236)

La citation distingue la partie immatérielle de l’intellect en tant qu’une substance seconde (*incorruptibilis secundum suam substantiam*) de la capacité personnelle de réception des espèces immatérielles. Cela se déroule dans le cadre de l’abstraction faite par l’intellect incorporé. Le musicien peut arrêter de jouer parce qu’il en a le pouvoir. Ce faisant, il ne fait que limiter sa capacité accidentelle à produire de la musique, mais sa substance reste la même. La personne porte comme substance cette capacité, que le musicien donné l’utilise actuellement ou non. Une fois de plus, la division bien connue dans CMDA de l’intellect apparaît, en tant que notion abstraite (*quartum genus*) et cognition changeante d’un sujet corporel (*tertium genus*). La division concerne à nouveau la double nature d’*intellectus possibilis*. Soit, l’intellect est pris du point de vue de l’acte formel, c’est-à-dire de l’essentialité inviolable de la composante réceptive en tant que telle ; soit, on prend du point de vue de son *operatio* réelle, qui est donnée dans la personne existante. Albert voit l’intellect réceptif selon CMDA comme un concept (*quartum genus*), qui est abstrait de l’acte de la pensée personnelle (*tertium genus*).

« L’intellect possible est impérissable selon la substance et la puissance, mais périssable par son activité qui rend son actualité propre (*per actum qui est in ipso*). Cette condition lui fait oublier les contenus de l’entendement. C’est ainsi qu’il faut comprendre l’affirmation d’Aristote. » [[237]](#footnote-237)

La première partie comprend l’âme intelligible du point de vue de l’immutabilité et donc de l’immatérialité. Albert est bien conscient de l’interprétation du Commentateur dans la section clé de CMDA III.5. Comme lui, Albert rejette le statut de l’intellect matériel lié uniquement aux sens du corps. La composante réceptive de l’intellect est immatérielle, de même que ses actes. Grâce à cette abstraction immatérielle, qui repose sur la réceptivité immatérielle d’*intellectus possibilis*, il y a unité formelle des contenus intellectuels, car nous gardons le même sens. Mais la réceptivité immatérielle est donnée comme un acte intentionnel grâce à la diversité des sujets, car la pensée est une activité personnelle libre à perfectionner ou à détériorer. Averroès propose le concept original d’*intellectus possibilis*, qui répond aux exigences fondamentales *De anima* pour l’activité de l’intellect humain lié au corps comme substance hylémorphique. Suivant le modèle de Blund, Albert fait la distinction entre la création d’une espèce dans l’acte intentionnel de la personne et la compréhension formelle de *species intelligibilis* considérée dans le processus d’abstraction. Blund l′a conçu comme une activité d’*intellectus formalis* (ch. 2.1.1). Il devient alors clair que la compréhension finale, donnée comme résultat de l’abstraction, est commune à tous les êtres humains. La notion universelle n’est pas une substance porrétane du troisième type.

« Averroès soutient que l’intellect est vulnérable en raison du contenu changeant de la connaissance, et non en raison de sa nature essentielle. L’universel en tant qu’essence (*universale secundum quod*) est le même pour tous les hommes. Mais alors, il ne s’agit pas d’une réalisation personnelle de l’intellect, mais il est donné comme une espèce dans l’intellect universel, qui est le porteur de ces contenus (*species quae est in intellectu sicut in subjecto*). Comme il ne s’agit pas du même sujet, l’espèce n’est plus la même. » [[238]](#footnote-238)

Albert fait la distinction précise entre trois phénomènes. Premièrement, *intellectus speculativus*, vulnérable et personnel, fait une des nombreuses facultés de l’âme qui fait la forme unique de la substance hylémorphique (*intellectus corrumpitur corruptione intelligibilium*). Deuxièmement, l’intellect, en tant que forme abstraite de la pensée, représente un substrat impersonnel, un support, un sujet, etc. (ὑποκείμενον, *subiectum*) de certaines activités qui lui sont propres du point de vue de sa nature immatérielle de cognition (*in intellectu sicut in subjecto*). Troisièmement, *species intelligibilis* surgit grâce à l′intentionnalité, pendant le processus d’abstraction faite par l’intellect personnel (*species quae est in intellectu*). Ces espèces ne sont pas un faux des modernistes comme *tertium ens* de pensée objective. Elles doivent être précisément distinguées par rapport à la double forme de l’intellect. Soit, elles sont données comme *species intelligibilis* intentionnelles dans le processus d’abstraction et elles sont changeables. Soit, elles sont comprises comme des essences, auquel cas ces espèces sont données comme le contenu formel et universel de l’intellect en général. On obtient alors un concept spécifique d’intellect, qui est commun à tous les êtres humains pensants capables d’abstraction et qui est donc immatériel et impérissable. Cette double approche selon Albert offre la solution résultante de l’unité de l’intellect comme *intellectus speculativus*. Nous trouvons la synthèse achevée dans l’écrit *De homine*, q. 57, où Albert fait référence à Averroès pour achever l’unité de l’intellect. Le premier averroïsme, en se référant au CMDA, distinguait à la fois l’intellect opérant au niveau d’une personne (*tertium genus*) et l’intellect en tant que concept universel (*quartum genus*).

« Averroès, dans le troisième livre du Commentaire sur *De anima*, dit qu’il n’y a pour tous les hommes qu’un seul concept d’intellect spéculatif. » [[239]](#footnote-239)

Cette phrase concerne l’intellect spéculatif en tant que notion universelle et non en tant qu’existence réelle. Par conséquent, l’entité citée se réfère à la cognition universelle qui en résulte et qui produit l’intellect spéculatif comme un concept. La connaissance est spécifique, puisqu’elle est commune à tous les hommes du point de vue du sens qu’ils produisent. L’intellect ainsi unifié implique un sens universel. Cette espèce rendue commune à tous les hommes sur le mode abstrait de *quartum genus*, grâce à son individualité essentielle. En vertu de son immatérialité et sa généralité, un intellect produit les concepts universels. Selon l’interprétation des *Catégories*, l’unité du double intellect spéculatif (un concept, un acte de la personne corporelle) doit être complétée par la double nature de « *species* ». Soit, le sens de « *species* » est déterminé par l’imposition, c’est-à-dire par *illuminatio*n du sens que « *species* » reçoit de la substance première hyparchique. Soit, le sens de « *species* » est déterminé par supposition, c’est-à-dire par *illuminatio*n venant par-derrière, du concept universel supérieur donné comme genre (*genus*). Il est donc vrai que dans le premier cas, le concept de « *species* » se rapporte à l’objet intentionnel changeant donné dans l’acte existentiel de l’intellect. Dans le second cas, l’espèce appartient au concept général conçu comme abstraction et se rapporte à l’intellect humain spécifique donné comme abstraction. L’unité des deux définitions de l’intellect ne peut se faire que par l’exposition de l’être de face, car *intellectus agens* et *intellectus speculativus* ne fonctionnent qu’à travers *intellectus possibilis* réceptif. Puisque nous comprenons tout par les sens et dans le corps, l’abstraction est accomplie par rapport à cette activité causalement donnée. Ensuite, nous faisons la déduction scientifique de l’intellect humain, dans la modalité de la vérité comme *proportio*. La prédication suit l’imposition d’*intellectus possibilis* existentiel comme première espèce prédite qui se tient à côté de l’opération corporelle de la pensée dans la personne comme première substance (*ex inmediatis*). Cette position unique de « *medium* » causal dans le membre central du syllogisme déductif établit la supposition univoque des deux autres types d’intellect actif (*agens, speculativus*). Ils assurent l’unité du contenu intellectuel pour tous les hommes. L’intellect possible qui est énoncé d’une manière vraie ne fait pas une substance hypostatique des modernistes. C’est pourquoi CMDA refuse que *intellectus possibilis* de Thémistius et d’Alexandre soit séparé de la personne qui reconnaît le monde par le corps. La composante réceptive de l’intellect n’est que la puissance de l’âme, car elle fait partie de l’existence réelle de la personne réelle. Grâce à cette réceptivité universelle d′*anima intellectiva* dans le corps qui fait porter la connaissance (*subiectum*), *intellectus possibilis* immatériel est capable d’accepter toutes les espèces données par l’expérience sensuelle. L’intellect possible possède une capacité cognitive réelle de devenir un sujet *in potentia* pour tout ce qui est intelligible en raison des fantasmes sensuels. Par conséquent, l’intellect humain n’est ni une substance réelle cartésienne, ni une pseudosubstance porrétane donnée sous la forme d’une hypostase néoplatonicienne. Il s’agirait d’un intellect réel et non d’un intellect potentiel et il ne pourrait pas reconnaître tout ce qui est possible. La partie réceptive de l’intellect n’est pas sensuelle comme dans le cas des avicennistes et des alexandrins. La nature purement hylémorphique d’*intellectus materialis* ne peut former une unité avec l’intellect actif qui est une autre faculté immatérielle de l’âme.

Albert résume la synthèse des deux formes d’intellect du point de vue d’*intellectus possibilis* d’Averroès.[[240]](#footnote-240) Il est périssable et donc unique dans chaque personne. Son acte réel (*intellecta speculativa*) est lié à la première substance réelle. L’immatérialité comme unité formelle de la pensée fait de l’intellect l’unique et l’éternel comme *quartum genus* d’Averroès. Là encore, nous devons tenir compte de la distinction des concepts de l’intellect en fonction de la relation entre la première et la seconde substance (*Cat*. 2a11–16). Soit, *intellectus possibilis* est un acte de pensée personnalisé produisant l’espèce ; soit, il fait un substrat formel de l’humanité en tant qu’espèce produisant des contenus et des cognitions universels. L’intellect comme l’espèce au niveau univoque de la prédication correspond alors aux cognitions universelles qui sont données au niveau de l’humanité en tant qu’espèce. Entre ces deux formes d’intellect (acte existentiel, concept abstrait), il n’y a pas de troisième espèce d’intellect comme les avicennistes, les porrétans ou l’être postmoderne du troisième type. Albert rejette donc en principe toutes les théories de *Modernorum* de l’époque, puisqu’elles insistent sur l’essence sensuelle d’*intellectus possibilis* à l’instar des alexandrins présents à l’époque d’Averroès. Il ne faut pas mentionner tous les problèmes que cette fausse théorie de l’intellect matériel produit, car la première matrice d’objectivité concernant la falsafa l’a décrite dans son intégralité. Toutes les propriétés clés de l’intellect données dans *De anima* sont résolues uniquement dans la philosophie de l’intellect possible d’Averroès qui est exposé dans CMDA. C’est la thèse de base de tous les représentants de l’école du premier averroïsme. Il a été rejeté par les deux semi-averroïstes issus de cette école, à savoir Thomas d’Aquin et Aegidius Romanus. Ces semi-averroïstes prennent l’unité de l’intellect de manière dualiste selon l’école de Tolède. Ils ont soit l’intellect substantiel (Aegidius), soit l’intellect formellement hypostasié (Thomas d’Aquin). Albert défend l’interprétation *De anima* selon l’école sicilienne sur tous les points essentiels. L’interprétation authentique *De anima* selon la CMDA reliait toutes les composantes de la cognition à l’acte de la personne existante. Albert a prouvé que l’intellect actif séparé opérant dans l’âme selon *sequaces Aristotelis* est un non-sens et un simulacre sophistique. Selon Averroès et Albert, un tel intellect séparé ne pouvait rien comprendre (*intellectus agens secundum se separatus a possibili nihil intelligit*; q. 55, solutio, ad 1 ; p. 476a). Cet *intellectus possibilis*, en raison de sa réceptivité immatérielle et donc universelle, reprend des contenus séparés des premières intelligences complètement séparées (*actum intelligendi habeat quemdam ab intelligentiis separatis*). Mais cela n’est possible soit qu’après la mort, lorsqu’il est séparé du corps en tant que composant immatériel, soit exceptionnellement dans un rêve prophétique (q. 56, a. 4, solutio, ad 4 ; p. 484a). Alvernus a proposé la même théorie avant Albert (ch. 2.3.2). Albert a pris cette réceptivité immatérielle de l’intellect possible pour intégrer *illuminatio*n augustinienne théologiquement requise qui nécessite *intellectus sanctus* d’Avicenne.

Examinons la partie clé du commentaire du troisième livre *De anima* écrit vers l’an 1255. Albert rejette en bloc la doctrine des modernistes appelée « *opinio Latinorum* » (*Liber III De anima*, tract. II, ch. 11). La partie citée conteste l’enseignement des avicennistes augustiniens ; elle reprend partiellement l′enseignement d′Avicenne, mais Albert argumente à partir de la position d’Averroès. Selon Avicenne, *intellectus possibilis* forme seulement une partie de l’âme. C’est la raison pour laquelle il ne peut pas s’agir d’une substance individualisée, à la manière de *hoc aliquid*.[[241]](#footnote-241) Selon Albert, Avicenne rejoint sur ce point la position d’Aristote et du Commentateur (*Avicennae dicta accipiamus*). Cet avicennisme fait un défaut, pour lequel Siger critiqua Albert plus tard (OBJ III, ch. 4.4.4). La critique de *Latinorum* montre l’évolution de l’être objectif. Les chapitres suivants analyseront cette démarche par rapport aux représentants principaux du deuxième averroïsme vers 1250, tels que Pseudo-Grosseteste, Rufus et Kilwardby. Les contemporains modernes d’Albert, suivant le modèle d’Avicenne, ont créé une nouvelle version du néoplatonisme. Les savants latins ont transformé le concept d’*intellectus possibilis* dans le premier averroïsme en un pur simulacre, à la suite du dialogue *Sophiste*. Albert rejette le dualisme des Latins fait dans le style de *sophistae Latini* que Alvernus rejeta. Ils doublent la réalité et la personne humaine sur le modèle de l’hylémorphisme universel.

« On dit que l’âme rationnelle est individualisée de deux manières (*duplici individuitate*). Ils prétendent que l’âme est une première substance autonome (*hoc aliquid*) en raison de sa matière incorporelle et spirituelle (*per materiam incorpoream et spiritualem*). Cette matière porte l’âme comme forme (*est subjectum formae ejus*). De cette forme vient une autre individuation en dehors de sa nature (*individuans extra naturam ejus*). Cette fois, c’est le corps matériel, et l’âme fait son actualisation (*quod est corpus cujus ipsa est actus*). Avec cela, cependant, on dit que cette forme individualisée est en soi une substance autonome (*in ipsa secundum esse est individuata forma*). » [[242]](#footnote-242)

La citation décrit la définition moderne de l’intellect comme hypostase porrétane et plus tard comme première substance cartésienne. De nouveau apparaît l’erreur fondamentale de la modernité, qui ne voit aucune différence entre la chose comme *individuum* et comme première substance (OBJ I, ch. 1.3). Une première substance nouvelle est apparue en raison de l’hylémorphisme universel donné par la matière du troisième type (*per materiam incorpoream et spiritualem*). Fait de cette manière, le simulacre de la première substance réelle a vu le jour (ch. 3.2). La nouvelle identité rejoint la définition classique de l’âme en tant que forme immatérielle animant le corps matériel en tant que substance première. Le nouveau simulacre n’existe que dans la pensée, mais il a obtenu les caractéristiques de la substance réelle (*quod est corpus cujus ipsa est actus*). Ce simulacre représente un nouveau type d’être du troisième type (*hoc aliquid*). La matière individualisée du troisième type fait le sujet hypostatique qui, à l’étape suivante, détermine le caractère substantiel de l’intellect moderne. La matière spirituelle devint le nouveau porteur de la forme. Il fait un nouveau sujet de l’intellect (*quæ est subjectum formae*). Le doublement de la réalité se répète dans la définition de l’âme et de l’intellect. Les Latins ont fait de l’âme rationnelle unique deux entités individuelles (*individuam duplici individuitate*). Cette substance atomique qu’ils considèrent univoque par rapport à la première substance (*ipsa secundum esse est individuata forma*). La forme était hypostasiée en raison de la matière du troisième type, suivant le modèle de la subsistance de Gilbert (ch. 1.4). L’intellect et l’âme ont reçu une existence propre, puisqu’ils sont devenus les substances du troisième type. La forme ainsi individualisée est donnée de manière univoque dans la réalité et dans la pensée. Par conséquent, il passe de l’essence objective et éternelle à la première substance (*individuans extra naturam ejus*). La citation définit précisément le tournant cartésien des modernistes qui ont fait de l’âme une substance atomique indépendante. Ce tournant s’est produit pendant les années 1235–40, lorsque l’âme a été objectivée à la manière de la quasi-substance néoplatonicienne. L’âme reçut une identité en dehors de l’individuation matérielle dans le corps.

En doublant l’âme (*duplici individuitate*), l’Occident latin et objectivement éduqué a créé un nouveau sujet mythologique. Cette créature étonnante « reconnaît » de manière mythologique (c’est-à-dire objective) un être objectif non existant du troisième type. La nouvelle voie de *Ge-Stell* est désormais complète et le démiurge occidental démarra la période de l’anthropocène. La modernité folle ne peut pas créer la Terre comme substance première, elle imagine donc un simulacre nihiliste à sa place. Le commentaire du troisième livre *De anima* analyse exactement comment le sujet moderne est né. Il excluait la correspondance de l’intellect avec la première substance réelle du processus de cognition. L’émergence du sujet objectif a jeté les bases de la construction de la science moderne sur le mode d′*Irrtum* décrit par Heidegger. La naissance du sujet redoublé et de la réalité comme simulacre ont établi la métaphysique de la modernité. La version moderne d’*intellectus possibilis* et sa production démiurgique fait revenir le terme néoplatonicien « Être redoublé » (OBJ I, ch. 1.3.1). Le sujet schizophrène moderne a besoin d′un objet mythologique correspondant sous la forme de l’espèce porrétane, qui possède toutes les caractéristiques d’être du troisième type. La querelle d’Albert avec les Latins dans le chapitre 11 cité concerne la manière dont *intellectus possibilis* moderne reconnaît le monde moderne, puisque les deux phénomènes mythologiques font l’image correspondante de la pensée moderne (*proportio*). Les adeptes du deuxième averroïsme ont rejeté l’abstraction aristotélicienne et ont créé à partir de l’espèce une nouvelle substance du troisième type (*esse individuatum*). Albert écarte un tel être objectif, car il existe uniquement dans la pensée des illuminés modernes.

« Ils soutiennent que les intentions dans l’intellect possible doivent être considérées de deux manières. Elles sont données dans le processus d’abstraction (*prout sunt abstractae*) et elles prennent une autre nature par rapport à ce qui est abstrait (*prout habent esse in abstrahendo*). La première façon les montre comme des formes universelles, qui sont séparées de la matière et de ses propriétés. La deuxième voie leur donne une existence individuelle dans l’intellect possible (*esse individuatum in intellectu possibili*). » [[243]](#footnote-243)

Dans un premier temps, les Latins reconnaissent l’intentionnalité de l’intellect possible, y compris la forme aristotélicienne d’abstraction de l’imagination (*sunt abstractae*). Cela donne naissance au statut classique de *species intelligibilis* dans le premier averroïsme, car les espèces résultantes sont universelles et immatérielles (*formae universales liberatae a materia*). Mais la seconde activité d’*intellectus possibilis* n’a rien de commun avec la réception et la synthèse des espèces intelligibles selon *De anima*. Au deuxième étage de la cognition et de l’abstraction, *intellectus possibilis* opère comme une hypostase néoplatonicienne sur la matière du troisième type. Les espèces de porrétanes hypostasiées sont imprimées dans cette matière. Ces espèces « exsistent » selon *Liber de causis* par l’impression de formes cosmiques autonomes dans la réalité hylique, ce qui a été montré dans l’interprétation de la substance faite par Proclus (OBJ I, ch 1.3.1). L’intentionnalité du deuxième averroïsme a repris la dénudation d’Avicenne pour créer une nouvelle espèce du troisième type qui est apparu comme un objet abstrait (*habent esse in abstrahendo*). Les formes intellectuelles sont devenues des entités objectives, qui étaient équipées d’une pseudoforme et d’une pseudomatière dans l’intellect abstrait. Les substances « hylémorphiques » deviennent échangeables avec les premières substances. Nous trouvons l’invasion d′« exsistence » porrétane en forme d’essence éternelle dans la philosophie vers l’an 1235. Il faut voir le terminus « *exsistere* » de Rufus (ch. 3.3.2). L’espèce intelligible a reçu l’être hypostasié dans l’intellect possible (*habent esse individuatum in intellectu possibili*). Albert fait probablement allusion à la définition citée de l’intellect possible de l’ouvrage *Speculum animae* (ca. 1245), qu’il connaissait certainement grâce aux conférences de Rufus à Paris. La dernière phrase de la citation rejette la démagogie des modernistes à l’égard de l’intellect réceptif « numériquement » unifié ou diversifié. Ce non-sens était faussement attribué à Averroès. Les espèces modernes sont les êtres matériellement individualisés du troisième type, qui sont universellement donnés par division dans le cadre de l’Arbre de Porphyre (*esse individuatum*). Les Latins ont créé un individu comme un simulacre sophistique sous la forme d’un universel spécifique, qui détient « exsistence » univoque à la fois dans la réalité et dans l’intellect. L’individu est apparu dans le processus de dénudation et est prédit dans la version porrétane des *Catégories*. En conséquence, la prédication des êtres du troisième type a acquis le caractère d’une énonciation existentielle. La pensée moderniste conçoit sa propre création comme une « *res* » objective en mode *absolute*, qui est donnée sans égards à l’existence de la chose réelle. Alors la personne réelle, le cadavre et la chimère ont la même signification objective, qui n’est donnée que dans l’intellect comme supposition universelle. Le modernisme augustinien et porrétane réanimait à sa manière la vieille dispute des néoplatoniciens sur la substance indivisible (OBJ I, ch. 1.3.1). Les espèces modernes n’ont pas le statut intentionnel de *species intelligibilis* comme dans le premier averroïsme. L’espèce de porrétans garde le caractère univoque d’être à la manière de la première substance (*individuum*). Les espèces univoques modernistes peuvent être trouvées dans l’intellect cosmique séparé, dans les choses hylémorphiques et dans l’intellect humain. Le destinataire et le porteur de ces entités hylémorphiques universels doivent être individualisés par la matière spirituelle. Un tel *intellectus possibilis* universel est numériquement identique chez tous les hommes. Il fait *tertium ens* mythologique, et tout à fait moderne. Cette chimère est avant tout cosmique, éternelle et impérissable par nature (*quartum genus* de la CMDA). Deuxième type d’intellect possible est défini comme une substance première et individuelle, c’est-à-dire en tant qu’*individuum* de porrétans. Il se distingue d’autres formes immatérielles en prenant la matière spirituelle du troisième genre (*tertium genus*). Cette simulation sophistique de CMDA a donné lieu à une définition averroïste d’*intellectus possibilis*, qui est devenue une substance porrétane hypostasiée du troisième type (ch. 3.2). Cette substance a pris forme dans le système de l’hylémorphisme universel. Le premier modèle de ce simulacre a créé Rufus en écrivant le livre *Contra Averroem* vers l’an 1236 (ch. 3.3.3). Ce travail a transformé le Commentateur en figure d’un averroïste porrétane, ce qu’Alvernus, Albert et Bacon ont résolument rejeté. L’intellect moderne représente une substance du troisième type, capable de réflexion avicennienne ou cartésienne ou husserlienne. En tant qu′un simulacre moderne, l’intellect, grâce à sa propre activité indépendante, produit une version moderne de l’espèce en tant que pseudosubstance donnée directement dans l’intellect réceptif (*esse individuatum in intellectutu possibili*). Cette vision du monde individualisé se déroule sur le mode « *discrete videamus* », en accord avec l’imposition moderne. Elle ne se réfère plus à la réalité pour établir la cognition scientifique (ch. 1.5). Au lieu d’imposer la première substance, les modernistes utilisent la supposition universelle établie à l’esprit (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*, ch. 3.3.1). La citation de Rufus évoque cette position spéculative que nous commenterons plus tard. Kilwardby prit la position de Rufus et ensuite son école qui est connue par l’écriture anonyme *Erfurter Traktat*. Ils ont établi l’être autonome de la substance intellectuelle en termes cartésiens comme base de la cognition (*quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus*, ch. 3.4.3). Cette individualité douteuse de l’intellect en tant que pseudosubstance était justifiée par la définition « concrète et véridique » de Rufus de l’intellect possible (*intellectum possibili praedicatur concretive et vere*, ch. 3.3.4). Aujourd’hui, nous connaissons ces conceptions comme la thèse sur l’intellect numériquement différent, qui fait un simulacre classique du modernisme averroïste et du postmodernisme. Le deuxième averroïsme n’a pas compris le double caractère de l’intellect réceptif selon CMDA. Les modernistes ont donc créé leur propre simulacre sophistiqué qui reproduit mythologiquement la double nature de l'intellect décrite dans la CMDA. Ils ont créé une nouvelle substance atomique de néoplatoniciens tels que Simplicius avait fait dorénavant (OBJ I, ch. 1.3.1). L′école des sophistes latins a réalisé pour la première fois cette transmutation de la substance première dans son simulacre nihiliste comme *tertium ens*. Alvernus et Albert ont donc utilisé le nom ironique de « *doctores Latini* » pour décrire la nouvelle école de ces « philosophes ». Albert critique surtout les collègues mendiants de l’école du deuxième averroïsme ; Alvernus, en fonction du prêtre séculier et du recteur de l’Université, visait le clergé diocésain de l′Université parisienne. Le sujet sophistiqué et la version averroïste d′*intellectus possibilis* étaient nécessaires pour créer l′objet moderne en tant que *tertium ens*. La nouvelle relation « sujet—objet » a conduit à l’éclipse de la première substance. La vraie chose a reçu son double sous la forme d’« *esse individuatum* », qui a commencé à jouer le rôle de la première substance.

Les contemporains d’Albert (*Moderni*) ont dupliqué la substance hyparchique. Les modernistes en forme de nouveaux démiurges ont introduit la matière et la forme du troisième type selon la procédure archétypale du premier moderniste dans le dialogue *Timée*. Ce démiurge de Platon avait devant lui un monde idéal de formes mathématiques et géométriques, qu’il devait reproduire dans une matière problématique et peu fiable. L’artisan cosmique et mythique créa alors un simulacre fidèle et vrai du monde originel des idées, en apprivoisant la nature chaotique de la causalité indéfinie (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, *Tim*. 48a7‒8). Il faut voir la « désobéissance de la matière » mentionnée par Rufus (*inoboedientia materiae*, ch. 3.3.2). Albert confirme que l’école des sophistes latins créa des doublons des premières substances et les prit pour des substances réelles. Dans ce cas, ils ne cherchent pas la vérité du monde. En prenant la relation objective « sujet—objet », ils observent leurs propres créations paranoïaques. La vérité de la modernité n’était plus une correspondance entre l’intellect et la chose ; elle devenait une composante de la rectitude démiurgique faite par le sujet (*rectitudo*). La connaissance est déterminée par la certitude d’Avicenne basée sur l’essence (*certitudo*). Cette certitude de l’essence comme premier acte de l’être (*esse proprium*) forme le premier principe comme *actus essendi* (*quo est*). Une telle certitude et rectitude était établie par le sujet moderne ; il donne le sens plénier de tout être dans la métaphysique moderne (*certitudo qua est*).[[244]](#footnote-244) Le commentaire d’Albert sur le troisième livre *De anima* montre que le sujet est devenu un lieu souverain de production de la réalité. Le franciscain Bonaventura a contribué de manière significative à ce changement. Son école moderniste commence à fonctionner pleinement à l’Université de Paris à partir de l’année 1255. Il n’est pas étonnant que Bacon, en tant qu’aristotélicien classique, ait considéré ces sophistes comme des penseurs fous (*insaniunt contra veritatem*, ch. 3.4.2). Chacun de ces simulacres modernes est pris sur le mode *absolute*, c’est-à-dire séparé de la réalité de la première substance. Néanmoins, même la modernité doit reconnaître que l’idée de la maison en tête n’existe pas de la même manière que la construction physique en réalité. La substitution de la première substance à la construction de la pensée se fait de diverses manières ; cependant, il y a toujours une constitution d’être du troisième type, qui relie les deux mondes sous la forme moderne du diacosmos ontothéologique ou mathématique. La falsafa d’Alfarabi spéculatif, d’Ibn Adi, et surtout celle d’Avicenne, a clairement montré que toute construction de l’être du troisième type doit être réalisée dans le scénario ontothéologique, *conditio* *sine qua non* de la métaphysique moderne. Avicenne a introduit l’ontothéologie dans le scénario de l’émanation des formes de l’intellect cosmique actif comme *Dator formarum*, ce que la scolastique chrétienne rejetait. La version scolastique de cet être doublé, appelée l’*exemplar*, a influencé l’ontothéologie du modernisme occidental façonné par la philosophie d’Avicenne et d’Augustin jusqu’en 1230.[[245]](#footnote-245) Bonaventura fonda le royaume moderne des spécimens reflétés par Dieu. La constitution de l’être objectif par Duns Scot a suivi, et par la suite la constitution postmoderne de l’être dans l’ordre de l’ontothéologie mathématique (Leibniz). La mathématisation du monde a remplacé la mythologie dogmatique de la scolastique. Le commencement mythologique (*Beginn*) de *via Modernorum* domine l’étape suivante du modernisme et du postmodernisme. À l’époque actuelle du plein nihilisme, la métaphysique a même perdu l’attachement à son origine moderne donné par les alexandrins Latins (*nullus enim est sciens et perfectus apud eos nisi qui est Alexandreus* ; OBJ I, ch. 2.4.2). La structure ontothéologique a remplacé la causalité manquante de la première substance que la métaphysique d’Aristote et d’Averroès soutenait pleinement. À l’époque du nihilisme métaphysique et scientifico-technique, il ne reste que la production de l’intellect postmoderne qui s’est séparé du corps physique. Ce genre de paranoïa métaphysique a été accompli dans la modalité d’*Irre* décrite par Heidegger. Il faut énumérer les principales thèses de l’écriture *De homine* qui traitaient de la première vague de modernistes actifs à Paris dans les années 1240–45.

* L’intellect est immatériel dans sa composante réceptive et synthétisante. C’est la capacité de l’âme en tant que forme du corps hylémorphique, qui existe comme la personne unique.
* L’unité de la personne est basée sur la causalité dans le cadre d’un acte existentiel d’*anima intellectiva*. *Intellectus agens* en tant que faculté personnelle et active de l’âme dépend de son activité sur la composante réceptive d’*intellectus possibilis*.
* L’intellect est une *tabula rasa*, puisque la cognition humaine procède par les sens. L’intellect immatériel possible est potentiel de manière absolue, puisqu’il se sépare à la fois des sens matériels et de l’intellect cosmique actif. Par conséquent, il dépend essentiellement des appréhensions sensuelles qui se trouvent sur le plan d’actualisation.
* En raison de la transformation de causalité effective au niveau formel (c’est-à-dire de *species sensibilis* à *species intelligibilis*), le schéma cognitif est basé sur l’exposition du sens d’être fait par l′appréhension frontale de la réalité. L’imposition du sens commence par la première substance réelle. Cela garantit la connaissance scientifique du monde dans le concept aristotélicien de la vérité comme *adaequatio*.
* L’unité substantielle de l’intellect s′est faite comme *actus essendi* personel, au niveau de *tertium genus* d’Averroès. Un tel existant *intellectus possibilis*, *agens* et *speculativus*, il forme les capacités cognitives immatérielles de la personne qui exerce l’acte d’existence unique. Ces facultés mentales sont supplantées dans leur acte sur l’hypostase hylémorphique de la première substance donnée en tant que la personne existante (*subiectum*). Cette unité architecturale de l’intellect est transitoire et périssable, puisqu’elle est faite comme activité de l’âme unique et des facultés personnelles.
* La forme universelle d’*intellectus possibilis*, donnée comme une pure abstraction, crée l’unité spécifique de l’espèce humaine, qui est différente du monde animal et des intelligences cosmiques. Une telle spécificité fait le concept universel, dont le sens, grâce à l’abstraction, est séparé de l’acte existentiel de compréhension (*quartum genus*).
* Le concept spécifique d’humanité basé sur ce type d’intellect réceptif est impérissable tant que l’humanité existe en tant qu’abstraction. La véritable imposition de l’espèce humaine nécessite l’existence d’au moins un cas de pensée anti-moderniste provenant de la personne réelle comme source causale de cette unité humaniste qui se fait spécifique par l′imposition métaphysique (*species humana*).

L’unité hylémorphique de la personne fait la seule substance pour toutes les formes de l’intellect qui fait la faculté spécifique de l’âme. L’âme fait l′entéléchie du corps ; diverses opérations de telle ou telle sorte de l′intellect appartiennent aux facultés de l’âme. Dès le début de l’écriture *De homine*, Albert soulignait que les définitions de l’intellect humain peuvent être diverses. L’intellect peut être compris à la fois selon les facultés de l’âme et selon les différents types de *resolutio*. Elle est donnée soit par rapport à la chose réelle, soit à la définition essentielle dans le cadre de la double science de l’âme (*rationis et rei*). L’unité de la vraie cognition doit être établie pour tous sur le principe *ex inmediatis* par la causalité de la personne pensante s′impose de cette manière. Dans la preuve scientifique, la cognition universellement vraie suit le processus personnel de cognition de telle ou telle personne, afin de rester proportionnée à la réalité. La même chose, naturellement, s’applique également à la reconnaissance de l’intellect personnel dans le mode *tertium genus*. L’intellect, en tant qu’espèce abstraite, est au sens d’Averroès comme quartum genus. Il fait la faculté de l’espèce humaine de penser les universaux comme un royaume universel immatériel donné dans la pensée humaine. Malheureusement, la modernité a transformé *intellectus possibilis* en une substance averroïste séparée et mythologique.

Albert défendait sans équivoque la théorie du premier averroïsme lorsqu’il a donné des conférences à Paris (1240–48). Cette école était la seule à comprendre le concept chrétien intégral de la personne, car elle interprétait toute la chaîne de la causalité et de la cognition, à la fois matériellement et formellement. L’intellect conçu selon Aristote et présenté *ad mentem Averrois* à l’école sicilienne intègre tous les éléments clés de la théorie de la vérité en tant que *proportio*. La détermination de la cognition procède de la direction de la chose extérieure. Elle passe par la cognition matérielle et singulière de la chose dans les sens, pour atteindre la cognition immatérielle et universelle de la même chose dans l’intellect. Par rapport à l’évêque Alvernus, Albert a mieux intégré la procédure formelle des avicennistes dans le premier averroïsme. Cette interprétation a certainement apprécié son collègue dominicain Kilwardby de l’école de *Latinorum* qu’Albert a rejetée. Ces deux philosophes étaient aussi des évêques très importants au moment de la querelle sur les savants latins après l’an 1255. Un différend philosophique et théologique public entre les deux penseurs et les hauts dignitaires de l’Église aurait acquis un caractère de pouvoir, qui aurait finalement dû être résolu par le pape ou par le conseil local des évêques. C’était la raison pour laquelle l’évêque Albert, qui était à Cologne et non à Paris, ne figurait pas sur la liste noire des soi-disant averroïstes en l’an 1277. Il y aurait certainement appartenu, puisqu’il approuvait le même schéma de cognition que le célèbre commentateur Siger de Brabant. Tout au long de sa vie, Albert a défendu la doctrine du premier averroïsme, défendue à Paris par le philosophe, théologien et sage évêque Alvernus. Les successeurs d′Albert prirent d’autres chemins. Thomas d’Aquin a transformé Averroès en averroïste et, en même temps, il a rejeté le dualisme des modernistes comme un non-sens en utilisant le point de vue aristotélicien. Les sophistes latins ont tenté de réconcilier Avicenne et Averroès à la manière du néoplatonisme. Le résultat tragicomique de leurs efforts a changé l’histoire de l’Occident.

### 2.4.3 Albert et les modernistes

La controverse sur l′*intellectus possibilis* dans l′écrit *De homine* gardait un caractère philosophique, limité au cercle étroit des interprètes latins d’Aristote. Cependant, après la publication *De homine*, Albert confirmait la position critique du commentaire théologique d’Alvernus sur *De anima*. Il prend conscience des conséquences dévastatrices de l’attitude moderniste pour la théologie chrétienne. Les deux interprètes d’Averroès étaient des partisans de l’école sicilienne, puisqu’ils défendaient l’unité de la personne selon le CMDA. Le conflit avec des modernistes concerne la définition de l’homme comme une ou plusieurs substances. L’unité philosophique de la personne, la doctrine chrétienne de l’homme et la théologie de la rédemption étaient en jeu. L’évêque Alvernus défendait la même ligne contre les sophistes latins et italiens. L’introduction du commentaire sur *De anima* comprend une explication programmatique faite par un penseur réservé. Albert esquisse le programme de toute une vie de commentaires sur le Corpus aristotélicien et explique pourquoi il entreprend ce travail majeur.

« J’expliquerai d’abord la science d’Aristote selon mes connaissances, puis les opinions d’autres péripatéticiens et ensuite le point de vue de Platon, et enfin je donnerai mon propre avis. En jugeant ces questions, nous rejetons fondamentalement les thèses des savants latinistes (*omnino abhorremus Doctorum Latinorum verba*). Selon notre jugement, on ne peut pas y trouver un noyau solide. Elles n’offrent pas de vérité scientifique et ne recourent pas à des mots justes. » [[246]](#footnote-246)

La critique condamne, au nom de l’école du premier averroïsme, un groupe de contemporains d’Albert dont la conception de la vérité n’a aucun caractère scientifique (*scientiam veritatis nec ostendunt*). Leur verbalisme ne crée pas de prédication catégorique liée à la causalité des choses réelles (*nec verbis propriis attingunt*). Cette citation prouve que l’influence du second averroïsme s’est accrue après la mort de l’évêque Alvernus. À Oxford, cette orientation est établie de manière fiable depuis l’année 1240. Inspiré par porrétans et *Nominales*, le groupe appelé *Latini* reprit l’ouvrage *Fons vita* d’Avicebron. Ils ont utilisé son concept de *materia prima* (ch. 3.2) pour créer une substance moderne incluse dans la classification de l’*Arbor Pophyriana*. À la fin de division, il apparaît l’*individuum* moderne doté d’une matière spirituelle du troisième type. Une nouvelle substance hylémorphique du troisième type est née de la combinaison de l’individu en tant que forme et de la matière spirituelle. Ce terme abstrait suivit l’énonciation catégorielle des modernistes et entra dans la division du sens universel comme une sorte d’espèce. Le terminus de Rufus « *species obiecti exsistentis* » (ch. 3.3.4) est apparu vers 1245. Il désigne la substance objective hylémorphique. Au cours de la décennie suivante, un concept similaire de l’école de Grosseteste à Oxford lui a été associé (ch. 3.1.3). Les modernistes ont utilisé *materia prima* d’Avicebron pour élaborer une nouvelle version d’*intellectus possibilis*. La substance prend la forme de *materia prima* néoplatonicienne ou *materia spiritualis* en tant que genre le plus élevé de la matière au niveau de l’intellect. En raison du caractère passif de *materia prima*, ce simulacre donné comme substance atomique à la capacité d’une réceptivité illimitée. Il répond à l’exigence *De anima* d’assurer la réceptivité universelle de l’intellect. En prenant la pseudo-forme matérialisée, *intellectus possibilis* est devenu une quasi-substance qui a reçu une individualisation numérique selon la matière du troisième type. Par cette transformation, les modernistes ont sauvé *intellectus materialis* selon CMDA en tant que faculté entièrement réceptive et entièrement immatérielle. Ainsi, dans les cercles de la première modernité latine, le simulacre sophistique d’*intellectus materialis* d’Averroès a vu le jour. Il a reçu une forme particulière d’immatérialité qui n’a rien à voir avec l’intellect hylique originel d’Alexandre et d’Avicenne lié aux sens. Les modernistes ont définitivement perdu la possibilité de reconnaître le raisonnement original d’Averroès. C’est pourquoi ils en ont fait le bouc émissaire de leur propre incompétence (*Lévitique* 16:10) et l’ont chassé dans le désert de *damnatio memoriae* académique et ecclésiastique. Albert observe, dans les années 1254–57, l’importation de matières néoplatoniciennes par le biais de l’ouvrage *Fons vitae* d’Avicebron, qui a commencé à déterminer la notion moderne d’*intellectus possibilis*. Il n’est pas d’accord avec les interprétations porrétanes de la puissance hypostasiée, car cette voie n’est pas aristotélicienne. La partie la plus importante du commentaire d’Albert sur *De anima* rejette le concept d’intellect possible en tant que quasi-substance moderne. La confrontation porte sur l’affirmation d’Avicebron selon laquelle l’intellect possible est universel comme la matière (*intellectus possibilis est communis sicut materiae*). Albert rappelle aux docteurs latins que la philosophie d’Avicebron concernant l’intellect possible peut avoir une interprétation aristotélicienne, et non seulement néoplatonicienne.[[247]](#footnote-247) La matrice précédente a montré que le petit mot « *sicut* » joue un rôle clé dans la forme « *quasi* » pour déterminer la nature de l’intellect réceptif d’Alfarabi à Averroès. Cette affirmation contient le cœur du désaccord entre le premier et le second averroïsme.

« Avicebron voulait dire qu’en général la puissance de l’intellect possible est comme la matière (*potentia intellectus possibilis communis est sicut materiae*). Elle est donc séparée de la détermination des formes, que cet intellect ne contient que potentiellement et non effectivement. En effet, la possibilité de cet intellect est générale parce que le sens général (*universale*) est contenu en lui de cette manière. » [[248]](#footnote-248)

Le premier averroïsme affirme que la matérialité dans la définition de l’intellect ne signifie que la réceptivité universelle, car l’intellect est la faculté immatérielle de l’âme. Dans le premier averroïsme, l’intellect ne peut jamais être une substance. Il fait une faculté de l’âme, qui n’est pas une substance, mais une forme animatrice du corps. Le second averroïsme a simplement passé outre ce sens et, à l’aide de la matière du troisième type, a créé à partir de l’intellect une substance cartésienne moderne. La *materia prima* néoplatonicienne est devenue un genre indépendant en tant que forme conçue de manière univoque. Le nouveau *tertium ens* a été utilisé pour la construction d’*intellectus possibilis* averroïste qui a reçu des propriétés objectives liées à sa substantialité sophistique. L’intellect moderne est et n’est pas la première substance, puisqu’il n’existe que dans l’esprit des illuminés. Cette imposition mythologique l’empêche d’être la seconde substance exprimée par l′imposition métaphysique. En outre, *intellectus possibilis* est et n’est pas l’*individuum*, en raison de *materia prima* conçue de manière univoque. C’est une forme hyparchique et en même temps, il fait la substance divisible du troisième type comme une notion universelle dans l’Arbre de Porphyre. De plus, cet *intellectus possibilis* moderne est et n’est pas commun à tous les hommes. Sa potentialité individualisée est prise comme *ens commune*, par conception erronée de la matière du troisième genre. L’introduction de la matière spirituelle dans l’essence de l’intellect a modifié la doctrine aristotélicienne dans le sens du néoplatonisme. Les modernistes ont créé un autre être du troisième type sur le modèle de Simplicius et d’autres néoplatoniciens.

Albert, comme Alvernus et Bacon, ne pouvait pas participer à cette capitulation de la pensée critique, que l’école des modernistes accomplit d’abord à Oxford et ensuite à Paris. La définition de l’intellect sur le mode de l’hylémorphisme universel signifiait pour Albert la négation complète de l’aristotélisme. Cette solution moderne est un non-sens total ; elle abolit la pensée philosophique raisonnable et l’unité de personne. Albert décide donc de faire une interprétation intégrale de l’œuvre d’Aristote, afin que de telles absurdités ne se reproduisent pas dans les générations suivantes. Roger Bacon fait de même à la même époque en écrivant les ouvrages *Opus maius* et *Opus minus* (ch. 3.4.3). Ni l’un ni l’autre n’ont réussi à défendre l’aristotélisme authentique contre les sophismes Latins. L’époque actuelle l’a définitivement confirmé dans la modalité *de fine*, c’est-à-dire par le nihilisme métaphysique contemporain. L’époque actuelle a repris de la modernité la nature schizophrénique de l’homme divisé en quelques substances et la vision paranoïaque du monde habité par des substances du troisième type. Le premier averroïsme de l’école sicilienne rejetait fondamentalement cette vision destructrice du monde et de l’humanisme. Dans le premier averroïsme qui suit l’interprétation de CMDA, *intellectus possibilis* est personnel en tant que *tertium genus*. L’intellect universel entre dans le mode abstrait du *quartum genus*, pris du point de vue formel de l’immatérialité. L’intellect fait de la seconde substance (*subiectum*) comme un contenu universel au niveau de l’humanité en tant qu’espèce. L’intellect possible abstrait et pas du tout hypostasié produit au niveau de l’humanité une forme universelle de *species intelligibilis*, qui est commune à tous les hommes capables d’une forme philosophique d’abstraction. Le sujet réel de l’intellect est la composition hylémorphique de la personne, qui est l’unité réelle du corps et de l’âme. Les penseurs aristotéliciens de toutes les écoles interprétant la métaphysique *ad mentem Averrois*, ils savaient que l’étude de l’intellect humain est l’un des plus grands problèmes de la philosophie. La question de l’unité de l’intellect appartient au domaine des vrais connaisseurs, dont les savants latins de l’époque n’étaient pas capables. L’interprétation de l’objectivité doit trouver le début de la controverse sur la modernité dans le commentaire d’Albert sur le troisième livre *De anima* (vers 1255). Albert attire l’attention des sophistes modernes sur un passage clé de CMDA, en utilisant les mêmes mots qu’Averroès (*questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem* ; CMDA, p. 402.431). Le dominicain de Cologne défend la même position.

« Cette dispute est d’une difficulté majeure, et nous ne devons y inviter que ceux qui sont suffisamment instruits en philosophie. Les autres peuvent entendre les paroles présentées, mais ils n’ont pas le don d’en comprendre le sens. » [[249]](#footnote-249)

Les sophistes de l’époque d’Albert répètent comme des perroquets le texte de CMDA sur l’unité de l’intellect (*verba quidem audire possunt*), mais ne sont pas capables de comprendre le contenu réel de cette unité (*ad intellectum eorum non sunt idonei*). Les adeptes du second averroïsme comprenaient le livre CMDA à leur manière, c’est pourquoi ils attaquaient Averroès et ses connaisseurs latins en les qualifiant d’averroïstes. Le commentaire d’Albert sur *De anima*, en suivant Averroès de CMDA, explique toutes les erreurs des Arabes, des Grecs, des alexandrins et des modernistes, qui, ni hier ni aujourd’hui, ne sont capables de voir l’essence réelle de l’intellect lié à l’existence unique de la personne. À l’instar d’Averroès, Albert se donne pour tâche d’interpréter l’œuvre d’Aristote de telle sorte que ses principaux choix et concepts métaphysiques apparaissent clairement. Le penseur de Cologne rejette la forme fondamentale de la métaphysique naissante de *Modernorum* comme une erreur tragique de pensée.

L’herméneutique cherche le lieu où l’erreur de la pensée occidentale (*Irrtum*) est entrée dans l’espace de la pleine manifestation (*alètheia*). Le changement dans la conception de la vérité fit manifester d’un autre type d’existant. Il devient objectif et donc, du point de vue de l’aristotélisme, il est faux. Cet événement fondamental dans la pensée métaphysique de l’Occident latin (*Ereignis*) a établi l’époque de l’objectivité, car l’être de la substance (*ens*) a reçu une nouvelle signification. Le terme clé de la nouvelle gigantomachie concerne le statut de la première substance (*esse ratum*). La substance est établie comme certitude moderne dans l’intellect. Il suit l’exposition du sens établie par *illuminatio*n faite par-derrière. Ou bien il s’agit d’*esse ratum* donnée par la définition catégorielle de la substance aristotélicienne basée sur la preuve scientifique apodictique, qui suit l’exposition de l’être fait en face. Dans le cas de l’exposition du sens de l’être, Albert défend la perspective opposée au second averroïsme. L’ignorance moderne (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6) proposait la théorie de vérité comme simulacre de correspondance. De cette manière, une nouvelle forme métaphysique erronée est introduite. Elle éclipsa la première substance et transforma la métaphysique classique en forme nihiliste. La citation rejette le faux hylémorphisme de l’âme donné à l’école des savants latins et montre le tournant majeur dans la pensée du sujet occidental.

« La science, qui est dans l’âme, et les autres facultés intellectuelles aussi, n’a pas l’être réel et certain de la chose telle qu’elle est dans le monde (*non habent esse reale et ratum in natura*), mais qui est dans l’âme (*in anima tantum*). Un tel être de la chose est faible (*hoc est esse debile*) et par rapport à l’être réel, il détient une autre nature que l’existence réelle. Les déterminations de l’être sont correctement attribuées non aux choses réelles singulières, mais aux formes intelligibles. » [[250]](#footnote-250)

Albert considère la substance première comme un être définitivement donné parce qu’elle existe en dehors de l’esprit, dans la réalité extérieure (*esse reale et ratum in natura*). Le terme « être faible » (*esse debile*) appartient à un universel créé dans le processus d’abstraction, qui établit une connaissance générale et potentielle dans l’âme (*scientia quae est in anima*). Une telle chose mentale ne possède pas l’actualité et la stabilité ou la fermeté de l’existence réelle des choses en dehors de nous (*esse reale et ratum*), parce qu’elle se trouve dans l’âme (*in anima tantum*). L’herméneutique considère la ligne de démarcation entre « *esse ratum* » et « *esse debile* » comme la borne (*terminus*) entre le premier et le second averroïsme. Le mot « *debilis* » désigne soit l’existence dans l’intellect, soit dans le monde réel. Le Magister de Cologne a défendu contre Kilwardby le principe *immeditate* des *Seconds Analytiques* comme une détermination fondamentale de la science (ch. 2.4.1). Albert légua aux générations suivantes un dilemme fondamental qui a établi le carrefour de la pensée occidentale. Les modernistes ont donné à la première substance réelle le statut d’être faible (*esse debile*) et le statut « *ens ratum* » a été donné à l’être de substance produit par l’intellect. Le modernisme inversa le datif métaphysique et changea la direction d′où vient la donation de l’être. La donation aristotélicienne procédait sur le mode de l’actualité, alors de la réalité à l’intellect. La donation néoplatonicienne va dans le sens inverse. La parousie du sens de l’être est donnée dans la pensée des illuminés modernes. Leur intellect solaire mythique illumine la totalité de l’être et lui donne un sens paranoïaque fabriqué par le sujet. Modernité est dominée par son propre orgueil métaphysique, qui est à son tour manipulé par Furies modernes. La controverse sur *esse ratum* et *esse debile* détient pour l’herméneutique de l’objectivité un caractère clé de l’événement historial (*Ereignis*). Le tournant établit une figure tragicomique de la métaphysique dans l’Occident latin. Les averroïstes latins ont introduit une nouvelle histoire de la pensée appelée *via Modernorum*. La non-dissimulation originelle de l’être objectivement donné (*a/lètheia*) est entrée dans l’espace de la manifestation effective (*alètheia*) par le biais du nouveau fondement de la métaphysique. Le nouveau statut d′*esse ratum* abolit le sens originel de substance première hyparchique (*Seinsvergessenheit*). L’être aristotélicien se manifeste comme un être objectif. La non dissimulation originelle de l'être considéré objectivement sur le mode du commencement (*Anfang*) s'est transformée en une non dissimulation permanente de l'objectivité par l'établissement de l'intellect fort de la modernité (*Beginn*).

Le déplacement du datif métaphysique, qui oriente la prédication catégorique vers la substance hyparchique, était un choix conscient des penseurs de l’école du second averroïsme. Les chapitres suivants consacrés au second averroïsme montrent que Rufus, Kilwardby et Bonaventure ont transformé la primauté aristotélicienne de la première substance hyparchique en primauté métaphysique de l’essence. L’éclipse de la première substance a atteint la phase terminale marquée par les aberrations du modernisme et postmodernisme. Le second averroïsme a modifié les principes de la métaphysique codifiés par Boèce, qui, avec Aristote, défendait la primauté de la première substance. La prédication *per prius* en dehors de la substance réelle n’était pas du tout possible dans le premier averroïsme, car elle aurait annulé la connaissance scientifique de la réalité. La science serait devenue une entreprise métaphorique fondée uniquement sur l’homonymie, aujourd’hui finalisée dans le postmodernisme nihiliste de Derrida et Rorty. La dispute sur la « débilité » métaphysique de l’intellect acquiert une signification terminale dans le mode de la vérité en tant qu’*alètheia*. C’est par ce conflit que la modernité est entrée dans la fameuse *via Modernorum*. Son chemin philosophique commence dans l’histoire positiviste des effets avec le fait que la non-dissimulation originelle de l’être objectivement considéré dans le mode de commencement (*Anfang*) s’est transformée en une non-dissimulation permanente de l’objectivité en établissant l’intellect fort de la modernité (*Beginn*). La paranoïa de la modernité est entrée dans la phase terminale pour être le fait historique en changeant le sens d′*esse ratum*. Ayant rejeté la métaphysique classique de l’intellect faible face à la réalité forte, la modernité s’est engagée sur la voie de la folie de l’époque (*Irre*).

La polémique d’Albert avec les modernistes montre les circonstances quand la doctrine des modistes (*Modistae*) est née. Elle commença à se répandre dans la décennie suivante. Les premiers traités appelés *De modis significandi* de l’école du premier averroïsme contestaient la doctrine d′*Oxfordian Fallacy*. Les ouvrages sont apparus après 1255 (Martinus de Dacia, Boethius de Dacia). Le commentaire d’Albert sur *De anima* témoigne du tournant accompli de la modernité. Au cours de la décennie précédente, les modernistes avaient pris la position d′*Irre* totale. Thomas Aquin commente le statut de la substance première comme Albert, voire la citation du *Deuxième livre des Sentences* écrite autour de l’année 1257. L’existence réelle des choses en forme d′être solide est donné dans le monde extérieur (*esse ratum et firmum in natura*).[[251]](#footnote-251) La substance de la chose est donc distincte de sa reconnaissance séparée de l’essence de la chose en pensée (*res a reor reris*). Malheureusement, Thomas interprète le primat de l’*esse ratum* sur le mode de la métaphysique d’Avicenne présentée selon l’école de Tolède. Néanmoins, il conçoit la primauté de la substance première dans l’esprit du premier averroïsme, comme on le voit dans le premier ouvrage important *De ente et essentia* (OBJ III, ch. 4.5.1). Le dernier témoin d’*alètheia* scolastique donné par le tournant de la substance première vers l’essence est le premier métaphysicien postmoderne Francisco Suárez (†1617). Le jésuite espagnol a transmis à l’époque nihiliste actuelle un concept objectif d’*esse ratum* en tant qu’essence définie selon Avicenne (*quidditas*). La chose est exposée comme substance logique de Scotus et selon la métaphysique d’Avicenne (*res dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum*).[[252]](#footnote-252) Suárez comprend le sens de l’être sur le plan de *veritas* postmoderne. L’exposition de l’être vient par-derrière, de direction de l’essence objectivement conçue qui est identifiée avec l′être de la chose réelle (*qua ratione dicitur quidditas realis*). Le concept d’*esse ratum* de Suárez qui était le dernier scolastique et le premier postmoderniste, témoigne que la modernité a achevé le processus d’oubli métaphysique de l’être dans la première substance hyparchique. La scolastique antérieure des sophistes Latins est passée dans *veritas* postmoderne, qui est proclamée comme *metaphysica generalis*. L’être du troisième type est devenu un simulacre de réalité par le logos sophistique du premier *Modernorum* et il habite parmi nous depuis cette époque. Albert avec Aristote et Averroès défend la « réalité faible » contre les « sophistes forts ». Depuis Socrate et Gilbert de La Porrée, les sophistes prennent les petites choses pour en faire les choses grandes. Sous la houlette des Furies, l’individu non existant est devenu une substance première objective. Albert dit donc au début du commentaire sur le troisième livre *De anima* que le groupe de *Latinorum* a compris l’enseignement d’Aristote de manière totalement erronée.

« Ces gens, au-delà de tout doute, n’ont jamais correctement compris l’intention d’Aristote. Des deux présupposés, à savoir que l’intellect est immatériel et séparé, il s’ensuit nécessairement qu’il ne peut pas être une substance individuelle. Ce qu’ils disent est un pur non-sens (*ideo nihil est quod dicunt isti*). De plus, ils prétendent que l’âme est un être hylémorphique et individuel, ce qu’ils ne peuvent prouver par aucun argument, seulement en se référant à Boèce que chaque être lié au premier principe doit être déterminé par cet être. Ainsi, ils prennent l’âme comme composition de telle ou telle substance hylémorphique (*esse hoc et hoc*). De cette façon, nous ne pouvons pas déduire que l’âme en tant que chose unique est composée de la matière et de la forme. » [[253]](#footnote-253)

La citation d’Albert montre clairement que les modernistes conçoivent les principes premiers selon l’existence hypostasiée de Gilbert, alors comme substance individualisée (*in omni quod est circa primum, est hoc et hoc*). Les modernistes ont échangé la première substance réelle avec l’essence imaginaire dotée de matière du troisième type. Une telle connaissance fondée à tort donne à l’âme un caractère hylémorphique et en fait ainsi une substance unique (*animam… esse compositam et individuam*). La citation résume le dilemme averroïste construit sur deux prémisses. Ces prémisses, selon les *Latinorum*, se contrediraient prétendument (*ex duobus his concessis*). L’intellect, selon eux, ne peut pas être une faculté immatérielle et individuelle de l’âme donnée en mode *separabilis*, tel qu’il est résolu dans CMDA. Selon les modernistes, l’intellect humain est immatériel et séparé (*est immixtus, et separatus*) exclusivement en tant que substance individuelle. Le dilemme du deuxième averroïsme, attribué à tort au Commentateur, est un pur non-sens du point de vue philosophique (*nihil est quod dicunt isti*). Ce groupe de modernistes a pris *intellectus possibilis* d’Averroès comme substance immatérielle séparée, de caractère cosmique et, sur le mode de *copulatio* d’Avicenne, ils l’ont ajouté aux espèces hypostasiées de l’intellect substantiel donné dans le corps individuel. Cela a donné naissance à la conception de l’intellect dit « numériquement distinct » et « numériquement un ». Par cette copulation sophistiquée et contradictoire par rapport à l’argumentation de CMDA, les disputes philosophiques sont définies jusqu’à aujourd’hui. Le semi-averroïste Thomas d′Aquin a produit de cette manière une interprétation canonique de l’intellect averroïste. Albert fait allusion au dilemme de Rufus dans l’ouvrage *Contra Averroem* (1236), dans lequel ce sophisme avait été explicitement formulé pour la première fois (ch. 3.3.3). Rufus affirme que *intellectus possibilis* d’Averroès est immatériel et une substance universelle et qu’il ne fait pas une partie du corps singulier en réalité. Albert connaissait ce travail de Rufus depuis ses études à Paris, lorsqu’il a écrit la première partie du traité *De homine*. Au moment de la rédaction du commentaire sur *De Anima III*, Albert pouvait lire le premier et le deuxième livredes *Sentences* de Bonaventure, qui adoptent un point de vue similaire à celui de Rufus (ch. 4.1.2). La thèse de l’univocité et de la substantialité mal comprises d’*intellectus possibilis* une fois donnée, tous les adeptes de *Latinorum* après Rufus l’ont répétée. Les Latins se sont mis dans une contradiction insoluble, même par rapport à la définition de l’âme selon Avicenne. Ils ont pris l’âme comme forme du corps pour en faire une multiplicité des formes substantielles (*hoc et hoc esse materiam et formam*). L’intellect moderne a reçu le caractère d’une substance connue sous le nom « *res cogitans* » cartésienne. Les Latins ne comprenaient pas l’enseignement d’Aristote dans son sens fondamental (*nunquam bene intentionem Aristotelis intellexerunt*). Le véritable amoureux de la sagesse ne peut rien faire d’autre que de défendre la vérité contre les sophistes. Par une fausse référence à Boèce, le groupe de *Latinorum* introduisit dans la métaphysique une sorte du néoplatonisme basée sur la prédication univoque des premiers principes. Les Latins, déterminés par une pensée basée sur *Oxfordian Fallacy*, assument la certitude de l’essence (*esse proprium*) comme le premier principe de l’être tel qu’il est dans l’enseignement d’Avicenne (*certitudo qua est*). Le chapitre précédent a interprété l’origine de cette théorie de la vérité comme certitude. Albert considère ce dualisme absurde, emprunté à l’Avicebron faussement interprété, comme une voie large et commode vers le nihilisme métaphysique (*nihil est quod dicunt*). La solution d’Albert suit la tradition du premier averroïsme dans le cadre du concept d’*intellectus* possibilis d’Averroès. La critique d’Albert ne touche donc pas le semi-averroïsme d’Aquin. Il interprétait Avicenne dans le sens de la métaphysique de la substance *qua* substance d’Averroès. Nous avons déjà exposé les grandes lignes d’Albert dans les chapitres précédents, y compris des citations de l’important chapitre 11 du commentaire sur le troisième livre *De anima*. La distinction de *tertium* et *quartum genus* selon CMDA a clairement montré que la philosophie peut relier les deux revendications, mais pas du tout dans le paradigme de la modernité sophistique. La critique d’Albert des années 1255–57 confirme que le premier averroïsme rejetait en principe le concept d’existence hypostasiée. Ce concept a été propagé par porrétans modernes sur le mode d’hylémorphisme universel.

Les thèses d’Albert sont d’une importance fondamentale en ce qui concerne la première lutte de pouvoir entre les mendiants et la Faculté artistique dans la rue du Fouarre. La querelle a atteint son apogée en 1255. Le pape a résolu le différend en faveur des modernistes (OBJ III, ch. 4.1.2). Les enseignants de la Faculté des Arts ont défendu l’interprétation *De anima* selon l’évêque Alvernus. Albert comme le meilleur élève parisien d’Alvernus leur est venu en aide. Du point de vue de la métaphysique d’Aristote, interprétée *ad mentem Averrois* et selon l’école sicilienne, les nouveaux alexandrins ont commis une erreur fondamentale. Les chapitres suivants l′étudient en analysant *Oxfordian Fallacy*. Les sophistes modernes ont détruit la prédication catégorique faite *secundum quid*. Ils ont remplacé l’imposition par la prédication en mode *simpliciter*, selon le modèle univoque d′*ens inquantum ens* élaboré par Avicenne. Le premier averroïsme détermine l’unité métaphysique de l’être dans le cadre de la première substance. Il ne peut pas être d’accord avec une telle substitution sophistique du sens de l’être. L’univocité logique était courante dans les écoles *Logica Modernorum*, car ils ont mal compris des raisons qui guident l′abstraction. Du point de vue de *Logica Vetus* aristotélicienne, c’est le cas typique d’une erreur appelée « *fallacia secundum quid et simpliciter*». L’imposition de la signification métaphysique dans le mode *secundum quid* n’est pas une supposition logique faite *simpliciter*. De plus, les substances premières ne peuvent exister en tant que telles dans l'intellect humain. Ils n’existent même pas dans l’intellect divin absolument simple, sinon Dien ne serait pas l′Un *simpliciter*. Cela fait le retour au modèle des idées platoniciennes, ce qui aurait été la fin de l’aristotélisme. Les *Doctores Latinorum* confondent le sens intentionnel synthétisé par la faculté intellectuelle immatérielle de l’âme et donné dans le mode simpliciter (essence, espèces intelligibles, universaux, qualia, significations eidétiques, etc.) avec des entités réelles données *simpliciter* dans le monde. Les modernistes ont réprimé l’imposition du sens de la réalité sur le mode de l’oubli historique de la première substance. Ils résolvaient l’horreur métaphysique découlant du vide de la première substance (*horror vacui*) en produisant la légion des simulacres. Les modernistes absolutisaient la supposition selon la logique moderne des porrétans comme une imposition catégorique sophistique « *secundum quid* ». Guidés par Furies modernes et chaotiques, les modernistes ont fait une parodie tragicomique des mystères en créant une révélation objective de l’être. Dans le mode *épochê*, ils ont éteint le monde réel puis l’ont créé *ex nihilo* comme étant du troisième type. Le premier averroïsme expliquait en vain aux sophistes Latins que les premières substances existent *simpliciter* sur le mode de la causalité effective. En ce qui concerne les corps substantiellement donnés, la prédication est donnée comme deuxième substance. La preuve déductive de la science doit maintenir cette causalité réelle dans le membre médiateur des syllogismes, suivant le mode *ex inmediatis*. La modernité a transformé les essences universelles en premières substances, changeant ainsi la doctrine des *Seconds Analytiques*. Le commentaire d’Albert rejette fondamentalement la thèse fondamentale des modernistes sur l’intelligibilité individualisée des espèces qui fait d′*individuum* une substance du troisième type.

« Cette opinion présuppose que l’universel est donné dans l’âme comme un sujet substantiel, et c’est un non-sens absolu. » [[254]](#footnote-254)

Les notions universelles dans l’âme ne sont pas données comme *tertium ens*, parce que l’âme dans le corps est la forme de la personne. Selon Albert, le sens universel est synthétisé comme le sens immatériel de la chose réelle. L’hylémorphisme universel de la modernité fait des universaux dans l’âme en forme des hypostases en les comprenant comme première substance hyparchique. Cet être du troisième type est créé *ex nihilo* dans l’âme par le fait que les premiers modernistes ont individualisé l’âme à travers le concept générique de matière du troisième type. Cela a donné naissance au simulacre moderne de substance, qui est au début du chemin de l’Occident latin vers les modèles mathématiques de la réalité et les dérivés financiers. La pensée « forte » a vaincu la réalité « faible » et a ainsi établi l’époque de l’anthropocène.

Dans le processus de cognition fait par *intellectus speculativus*, Albert distingue plus clairement qu’Alvernus à la fois l’acte subjectif de la capacité intellectuelle de l’âme et le résultat de l’abstraction produisant l’essence universelle. La polémique contre les alexandrins modernes suit de près le commentaire de CMDA sur *De anima* 417b22–25.

« L’intellect est actualisé vers la plus haute perfection à partir des concepts universels et ceux-ci sont situés dans l’âme (*a rebus universalibus, et iste sunt in anima*). Aristote a dit que “ces concepts sont comme des choses dans l’âme” (*iste quasi sunt in anima*). Puis il a expliqué que ces intelligibilia sont sur le mode de la première complétion de la cognition dans l’âme, tout comme les sensibilia sont sur le mode de la première complétion de la cognition dans les sens. Ce sont des intentions sensuelles (*intentiones ymaginabiles*) qui actualisent les deux modes de cognition ; du point de vue de l’universalité, ceux-ci ne sont qu’en puissance et non en réalité. Par conséquent, Aristote a dit que les choses universelles n’existent qu’apparemment dans l’âme (*et iste quasi sunt in anima*), et il a refusé de dire qu’elles y sont réellement, puisque l’intentionnalité universelle est différente de l’intentionnalité sensuelle. Il a poursuivi en disant : *Et comme cela l′homme peut comprendre*, etc. » [[255]](#footnote-255)

C’est la partie clé du commentaire sur *De anima III*, dans lequel le statut de *quidditas* est résolu en fonction de l’exposition d’être de face. La cognition faite par *intellectus possibilis* suit la détermination de l’intellect passif par la chose hylémorphique. Ell active l’intellect immatériel à travers les sens. Selon les néoplatoniciens, *intellectus agens* séparé effectue la cognition. Il faut voir le modèle de *denudatio* d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.1.1). La citation montre que, selon l’interprétation correcte de CMDA, ce simulacre averroïste ne peut pas exister. L’interprétation du Commentateur ne permet aucun être néoplatonicien du troisième type. Dans l’esprit du premier averroïsme, Albert a rejeté toute substantialité d’*intellectus possibilis*. al-Ghazālī, Avicenne et l’école de Tolède définissent *intellectus possibilis* comme une substance et Thomas d’Aquin comme une forme quasi indépendante dans l’âme. L’herméneutique classait l’intellect hypostasié d’une manière ou d’une autre comme l’exposition de l’être par-derrière. La critique d’Albert des préoccupations modernistes a déjà mentionné le différend sur le sens de l’affirmation d’Avicebron selon laquelle l’intellect possible, comme la matière, est universel. La transformation d’*intellectus possibilis* en *intellectus materialis* des alexandrins modernes a entraîné des conséquences fatales qui n’ont pas tardé à se manifester. Entre les années 1240–50, toute une série de contradictions sont apparues, qui caractérisent les controverses ultérieures sur l’averroïsme. Énumérons maintenant des dilemmes majeurs qu’Albert et, après lui, Thomas d’Aquin attribuent au groupe de modernistes appelé *Averroistae* qui était dans la décennie suivante après 1250 à Paris et Oxford. Dans la version de ces savants Latins, la matière est devenue un genre qui opère en dehors de la composition hylémorphique. La matière fit une partie du système des transcendantalia moderne comme *tertium ens*. La différence entre l’être imaginaire et réel a disparu. Le monde des modernistes est devenu un grand simulacre sophistique, accompli par des manipulations virtuelles contemporaines de la réalité. *Intellectus possibilis* averroïste est devenu une substance du troisième type qui détruisit l’unité substantielle de la personne. Le dualisme cartésien est apparu entre l’âme substantielle et le corps, et puis entre la cognition sensuelle et intellectuelle. La modernité résout la relation de deux substances, le corps et la pensée dans le système de *colligatio* porrétane ou postmoderne. Ils ne résolvent en aucun cas l’acte de penser et de connaître, qui est donné par la double intentionnalité des sens et de l’intellect. Le deuxième averroïsme s’exprime au moyen de « *Mind—Body Problem* » postmoderne qui produit des simulacres virtuels. Une telle « *colligatio* » ou « *copulatio* » de deux substances ne permet pas une relation adéquate entre les sens et l’intellect au niveau de la causalité effective et formelle. Basée sur l’intellect illuminé et sur la vision husserlienne des essences, l’intentionnalité moderne produit dans la pensée créatrice des modernistes une sorte d’espèce porrétane univoque ou d’eidos postmodernes, dans laquelle la réalité de la première substance se confond avec sa cognition. Les sophistes modernes ont aboli la vérité comme *proportio* d’Averroès à l’égard de la causalité des choses extérieures et de l’intellect. La théorie aristotélicienne de la vérité comme correspondance a disparu ; la conception moderne de la vérité comme assimilation de tous les êtres accessibles du troisième type est apparue à la place. Ces espèces de porrétanes sont localisées dans la mémoire augustinienne du troisième type (*locus specierum*) et elles sont maintenant stockées et manipulées dans des bases de données en nuage (*cloud databases*). Le concept moderne d’*intellectus agens* hypostasié considère la cognition principalement dans la pensée et dans les bases de données, au lieu de l’accepter d’abord passivement de la réalité externe par l’intentionnalité. Toutes ces erreurs prises ensemble ont produit une paranoïa de l’intellect moderne. Il considère directement la substance non existante du troisième type, qui avait été introduite pour la première fois dans le postmodernisme cartésien par Arnauld (OBJ I, ch. 2.4.4). *Intellectus possibilis* moderne est devenu une quasi-substance sur la base de la matière univoque conçue du troisième type. Il n’y a aucun diaphanum, car les modernistes ont mal compris l’intentionnalité ; ils ont fait une définition erronée des espèces comme des hypostases porrétanes. Les choses réelles se sont transformées en un simulacre divisé en plusieurs substances séparées. Le simulacre de la personne est relié au corps en un sujet schizophrène sur le mode de la copulation moderne ou postmoderne des substances mythologiques. Le sujet occidental moderne, créé sur le mode de *colligatio*, constitue le plus grand capital de la modernité, car il a subjugué le monde par sa puissance. Finalement, il a tué Dieu moderne, qu’Avicenne avait créé. Les dommages collatéraux, malheureusement, ne peuvent être évités. Le nouveau démiurge schizophrène produit un ensemble de quasi-substances, en suivant le chemin fatal et nécessaire de la modernité sur le mode nihiliste d’*Irre*. Les sophistes latins ont fondé le nouveau cycle de perplexité dans la philosophie moderne, qui a approfondi l’erreur d’époque de la métaphysique déterminée par le sens néoplatonicien de l’être selon les premiers *Modernorum*. La sophistique moderne après avoir vaincu le premier averroïsme a détruit la doctrine de l’âme, l’identité de la personne, la conception de la vérité comme correspondance de l’intellect incarné et de la connaissance des choses singulières. L’homme est devenu un cadavre spécifique, qui, en fait, a été achevé par les mouvements totalitaires et les guerres du XXe siècle, ainsi que par l’économisme vulgaire des néolibéraux oligarchiques au début du XXIe siècle.

La vision du monde nihiliste contemporaine est anticipée dans la critique de l’averroïsme dans le commentaire d’Albert sur la troisième partie *De anima*. Les œuvres philosophiques d’Albert écrites après l’an 1250 étudient les espèces modernes comme un simulacre sophistique de la réalité. Il ne peut pas être lié à la chose réelle comme « Socrate qui est en train de courir ». Nous reconnaissons les choses extérieures par leurs représentations dans la pensée et non par le concept hypostasié. Selon Albert, les Latins ne peuvent pas résoudre le problème de la référence, car ils n’ont aucun rapport avec la chose extérieure médiatisée par les sens et formalisée par l’intellect. En abolissant le datif métaphysique, ils ont perdu la vérité en tant que double correspondance d’Averroès qui fit *similitudo* sensuelle et *proportio* intellectuelle. Albert explique aux averroïstes confus la doctrine des péripatéticiens présentée dans l’ouvrage CMDA. L’espèce reconnue étant universelle, elle ne peut être individualisée dans l’intellect. Les formes cognitives sont créées dans l’esprit en tant qu’intelligibilia. Ils n’existent que dans l’acte de l’intellect qui est intentionnellement dirigé vers des espèces sensibles ou intelligibles. Les espèces sont synthétisées dans le processus d’abstraction sensuelle ou intellectuelle. La reconnaissance passe en mode accidentel, par rapport à la chose réelle, existante *simpliciter*. De même, la chose singulière réelle ne porte l’universalité en elle-même que potentiellement. Pour être reconnue, elle a besoin de l’acte de l’intellect, car elle existe en et pour elle-même dans l’actualité donnée *simpliciter*. La conclusion de la polémique définit clairement les deux problèmes fondamentaux de la modernité : l’intellect séparé des sens et l’impossibilité d’une véritable cognition. Selon Albert, Averroès traitait correctement les deux questions dans CMDA vis-à-vis des modernistes de l’époque (*istae duae ultimae objectiones sunt Averrois in commento libri de Anima*; *Liber III De anima* ; éd. Borgnet 5, 349a). Présenté à la manière de l’école sicilienne, Albert a établi un schéma complet de la connaissance générale des choses réelles. Les latinistes modernes et postmodernes ne l’ont pas résolu jusqu’à aujourd’hui. L’effet causal de la chose extérieure sur les sens corporels constitue la base de la compréhension, car il actualise l’intellect comme *tabula rasa*. La cognition est actualisée de manière causale dans les sens et dans l’intellect ; ils font deux facultés réceptives complémentaires de l’âme. Elles sont données comme matérielles, d’une part, et comme non matérielles, d’autre part. La réception passive suit dans le premier averroïsme la cognition sensuelle, qui apporte l’actualité du monde réel à l′intellect. Dans la pensée, seules les formes potentielles et universelles existent et elles ne peuvent pas être dans l’actualité. Le concept moderne de la matière comme étant du troisième type est un non-sens absolu selon Albert, car *tertium ens* n’existe pas en réalité. Il n’y a aucun moyen, comment cela pourrait être fait. Si les formes intelligibles étaient vraiment individualisées, les modernistes auraient en tête un âne individuel ou une pierre. Si cette forme était donnée comme substance intellectuelle universelle à la manière de l’intellect des sphères stellaires, l’espèce hypostasiée d’âme serait reconnue à travers l’intellect actif séparé des sphères stellaires. Ils n’auraient pas besoin de l’existence réelle des choses dans la réalité pour une connaissance intelligible. Les averroïstes latins ont introduit la matière du troisième type dans l’intellect pour éviter cette critique. Ainsi, ils ont changé l’erreur métaphysique de modernité en sa forme nihiliste et sont entrés dans les parages de *via Modernorum*. Les savants Latins ont dégradé *intellectus possibilis* immatériel en un *intellectus materialis* pseudo-matériel. Ils suivirent le modèle d’Alexandre, de Thémistius néoplatonicien et des penseurs espagnols de la falsafa comme Avempace (†1138). Les modernistes n’ont pas créé le nouveau diacosmos dans un conte de fées philosophique comme le dialogue *Timée* et l’interprétation de Jamblique. Ils ont donné la nouvelle réalité directement dans l’âme et dans la pensée du sujet occidental. Selon des aristotéliciens comme Albert, les Latins affirmaient un non-sens absolu. La pierre objectivement réelle est prédite de manière univoque moyennant l’hylémorphisme universel. La pensée moderne s’est séparée de la réalité de telle manière qu’elle ne reconnaît une vraie pierre qu’en elle-même. La forme objective est accessible dans l’esprit à travers la copie divine éternelle, qui assure le scénario ontothéologique de la cognition. La forme objective de chaque être est considérée à travers l′*exemplar* divin et éternel. Pour ce faire, il est nécessaire de diviser l’homme en plusieurs substances séparées. Enfin, les modernistes ne peuvent objectivement distinguer la personne vivante d’un cadavre.

À l’ère du nihilisme métaphysique, nous admirons le triomphe de la vérité postmoderne comme *certitudo* et *rectitudo*. À l’époque d’Albert, la première utilisation de la théorie de la vérité moderne a eu lieu lors de l’assimilation des *tertium ens*. Ce non-sens mythologique a été déclaré une vision du monde vraie et scientifiquement correcte. Cependant, au début de *via Modernorum*, les maîtres de l’Université de Paris ont reconnu le Commentateur comme le philosophe le plus respecté. À la suite du livre *Seconds Analytiques*, ils ne pouvaient accepter la destruction de la science critique aristotélicienne. Le premier averroïsme, défendu par les penseurs aristotéliciens, rejetait les sophismes de *Modernorum*, car ils créaient un simulacre d’intellect objectif à la manière de *tertium ens*. La citation suivante montre la pensée d’Albert qui suit *tertium* et *quartum genus* de CMDA.

« De même, la cognition scientifique est donnée à partir des choses générales qui découlent (*fiunt*) de cognitions et d’expériences sensuelles préservées individuellement (*ex multis memoriis et experientiis*), qui sont les mêmes chez tous les hommes. Cela, nous l’avons déjà dit plus haut, que ces cognitions personnelles et uniques envisagées par l’intellect spéculatif sont en unité avec ce qu’est l’intellect spéculatif abstrait et général (*speculativi intellectus sunt unus in eo quod speculativi intellectus sunt*). Ces cognitions sont uniques selon la cognition des personnes. Sur ce point, nous sommes d’accord avec le point de vue d’Averroès, car l’intellect général sur le mode de l’abstraction est distinct de notre acte personnel de cognition. » [[256]](#footnote-256)

Liée à la réalité, la cognition en fait une *adaequatio* ou *proportio* dans l’intellect. Il fait la reconstruction de la réalité pour créer la similitude immatérielle du concept avec la chose extérieure. Cette capacité de l’âme humaine réelle existante produit une cognition universelle et immatérielle, qui reflète adéquatement le monde des premières substances. La citation montre que l’abstraction de l’intellect en tant qu’espèce sur le mode de *quartum genus* ne peut pas produire de connaissance de la personne, car le concept universel n’a aucune possibilité réelle de le faire. La cognition immatérielle dépend entièrement de la personne existante. Par conséquent, nous devons distinguer de manière générique quatre formes différentes de cognition : 1) l’existence de la chose qui est en dehors de nous-mêmes ; 2) sa réception sensuelle ; 3) son abstraction intelligible ; 4) la vue abstraite finale de tous ces actes existentiels et causalement donnés de la personne. L’« intellect » des modernistes est en fait le quatrième genre d’intellect. C’est une cognition universelle dans le métadiscours qui concerne le fonctionnement de l’intellect du point de vue de la nature humaine. Par conséquent, le concept fonctionne comme *quartum genus* parce qu’il fait abstraction de l’acte existentiel de compréhension immatérielle de l’homme dans le mode *tertium genus*. Averroès, Albert, et après lui Siger et Dante ont mis à jour la conception d’al-Ghazālī de la nature humaine (*fiṭra*), qui ne se lie pas à l′*intellectus adeptus* comme dans le scénario d’Avicenne, mais à l′*intellectus possibilis* en tant que *quartum genus*, comme c’est le cas dans CMDA. Sur le plan formel, l’argument contre les avicennistes rejoint l’interprétation *De anima* proposée par l’évêque parisien Alvernus (ch. 2.3.1). La critique d’Albert, cependant, est beaucoup plus élaborée, car elle inclut l’intentionnalité d’Avicenne dans le schéma d’Averroès. En distinguant l’intellect en tant que *tertium* et *quartum genus* selon CMDA, Albert a créé le premier modèle complet d’activité mentale causale et réelle qui est fondée sur l’imposition catégorielle dans le mode *per prius*. Albert argumente scientifiquement selon *Second Analytiques*. Il rejette explicitement le scénario du modernisme prôné par l’école avicenniste parisienne de Bonaventure, des représentants modernes de l’école de Grosseteste tels que Rufus et la branche Oxford des modernistes rassemblés autour de Kilwardby. Albert était fondamentalement en désaccord avec ces écoles d’avicennisme moderne. Les modernistes d’Oxford ont édité le testament spirituel de Grosseteste sous le titre *Summa philosophiae* (ch. 3.1.3), de la même manière que les franciscains parisiens ont publié *Summa Halensis* à Paris. La publication de ces deux traités situe les ateliers originaux de la modernité à Paris et Oxford. Selon les averroïstes inspirés par l’interprétation tolétane d’Averroès, la cognition crée un intellect actif séparé pour tous les hommes. Dans l’âme existe l’intellect possible matériellement donné sous la forme d’être du troisième type. L’exposition de l’intellect réceptif provient de l’hypostase séparée substantielle connue sous le nom d’*intellectus agens*. L’interprétation averroïste de la CMDA laisse *intellectus possibilis* numériquement un et séparé travailler sur *intellectus materialis* humain. L’intellect matériel individualisé se connecte à cet intellect possible séparé dans le mode de *copulatio*.

L’interprétation d’Albert du troisième livre *De anima* a pris l’interprétation authentique de CMDA selon l’école sicilienne. Les modernistes annihilent la conception de la vérité comme correspondance et l’unité de la personne. L’éclipse de la première substance du modernisme est confirmée dans la citation suivante, qui distingue l’exposition d’être par-derrière selon l’école de Tolède ou de face selon l’école sicilienne. Les modernistes dans la lignée d’al-Ghazālīs et d’Avicenne offraient une synthèse de la cognition correctement dans la forme, mais ils la définissaient dans la métaphysique néoplatonicienne de l’intellect solaire. La citation voit clairement la trajectoire modifiée de la compréhension (*Vor-blickbahn*) dirigée vers le sens de l’être. La modernité préfère l’intellect matériel hypostasié qui est composé de *materia spiritualis*. Le modèle de conversion de l’intellect possible en direction de l’intellect actif contient tous les inconvénients de l’exposition du sens d’être faite par-derrière. Selon Albert, ce concept est absurde, car l’homme cesserait de penser en tant que personne.

« L’intellect accepte les formes reconnues par le fait que l’intellect actif purifie les formes et les ajoute à l’intellect possible (*agens, denudat eas et conjungit eas intellectui possibilis*). Puisque toute forme intellectuelle est assumée à partir de l’intellect actif, il est nécessaire que l’intellect possible soit toujours tourné vers l’intellect actif. » [[257]](#footnote-257)

La cognition moderne prend *intellectus agens* par l’exposition par-derrière. Il forme *intellectus possibilis* comme matière spirituelle et il y imprime des formes dénudées. Comme ça, il y a un entrepôt d’espèces de porrétans dans l’âme humaine, qui font le simulacre du monde réel. La *memoria* augustinienne fonctionne comme un entrepôt des espèces du troisième type. L’intellect actif séparé attire alors ces espèces de la troisième espèce dans la connaissance moderne par l’acte de l’anamnèse platonicienne. La modernité postule l’actualité de l’espèce comme substance première, qui agit sur la faculté réceptive de l’âme à travers l’entrepôt de ces « substances—essences » dans le type particulier de mémoire. Albert, en protégeant le double acte d’intentionnalité selon la CMDA, rejette fondamentalement le concept de *memoria* comme *locus specierum*. Cela était le cas dans l’averroïsme de Bonaventure et Pecham, sous la forme d’espèces du troisième type (*sunt in anima sicut actus in potentia, hoc esse non potest*).[[258]](#footnote-258) Cet être pseudo-réel du troisième type (*hoc esse*) n’entre pas dans la mémoire aristotélicienne, car il ne peut pas exister. Par conséquent, la conception moderniste de la cognition basée sur le modèle d’assimilation de la vérité est erronée en principe. Dans le mode du nihilisme métaphysique contemporain, il n’y a pas d’*intellectus agens* cosmique en nous, mais son substitut global sous la forme d’intelligence artificielle. Il pousse l’être du troisième type comme sceau dans le dialogue *Théétète* (OBJ I, ch. 2.4.2) dans la matière spirituelle, faite maintenant par les bases de données en nuage. Albert objecte à juste titre que ce schéma de cognition selon l’école de Tolède est platonicien et pas du tout aristotélicien. Selon Albert, les modernistes ont accumulé toutes les erreurs du néoplatonisme. Ils ont pris d’Avicenne l’exposition de l’être faite par-derrière de manière substantivée (*conversio possibilis ad intellectum agentem*). Faite de cette manière, la certitude avicenniste concerne l’essence prise en miroir spéculatif de formes univoques qui sont passées de l’intellect séparé à la cognition humaine (*exsistere1*). Ces formes issues de l’intellect séparé entrent dans l’intellect acquis pour créer la vision eidétique correspondante. La cognition apparaît comme une forme porrétane faite à travers le processus de dénudation (*productio*) ; or, elle apparaît par division dans le cadre de la prédication amphibolique quand la division générique d′*Arbor Porphyriana* conduit à l’unité individuelle finale (*resolutio*). L’intellect des illuminés modernes ou *cogito* cartésien rectifie sur le mode de la vérité comme *rectitudo* d’Anselme et *certitudo* d’Avicenne. L’intellect moderne reconnaît l’apparition de formes hypostatiques réfléchies dans les choses réelles (*exsistere2*). Par ce double mouvement d’unité de l’exemplaire objectif à la forme essentielle et de la forme essentielle à la chose réelle, la modernité a trouvé la détermination ultime d’être dans le nouveau type de fondement métaphysique (OBJ I, ch. 1.2). Le même type de *tertium ens* dérive des premières substances hylémorphiques. Les averroïstes l’ont placé dans la mémoire augustinienne, qui est devenue un entrepôt d’espèces immatérielles (*locus specierum* ; OBJ III, ch. 4.3.1). La mémoire préservant les espèces du troisième type est devenue un nouveau lieu d’où commence la cognition d’*intellectus agens* auto-réfléchissant. Depuis l’avicennisme postmoderne John Locke, cette mémoire auto-réflexive est devenue un site d’identité individuelle (et non personnelle). Les modernistes ont imposé l’activité d’*intellectus agens* séparé sur l’acte de volonté et sur la cognition individuelle à travers le système des hypostases porrétanes de toutes sortes. Le prix payé pour cette confusion philosophique comprend toutes les erreurs de *Latinorum* condamnées depuis 1240 par les partisans du premier averroïsme. Dans leur pensée est née la première tradition humaniste de l’Occident, dans laquelle l’homme n’était pas défini comme un cadavre spécifique, mais comme une personne agissante et existante. La schizophrénie du sujet moderne a provoqué l’extinction de cette tradition de l’humanisme à l’époque de l’oubli de l’être, avec l’école du premier averroïsme. La paranoïa de l’intellect hypostasié moderne a détruit l’humanisme originel de la personne basé sur l’appréhension correcte d’*intellectus possibilis*. La tragicomédie concernait l’exorcisme académique des erreurs modernistes observées dans le miroir de leur propre averroïsme défectueux. En fait, les penseurs modernes ont condamné leurs propres erreurs en avril 1277. La condamnation a été menée par Furies toutes-puissantes, dans le style freudien de l’inversion à l’opposé (*Verkehrung ins Gegenteil*).

Albert, dans la partie suivante du commentaire sur le troisième livre *De anima*, est d’accord avec le processus d’abstraction des néoplatoniciens arabes (Avempace, Abubacher) provenant des fantasmes conformément à l’écriture d’Aristote *De anima*. Mais, des analyses précédentes de la cognition chez Avicenne ont montré que l’abstraction aristotélicienne des sens n’a qu’un caractère propédeutique dans l’avicennisme (OBJ I, ch. 2.3.1). Averroès, d’autre part, définit le caractère pleinement formel de l’intelligibilité des espèces en le reliant à la cognition sensorielle, lorsqu’un sens immatériel et universel est créé, en raison de l’action causale de la chose réelle sur les sens. Le chapitre 11 du commentaire d’Albert sur *De anima* confirme que cette interprétation diffère de l’interprétation néoplatonicienne d’Averroès selon l’école de Tolède. Les tolétans utilisaient *intellectus agens* séparé comme cause de la cognition humaine, dans le mode d’exposition par-derrière (*nos autem dissentimus paucis ab Averroe*, ibid, p. 385b). Albert sait qu’Averroès a rejeté la métaphysique d’Avicenne en principe et sans équivoque pour de bonnes raisons. Mais si nous prenons comme base de la métaphysique aristotélicienne la doctrine du Commentateur de la première science sur la substance en tant que substance, alors nous pouvons intégrer son projet de la première science avec la métaphysique d’Avicenne, qui est dans le monde de la pure abstraction de l’*ens inquantum ens*. Encore une fois, la procédure scientifique *De homine* s’applique (*prius comparatum ad rem*, ch. 2.4.1). Nous devons d’abord établir la causalité réelle et ensuite l′énoncer universellement. Selon Albert, la métaphysique de la première substance permet l’intégration critique d’Avicenne, mais seulement dans la deuxième étape. L’approche contraire des tolétans et des modernistes représente une erreur fondamentale de pensée. Le but originelle de la première science disparaît, qui selon la thèse canonique de la métaphysique est l’investigation de la première substance hyparchique. De plus, la métaphysique d’Avicenne est absolument erronée dans la définition de la personne et de la cognition, ce qui met en danger la doctrine chrétienne de la rédemption. Albert est en désaccord avec l’interprétation d’Averroès selon l’école de Tolède et Thomas d’Aquin pour ces raisons de principe, car il suit la ligne de l’évêque Alvernus vis-à-vis des *sequaces Aristotelis* néoplatoniciennes (ch. 2.3.1). À la suite de CMDA, Alvernus sépare l’intellect cosmique actif de la faculté humaine synthétique donnée dans l’âme en tant que *tertium genus*. L’évêque de Paris a rejeté l’interprétation d’Aristote selon les soi-disant « Arabes » et a explicitement inclus Avicenne dans le groupe des défenseurs d’*intellectus agens* séparé agissant de l’extérieur de l’âme humaine. Albert, dans la lignée d’Alvernus, est en désaccord de principe avec le point de vue des Arabes (Avempace, Abubacher) en ce que l’abstraction est réalisé à partir d’*intellectus agens* séparé et que *intellectus possibilis* est réduit à la partie sensuelle et donc vulnérable de l’âme, c’est-à-dire à l’intellect hylique d’Alexandre. La base du premier averroïsme de l’école sicilienne est le rejet de toutes les formes d’intellect séparé dans l’âme humaine. Le second averroïsme prend des formes intelligibles effectives en tant qu’espèce hypostatique et il les considère de manière identique dans les choses et dans l’intellect. On dit que l’essence donnée dans l’intellect actif agit sur l’intellect humain dans le cadre de la causalité effective, puisqu’elle est principalement donnée dans *intellectus agens* cosmique et actualisé comme la première substance immatérielle. Dans le premier averroïsme, aucune telle forme n’est donnée directement dans l’intellect. Il n’y a que des contenus sensuellement reconnus, synthétisés, et intentionnés et intelligibles, qui se manifestent sous la forme d’espèces intelligibles. Cette espèce doit d’abord être perçue par les sens et synthétisée sous la forme de *species sensibilis* à partir de la première substance réelle donnée séparément dans la réalité. L’espèce assure la forme d’abstraction au niveau de la capacité active et spéculative de l’âme, ce qui crée le concept résultant et le reflet de ce concept. Le premier averroïsme résumait le processus de cognition par rapport à la première substance par l’intentionnalité conçue causalement par le diaphanum (OBJ I, ch. 2.4.4). La cognition commence par les sens donnés dans les organes physiques, car ceux-ci sont réceptifs directement sur le plan de la causalité efficiente. La correspondance de la cognition et de la chose est prédite par *medium* dans le syllogisme démonstratif. Après la causalité formelle, nous énonçons l’effet causal réel des substances premières externes. La synthèse immatérielle des formes reconnues en un concept est mise en œuvre par la capacité finale de l’âme. Cette capacité est appelée *intellectus speculativus*. Il est donné au dernier niveau de réflexion intellectuelle sur le mode du *quartum genus*. À ce dernier niveau, l’intellect est capable de refléter le concept créé dans l’acte individuel d’*intellectus agens* comme une unité catégorique et véritable de signification universelle dans le cadre de l’espèce humaine. Voyons la division de l’âme d’Albert en trois actes individuels de cognition (*transmutans, transmutatum, transmutatio*, ch. 2.4.2). Dans le mode de correspondance, la vraie cognition établit une référence univoque à la réalité de la première substance, qui est donnée par la cognition catégorielle de la seconde substance. Le modernisme inspiré par Avicenne a remplacé des effets des choses extérieures par l’aide de l’exposition de l’intellect par-derrière. Ils ont confondu les effets des choses avec les formes autonomes. Ces formes ont été trouvées plus tard en mathématiques. Ces êtres du troisième type existent également de manière univoque dans les choses réelles. Voyons les *exemplars* de Bonaventure, que les aristotéliciens comme Bacon, Albert et Thomas d’Aquin avaient rejeté comme un non-sens métaphysique. L’intellect actif regarde ces exemples directement dans le processus de *denudatio* et les remet à l’intellect réceptif. Cet *intellectus possibilis* est une substance cosmique immatérielle pour les averroïstes. La copulation entre les deux sortes d′intellect se fait par une connexion cognitive d’*intellectus adeptus* et d’*intellectus agens*. Alfarabi a créé ce modèle (OBJ I, ch. 2.1.2). L’intellect réceptif accepte les espèces hypostasiées de l′*intellectus agens* séparé. Cette réceptivité faite au-delà va rejoindre le sujet moderne sur le mode de *copulatio* avicenniste. Ces espèces sont conservées sous forme augustinienne de mémoire du troisième type. L’intellect solaire néoplatonicien est *Dator formarum* d’Avicenne. Il copule de manière mythologique avec l’intellect possible et génère ensuite la cognition finale en tant qu’*intellectus in effectu*. À ce niveau, la cognition moderne faite sur le plan de la personne, elle est déjà un acte libre. L’herméneutique a montré comment le pouvoir créateur des Muses intellectuellement puissantes, à travers cette *Irrtum*, a créé le sujet moderne. Depuis Descartes, l’âme et le corps s’accouplent l’un avec l’autre sur le plan de *certitudo* et de *rectitudo* tout à fait académiques. Ces deux substances du troisième type, elles essaient de donner naissance à un sujet postmoderne non existant, depuis toujours et en vain. Bien sûr, ils le font sous la direction experte des déesses de la Vengeance académique.

Les modernistes comparent les espèces données par l’abstraction aristotélicienne avec les espèces conservées dans la mémoire augustinienne comme *locus specierum*. En comparant deux espèces du troisième type, la vérité surgit comme une certitude spéculative. Le prochain niveau de vérité arrive comme une *rectitudo* d’Anselme. Les modernistes comparent ces espèces placées dans la mémoire augustinienne avec des exemples éternels de ces espèces en Dieu moderne, en mathématiques, dans des modèles théoriques de toutes sortes, ou dans des intelligences angéliques ou cosmiques. Dans le deuxième averroïsme, le schéma spéculatif de la réalité est fait à rebours, car aucune première substance réelle ne garantit la cognition. Après la mort de Dieu moderne, cette illusion de vérité en mathématiques associée au monde cartésien postmoderne et à l’économie nihiliste contemporaine. La définition du « capital » postmoderne indique clairement qu’il ne se trouve que dans la tête (*caput*) des illuminés. Leur pensée éclairée par les Furies néolibérales fait le capital de base de cette époque intéressante. La connaissance fantastique double la réalité de manière paranoïaque. La partie suivante du commentaire d’Albert défend CMDA en exposant les erreurs qui caractérisent la cognition moderne. Albert rejette le modèle averroïste de la vérité unique basé sur le système des simulacres et des substances du troisième type. La citation range l’*abstractio* aristotélicienne et la *denudatio* néoplatoniciennes en deux niveaux distincts de cognition. Selon Albert, ils ne peuvent jamais se rencontrer directement, seulement de manière médiatisée.

« La connaissance établie par les fantasmes est de deux sortes (*duplex scientia ex phantasmate*). Dans le premier sens, il vient directement des fantasmes, car la forme à comprendre (*ipsa forma intellecta*) garde son être directement dans la chose individuelle (*forma habens esse in particulari*). Dans le second cas, la forme cognitive n’est pas donnée comme la chose unique hylémorphique (*forma intellecta non est secundum esse in particulari*) ; cependant, l’effet de ces phénomènes séparés se manifeste à travers les sens. Alors l’effet d’une telle forme intellectuelle hypostatique fait la cause directe qui affecte l’intellect humain. De cette façon, nous reconnaissons les formes cosmiques séparées. » [[259]](#footnote-259)

La première reconnaissance suit le chemin classique à travers l’abstraction des fantasmes, qui reçoivent l’être originel de la forme singulière donnée dans les choses (*forma habens esse in particulari*). L’expression « *habens esse* » ne signifie pas l’identité de la forme dans l’intellect et dans la réalité au sens d’*habitus* hypostasié des porrétans. La forme intellectuelle est toujours universelle et elle est donnée uniquement dans la pensée. La cognition procède dans l’ordre de l’abstraction de la chose aux sens corporels. La matière existe dans la réalité et l’esprit ne peut y accéder directement, car le datif métaphysique s’applique. La substance externe fait la cause de la cognition par l’exposition du sens faite de face. Cela fait de la théorie de la vérité comme correspondance entre la chose et la pensée. La spéculation moderne observe la forme cognitive comme *tertium ens* dans les choses réelles. Le deuxième cas de cognition concerne les intelligences immatérielles hypostatiques et les formes qui existent au-delà des substances hylémorphiques (*intellecta non est secundum esse in particulari*). Il n’y a pas d’illumination directe qui rend ces formes directement accessibles à l’intellect humain. La pensée humaine n’a la sensibilité réceptive que par *intellectus possibilis* et ne peut partager les facultés actives provenant d′*intellectus agens* séparé. L’extase mystique et *illuminatio*n ont accès aux formes intellectuelles (*sic cognoscimus separata*), mais seulement au moyen de la manière aristotélicienne de réception qui traverse les sens et l’intellect réceptif (*in sensibili manifestantur opera ejus*). Le modernisme, dirigé par les puissances chtoniennes des ténèbres, a transformé *illuminatio*n mystique en un processus normal de connaissance. L’intellect séparé actif des modernistes projette des formes cognitives directement dans l’esprit humain, car *intellectus agens* hypostasié est la véritable cause de la cognition moderne. L’intellect actif séparé des modernistes projette les formes reconnues directement dans l’intellect humain, car *intellectus agens* hypostasié est la cause active de la cognition moderne.

La gnoséologie est bâtie sur *certitudo* et *rectitudo* du sujet moderne. Le fondement de connaissance n’a pas besoin du monde réel pour créer la science. Il faut assimiler la panoplie de *tertium ens* pour créer la *verisimilitudo* du monde. L’esprit illuminé traite les formes provenant d’*intellectus agens* séparé. Il rend la substance autonome telle que les *res cogitans* cartésienne. La métaphysique classique définissait ce genre de production démiurgique de sens comme une prédication appelée « *in artificialibus* ». Les modernistes ont échangé la reconnaissance du monde avec sa création imaginaire dans le diacosmos, comme Jamblique et Simplicius l’ont fait pour la première fois (OBJ I, ch. 1.3.1). Selon le premier averroïsme de l’école sicilienne, cette prédication définit exclusivement la production artisanale. L’acte de cognition est pleinement réceptif et il ne fait qu’un accident du monde réel. Il ne peut pas rendre la réalité *ex nihilo* à l’esprit, puisque l’être humain n’est pas le Créateur divin du cosmos. La même erreur tragicomique, donnée par une application incorrecte de la prédication « *in artificialibus* », Bacon attribuée aux modernistes d’Oxford (ch. 3.2). Les Latins paranoïaques se sont mis à la place de l’intellect cosmique. Ils ont pris la causalité de l’essence pour l’effet de la forme univoque qui opère dans la preuve démonstrative (*per opera sicut per effectum venitur in causam per intellectum*). Leur intellect démiurgique prit directement la chose réelle en la regardant par entremise des espèces porrétanes du troisième type. Ensuite, ils énoncent la vérité dans le mode *in artificialibus*. Cela est possible dans l’abstraction mathématique et logique, mais en aucun cas pour la cognition métaphysique du monde réel. Albert rejette le concept de l’intellect séparé. Il opère dans le mode de production artisanale pour former la matière réceptive du troisième type donnée dans *intellectus materialis*. Inspiré par l’interprétation de l’école de Tolède, l’avicenniste Thomas d’Aquin conféra à Averroès une théorie d’*intellectus possibilis* qui opère sur le mode *in artificialibus* (OBJ III, ch. 4.5.1). Suivant le raisonnement de CMDA proposé par l’évêque Alvernus, Albert rejetait toute intervention de l’intellect cosmique séparé dans la cognition humaine naturelle. L’argumentation précédente de l’écriture *De homine* le confirmait pleinement. Par conséquent, nous ne pouvons jamais reconnaître les formes intelligibles cosmiques et les intelligences angéliques telles qu’elles existent en elles-mêmes et par elles-mêmes, puisque la cognition humaine est actualisée par l’imagination sensuelle. La cognition moderne n’est pas scientifique, mais « spéculative » selon le mot « *speculum* ». La pensée moderne fait le reflet d’elle-même, puisque le *tertium ens* en réalité reflète le *tertium ens* dans la pensée, et vice versa. La mémoire augustinienne du troisième type sert d’entrepôt d’espèces porrétanes, que la pensée utilise à volonté. L’un reflète l’autre, sur le mode de l’exactitude et de certitude donnée nécessairement. Selon Albert, cela a donné naissance à la cognition sophistique des formes séparées, qui utilisent la causalité de l’intellect séparé et non des substances premières hyparchiques. Seules les intelligences cosmiques peuvent faire ce genre de connaissance, puisqu’elles possèdent l’intellect en tant que substance hyparchique immatérielle. Dieu peut aussi connaître le monde en le pensant de manière créative, mais nous ne le pouvons pas. Notre cognition basée sur l’abstraction sensuelle n’est que potentielle et seulement dans la pensée. La citation suivante prouve l’émergence de la modernité philosophique et en même temps elle dénonce cette théorie comme une défaillance fondamentale de l’esprit. Albert refusa de prendre *via Modernorum*.

« Et c’est le chemin que prennent presque tous les Latins contemporains (*via quam fere sequuntur omnes moderni Latini*). Mais ils diffèrent fondamentalement des péripatéticiens. Si la cognition n’était qu’une propriété de l’âme seule, alors la science ne serait pas une connaissance donnée dans l’intellect et serait valable toujours et partout. Les péripatéticiens affirment unanimement que le sens universel dans son actualité n’est que dans l’âme, et que la forme subsistante hyparchique n’existe que dans les intelligences cosmiques séparées. C’est l’argument d’Avicenne sur lequel tout le monde est d’accord. » [[260]](#footnote-260)

Albert considère que la cognition donnée en dehors de la relation causale de la première substance est insuffisante pour établir la science, puisqu’elle repose exclusivement sur le sujet (*si enim scientia sit qualitas in anima*). Une telle cognition se terminerait au niveau de l’abstraction mathématique (ch. 1.5). Les modernistes ne suivent même pas Avicenne, qu’ils considèrent comme leur autorité la plus importante (*haec est objectio Avicennae, in quam omnes concordaverunt*). Les postmodernistes continuent sur cette voie encore aujourd’hui, car ils ne comprennent plus la doctrine de l’aristotélisme classique. La modernité absolutise la caverne platonicienne de la pensée cartésienne séparée de la réalité (*id quod est intellectu*), car elle dépréciait la cognition sensuelle. Albert rappelle aux collègues modernes qu’Avicenne considère également la métaphysique au niveau de l’*ens inquantum ens* et non comme des notions abstraitement conçues, qui sont liées de manière univoque aux essences nominales. Les mathématiques, séparées de l’effet causal de la première substance par l’abstraction, ne peuvent établir une unité métaphysique de l’être, qui se rapporte à l’universalité basée sur la causalité réelle. La causalité formelle des logiciens ne produit des connaissances que dans la modalité de « *discrete videamus* » (ch. 1.4). Thomas d’Aquin commence sa carrière académique par l’écrit *De ente et esse*ntia (OBJ III, ch. 4.5.1) et il prend la même attitude critique contre l’avicennisme moderne. La conclusion du commentaire considère la théorie de la substance double ou même triple dans l’âme comme la plus grande absurdité de toutes les erreurs (*quod tanto est absurdius caeteris quæ dicta sunt*, ibid, p. 418b). L’enseignement sur la pluralité des substances dans l’homme va à l’encontre de l’enseignement de tous les péripatéticiens et contre la métaphysique d’Avicenne également. Albert affirme que cette schizophrénie de l’intellect chez les docteurs Latins correspond à leur vision paranoïaque du monde. La citation suivante rejette la vision eidétique des illuminés modernes comme un non-sens absolu.

« L’intellect humain est hypostasié par la lumière de l’intellect actif, et cette lumière culmine dans le fait qu’elle s’élève progressivement jusqu’à la connexion avec l’intellect cosmique séparé. En conséquence, l’intellect spéculatif devient une disposition qui permet la connexion entre l’intellect humain et l’intellect séparé (*intellectus speculativus quasi dispositio media conjunctivus istius*). C’est pratiquement la même chose que lorsqu’ils affirmaient que l’intellect actif n’avait initialement qu’une faible lumière cognitive (*lumen debile*), avec laquelle il reconnaît les formes divisées au niveau de l’intellect spéculatif. Ensuite, il reçoit *illuminatio*n plus vigoureuse (*lumen forte*), grâce à laquelle il reconnaît les intelligences et les formes séparées. Ainsi, la connaissance des essences séparées de la matière et la connaissance des existences cosmiques séparées se rejoignent. » [[261]](#footnote-261)

L’intellect spéculatif des gnostiques modernes et des illuminés n’a plus besoin d’une réalité matérielle pour reconnaître le monde. L’intellect moderne n’est pas de ce monde, tout comme le sujet moderne n’est pas né dans ce monde. Dans la recherche de la pleine vérité, l’intellect moderne fait une sorte de correspondance sophistiquée. Il rejoint l’intellect actif séparé, car la causalité de celui qui sépare l’intellect fait le membre médiateur (*dispositio media*) dans le syllogisme déductif de l’intellect spéculatif moderne (*fit intellectus speculativus quasi dispositio media conjunctivus istius*). L’intellect de *Modernorum* réalise cette connexion mystique ou gnostique supérieure. Les illuminés utilisent d’abord la faible lumière de l’intellect spéculatif (*quod agens habet primo lumen debile*) pour examiner les essences qui existent de manière porrétane. Les modernistes extraient ces êtres du troisième type des substances matériellement données (*intelligences quidditates quas a materia separatas habet*). Après cela, la forte intelligence des modernistes est capable de comprendre pleinement le monde des substances immatérielles cosmiques existantes (*postea acquirit lumen forte, per quod intelligit separata*). Dans le cas de Grosseteste, on retrouve cette procédure dans la double définition de la science (*scientia, intellectus*) et dans le cas de Bonaventure dans la double perspicacité des essences pures (*resolutio semiplena et plena*). La méthode de *illuminatio*n faible et forte est adoptée par réduction phénoménologique sur le mode d’*épochê* de Descartes ou de Husserl. Après la séparation des contenus eidétiques du monde, la transcendance de noemata apparaît dans la pleine immanence de la conscience séparée. Les illuminés postmodernes, enfermés dans la grotte de la conscience immanente, observent le monde par lumière de l’intellect solaire, qui expose directement le contenu eidétique. Platon connaissait encore la dialectique originelle de la vision et de la connaissance ; par conséquent, il a envoyé le philosophe hors de la grotte (OBJ I, ch. 1). Le philosophe moderne, dirigé par Furies, n’a plus besoin de quitter la grotte mythologique. Il a mis en place sa propre forme de mystères académiques laïques illuminés par son propre intellect solaire. La critique de Marx de l’idéologie de l’idéalisme allemand a précisément observé que le concept était devenu réalité et que les idéalistes idéologiquement aveugles ne l’avaient même pas remarqué (OBJ III, ch. 4.1.4). Selon Albert, la paranoïa de l’intellect moderne dérive de l’enseignement d’Avicenne et d’Avicebron. Les modernes prennent *quidditas* de la chose et de l’essentialité dans l’acte de cognition comme des substances univoques données. De plus, ils les identifient à des formes séparées de cognition qui existent au niveau des intelligences cosmiques séparées (*quidditates separatorum*). De cette manière mythologique, l’intellect actif des illuminés est connecté au monde séparé des formes et des intelligences. La vision moderne a été remplacée par les mathématiques de Leibniz et la manière cartésienne ou husserlienne pour observer les contenus eidétiques dans la conscience pure. Les modernistes, sur la base d’un avicennisme révisé, ont créé une nouvelle série d’êtres du troisième type, qui sont basés sur l’abstraction mathématique, ainsi que sur des concepts logiques hérités des écoles éteintes de *Logica Modernorum*. L’intellect autonome de *Modernorum* suit le chemin du démiurge platonicien connu du dialogue *Timée*. L’intellect moderne est devenu pleinement créatif. Il a sa propre existence hypostasiée et, en plus de cela, il a reçu la matière du troisième type. L’intellect éclairé des Latins n’a besoin de la réalité matérielle et de la cognition sensuelle que comme un accident. La production artisanale d’idées signifie que le sujet produit l’objet de la cognition, car il leur impose un sens subjectivement donné. Albert montre la première *Lichtung* du fétichisme moderne qui a transformé le monde à la forme postmoderne de l’idéologie capitaliste analysée par Karl Marx (OBJ III, ch. 4.1.4). L’intellect réceptif était connecté à la première substance et à sa causalité factuelle appréhendée par les sens. Il a cessé d’être lié au syllogisme déductif des *Seconds Analytiques*. Par conséquent, l’interprétation des *Seconds Analytiques* est devenue la pierre angulaire de la controverse entre le premier et le deuxième averroïsme depuis l’an 1230. À cette époque, la traduction latine des commentaires d’Averroès faite par Michael Scotus a également été publiée. Les chapitres suivants consacrés à l’émergence d’*Oxfordian Fallacy* étudient le conflit des interprétations des *Seconds Analytiques*.

L’ouvrage *Libellus de unitate intellectus contra Averroistas* (écrit vers 1256, terminé en 1263) résume toutes les objections fondamentales d’Albert au deuxième averroïsme et décrit les erreurs fondamentales de cette école dans un aperçu exégétique. Les arguments de l’écriture polémique contre les averroïstes répètent dans une large mesure les arguments des traités précédents sur l’âme et l’intellect. Le style d’écriture confirme qu’Albert considérait la querelle avec des sophistes comme close sur le plan philosophique. L’écriture n’ajoute pas de nouveaux arguments à ceux que nous connaissons du commentaire précédent sur *De anima*. Les thèses traitent de l’unité et de l’individualisation de l’intellect. L’avicenniste Johannes Pecham a rejeté les trente réponses finales d’Albert et a formulé leurs critiques selon le deuxième averroïsme (OBJ III, ch. 4.3.1). Albert postule *intellectus possibilis* comme une puissance immatérielle de l’âme humaine, qui peut tout accepter et comme puissance est individualisée par *intellectus agens* personnel. C’est la position du CMDA, qui présuppose l’individuation d’*anima intellectiva* immatérielle dans le corps. Albert ne veut pas abandonner complètement la position ontothéologique d’Avicenne, car il l’a intégrée dans la « méta-physique » du Commentateur dans le mode *per posterius* mentionné ci-dessus. Important est l’article 25, qui résume la définition de l’intellect en référence à la causalité de la cause première.[[262]](#footnote-262) La phrase clé de la citation montre la connexion directe de l’intellect actif personnel à la cause première (*ad intellectum agentem secundum quem dependet ad causam primam*). Albert adhère à la détermination ontothéologique de l’intellect humain qui vient directement de Dieu, dans le cadre de connexion avec *Causa prima* créatrice. L’évêque Alvernus avait un point de vue théologique similaire (ch. 2.3.3). Albert consentit donc à une nature hypostasiée d’intellect actif dans le mode semi-averroïste, dans lequel l’intellect humain est exposé directement aux effets de la cause première. L’intellect humain est une puissance indirectement hypostatisée donnée dans l’âme, qui a été créée directement par Dieu (*potentia ... ad intellectum agentem secundum quem dependet ad causam primam*). C’était aussi le point de vue de Grosseteste et Bacon, qui considéraient *anima intellectiva* humaine comme une forme primaire créée directement par Dieu (ch. 3.2). La création directe et la préservation de l’intellect humain par l’Intellect divin gardent son immatérialité et son unité permanentes. L’intentionnalité sous la forme de la puissance donnée dans la direction de Dieu comme cause première est nécessaire à Albert pour contourner une construction de l’intellect en tant que substance indépendante. Thomas d’Aquin va encore plus loin et individualise *intellectus materialis* par l’acte de l’âme individualisée dans le corps. L’âme se comporte comme une forme hypostasiée. Cette structure ontothéologique de l’intellect, en partie donnée selon Avicenne, assure l’immortalité de l’âme. Ces vestiges de l’avicennisme sont présents à des degrés divers chez Albert, Bacon et Grosseteste, et Thomas d’Aquin les reprend également dans son écriture *De unitate intellectus*. Siger a rejeté ce semi-averroïsme d’Albert et d’Aquin dans son analyse exacte de la CMDA. Il distingue clairement la position génériquement différente de la philosophie et de la théologie concernant l’immortalité de l’âme. Siger rejetait la définition d’Albert et d’Aquin de l’intellect comme hypostase partielle (*intellectus quo intelligit*) et il soumit une autre possibilité de l’acte de l’intellect dans le mode existentiel « *homo ipse intelligit* ». Cependant, ces disputes ont eu lieu au sein du premier averroïsme, qui adhère à l’unité substantielle de la personne et résout le statut immatériel d’*anima intellectiva* selon la primauté de théologie ou de philosophie. Suivant le modèle d’Alvernus, le traité d’Albert sur l’unité de l’intellect défend l’acte de penser de la personne. Il sépare Averroès comme *philosophus nobilissimus* (ch. 2.3) des philosophes arabes. Albert, comme Alvernus, souligne le danger de l’enseignement moderniste pour la théologie chrétienne, en raison du faux statut de l’intellect conçu comme une forme hypostatique. Cette forme de l’intellect a été reprise des penseurs arabes selon le scénario néoplatonicien de *Liber de causis*.

« Ils affirment constamment que les intelligences ou l’intellect donnent les formes, parce que l’intellect est la première source des formes. (…) Ils utilisent l’argument suivant pour cela : parce que la causalité est donnée aux formes dans leur existence formelle supérieure, elles agissent comme causes au niveau de l’existence des formes inférieures. On suppose que l’être de forme, dans la mesure où il est formé, ne peut être autre que l’individu ; les causes formelles inférieures reçoivent la causalité des formes d’ordre supérieur (*reducuntur causae in suas causas passivas*). » [[263]](#footnote-263)

Le deuxième averroïsme proposait *intellectus agens* hypostasié qui fondait causalement la connaissance à travers l’être objectif fait par les formes cognitives dans l’âme (*causa earum* *in esse minus formali*). Puisque la forme a un caractère univoque, son effet causal est également univoque.[[264]](#footnote-264) Grâce à son existence réelle, la forme supérieure permet aux formes inférieures d’imposer une causalité hylémorphique (*reducuntur causae in suas causas passivas*). Cette « *reductio* » de la forme immatérielle active à son occurrence contingente dans la matière passive a fondamentalement changé la métaphysique moderne. Albert fait probablement allusion à la notion d’existence objective (*exsistere*) de Rufus. Celle-ci est donnée au niveau de la forme causalement agissante selon le scénario néoplatonicien donné comme une *resolutio* moderne des formes supérieures vers les formes inférieures (ch. 3.3.2). Les savants latins réduisent l’existence de la première substance à une construction mentale. Par l’acte d’« exsistence » porrétane, ils insèrent des formes éternelles dans le processus de cognition. L’essence permanente façonne la réalité matérielle contingente pour créer un *individuum* « exsistant » comme une entité du troisième type. La citation définit une nouvelle forme d’objectivité dans le terme « *esse formale* ». Son origine sera analysée dans l’enseignement de Rufus (*species obiecti exsistentis*, ch. 3.3.4). Rappelons que le premier averroïsme fonctionne avec le processus d’abstraction qui fait des formes abstraites d’exister uniquement dans la pensée. Par conséquent, aristotéliciens ne peuvent pas accepter le conte de fées philosophique sur la descente mythologique des formes hypostasiées dans le monde et dans la pensée des illuminés modernes. Dans le premier averroïsme, l’*individuum* ne peut exister en tant que *tertium ens* moderne. La pensée moderne observe un diacosmos objectif dans la vérité comme *rectitudo* et *certitudo*. Après sept siècles passés sur la voie du modernisme et du postmodernisme, cette erreur métaphysique semble tout à fait normale. Le schéma de cognition élaboré par les modernistes « fous » (Bacon) ou « ridicules » (Albert) est basé sur le schéma des émanations venant d’*intellectus* *agens* cosmique d’Avicenne. Cette dérivation moderne des formes détermine l’approche démiurgique de la réalité selon l’énonciation *in artificialibus*. Selon Albert, une telle cognition néoplatonicienne faite en vertu d’une causalité formelle effective ne concerne qu’un seul et très spécifique mode de cognition fourni par la création artisanale (*hoc enim videmus intelligendo et in operando per artem*; ibid, p. 439b). De même, l’interprétation de la métaphysique selon le premier averroïsme de Bacon fait une différence fondamentale entre la prédication liée à la projection démiurgique et l’effet causal des substances dans la réalité.[[265]](#footnote-265) Dans la prédication mathématique, la matière abstraite n’est donnée que comme une notion universelle (*materia tantum*). En procédant par le mode *ex nihilo*, la création d’un sens dans la pensée ne peut pas établir un sens hyparchique, car celui-ci est donné uniquement par l’imposition à partir de la première substance. Intention de l’artisan (*universale quod est in artificialibus*) établit une prédication universelle, mais pas une définition univoque de causalité selon *Seconds Analytiques* (*non retinet… ratio causalitatis*). La cause comme une pensée artisanale ne fait pas la causalité de la première substance agissant dans la réalité. Dans la pensée de l’artisan, la forme de production n’a qu’un statut secondaire par rapport à la réalité déjà donnée (*forma enim artificialis non est nova natura vel essentia*). Le producteur établit la correspondance sur la base de la connaissance universelle de la création, des idées créatrices et de la connaissance habituelle de la cause et de l’effet (*rationem et proprietatem predicationis*). En conséquence, la causalité de la forme pure donnée par la matière dans le mode d’abstraction garde un statut différent de la causalité, qui est donnée dans la métaphysique des premières substances. Il ne s’agit plus de prédication accidentelle et potentielle dans le cadre de l’intellect théorique, mais de création dans le cadre de l’intellect pratique, qui a un effet singulier et causal dans la réalité. La causalité formelle dans le processus de cognition de l’aristotélisme authentique ne s’applique que dans une mesure très limitée à la matière qui est créée dans le processus de création artisanale ou artistique (*in artificialibus*), ou à son abstraction en mathématiques. L’art n’exige pas la première substance comme cause effective de production. L’artisan porte en lui son idée de production et la pousse dans la matière. Pour cette raison fondamentale, ce type de cognition active fait référence à une autre composante de l’intellect qui se connecte à la volonté humaine qui fonctionne comme cause (*intellectus practicus*; OBJ III, ch. 6.1). Il est clair que le caractère de cet intellect pratique sera fondamentalement différent dans la première et la deuxième école d’Aristote. De même, le logicien ou mathématicien travaille dans le monde des abstractions. Dans ce monde d’universaux, ils font ce qui est logiquement vrai, et ils ne se soucient pas de ce qui est métaphysiquement réel. Bacon argumente contre l’hylémorphisme universel : la matière donnée en mathématiques et en géométrie n’est que le sujet de l’énoncé formel (*hoc materia artificialis de artificialibus predicatur*).[[266]](#footnote-266) Albert et Bacon considèrent le concept démiurgique de matière du troisième type comme une pensée erronée. Les modernistes ne savent pas ce qu’ils font vraiment quand ils réfléchissent. Le démiurge moderne dégrade la réalité de la première substance dans le processus de dénudation pour en faire un matériau d’abstraction mathématique. C’est devenu une forme efficace, voyons la notion « *scibile* » de Rufus. Après l’an 1250, Bonaventure introduisit la prédication *in artificialibu*s dans la structure ontothéologique de la nouvelle métaphysique basée sur le deuxième averroïsme et l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques*. En conséquence, la position hyparchique de la première substance se transforme en connaissance de « substance—espèce ». De telles espèces « exsistent » dans le diacosmos moderne ou sont extraites de la mémoire augustinienne du troisième type. Thomas d’Aquin a attaqué la causalité formelle univoque des Latins avec des arguments similaires à ceux d’Albert dans son ouvrage *Summa contra Gentiles*.[[267]](#footnote-267) La formation artisanale de matière n’a aucun caractère créatif par rapport à la réalité (*impossibilité est quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum*). L’artisan travaille la matière réelle, et le logicien travaille la matière abstraite dans la pensée. Par conséquent, les deux formes de matière sont fondamentalement séparées l’une de l’autre, et il n’y a aucun être du troisième type entre elles. L’intellect humain est à l’origine fait comme *tabula rasa* ; c’est pourquoi il ne peut pas créer des formes hypostasiées, et encore moins, d’apporter une réalité substantielle crée *ex nihilo*. Thomas d’Aquin rejette la résolution moderne décrite ci-dessus des formes hylémorphiques universelles provenant d’*intellectus agens* séparé. Il est numériquement l’un pour tous les hommes et, de plus, séparé de l’âme individuelle. Albert l’a souligné une décennie plus tôt que l’intellect actif des Latins fonctionne à travers la métaphore du soleil, qui irradie l’âme de l’extérieur et lui fait reconnaître (*hoc idem est quod irradians super animam facit in eam intellectum* ; *De unitate intellectus* II, p. 440a). Un tel intellect hypostasié détermine la cognition humaine d’en haut, puisque le sens de l’être vient au-delà de la première substance, c’est-à-dire par exposition du sens fait par-derrière (*reductio causarum*). En ce qui concerne l’identité des averroïstes présumés, le quatrième argument est très important. Albert a refusé la définition de l’intellect basée sur une interprétation sophistique des *Seconds Analytiques*. L’intellect moderne se détermine comme une quasi-substance par rapport à l’intellect matériel qui contient la matière spirituellement donnée. Le groupe des illuminés modernes a créé le monde en pensant comme le démiurge platonicien *Timée*, en utilisant l’énonciation *in artificialibus*. Ils ont projeté ce monde abstrait dans la réalité pour établir la vision objective du monde. Ils ont procédé à l’assimilation des deux modes de cognition dans le concept moderne de vérité, donné pour la première fois dans le terme « *coaequatio* » (ch. 3.3.2) de Rufus. Le premier averroïsme prend une telle théorie de la vérité et de la cognition strictement inacceptable. En tenant compte de la réalité, l’exposition de face exclut la possibilité que l’intellect dans l’acte de cognition accepte une causalité effective provenant de la chose reconnue. Dans le mode *per prius*, l’intellect aristotélicien est simplement une puissance réceptive donnée comme *intellectus possibilis*. Cette réceptivité universelle garantit une conception de la vérité comme correspondance. L’intellect est *tabula rasa* par rapport à la réalité, et par conséquent, l’âme est potentiellement tout ce qui est reconnaissable. Les averroïstes sont tombés dans l’illusion de la création universelle et l’hypothèse que leur intellect démiurgique peut créer tout ce qui est possible. Par conséquent, ils ont ajouté une causalité effective à l’intellect pour créer une nouvelle relation à la réalité. Au début de la modernité, il était clair pour certains philosophes critiques que l’homme n’est pas le Créateur divin. Comparé à Dieu et aux intelligences cosmiques, l’être humain a un intellect complètement différent. Albert attire l’attention des modernistes sur le fait qu’ils n’ont pas la bonne définition de l’intellect. Il doit être « *inmixtus* » selon *De anima* et CMDA.

« Si quelque chose ne définit pas ou ne détermine pas quelque chose d’autre par lui-même, il reste universel et est le même partout. L’intellect séparé ne définit pas et ne détermine pas par lui-même l’être matériel (*aliquid*) ; par conséquent, il reste universel partout. Après tout, si l’intellect déterminait quelque chose par lui-même, alors ce serait sa propre matière. Mais un tel intellect matériel n’existe pas du tout. C’est pourquoi l’intellect ne peut pas déterminer un être extérieur hors de lui-même. (…) Averroès a interprété ces arguments d’une excellente manière, mais en d’autres termes. » [[268]](#footnote-268)

La théorie avicenniste procède d’une forme univoque et de la primauté de l’intellect actif séparé, qui agit comme cause efficiente au niveau de la réalité hylémorphique. Contrairement à la création moderniste de l’être *ex nihilo*, Albert souligne que l’intellect humain ne peut pas créer un être reconnu par lui-même dans l’acte de cognition. L’intellect ne possède pas sa propre matière, car *intellectus materialis* du Commentateur est une faculté potentielle de connaissance. La création moderne d’un objet interne en tant que simulacre a remplacé la connaissance classique de la réalité. La cognition moderne découle du fait que l’intellect actif apparaît comme « *forma formarum* » d’Avicenne, dotée d’une efficacité causale pour établir l’ordre descendant des formes. Pour créer une substance du troisième type, cet intellect comme *Dator formarum* garde à sa disposition un autre être du troisième type, à savoir *materia spiritualis*. Ce genre d’intellect averroïste est en contradiction flagrante avec l’enseignement d’Averroès, qui n’était pas un averroïste. Une fois de plus, la définition d’Alvernus de ce groupe comme *sophistae Latini* entre en scène. L’interprétation correcte d’Averroès doit être maintenue contre eux (ch. 2.3.1). Le septième argument refuse la doctrine du deuxième averroïsme concernant l’émergence de l’individu moderne basée sur *materia spiritualis* à l’aide de la division dans l’Arbre du Porphyre. Par conséquent, l’intellect des averroïstes doit être quasi-matériel, comme c’est le cas dans tous les concepts postmodernes.

« On dit que l’espèce en dehors de la matière a une nature indivisible, qui s’individualise à travers la matière. Cette individualisation a un caractère accidentel par le fait que l’espèce pénètre dans la matière (*hoc accidit ei in quantum est in materia*), mais en elle-même l’espèce n’est pas matérielle (*non secundum se*). En plus, cela se produit dans une sorte de l’existant qui est l’espèce spécifique pour les autres espèces (*quod est species specierum*). L’intellect est donné comme une espèce spécifique pour les autres espèces. Ensuite, il ne peut s’individualiser autrement que par la matière. Mais le fondement matériel de l’intellect est en contradiction avec son caractère et sa définition. » [[269]](#footnote-269)

L’intellect des modernistes apparaît comme une sorte de super-espèce (*intellectus est species specierum*). Par conséquent, cette hypostase n’est qu’une, divisée, impérissable ; elle produit la cognition humaine par la conjonction. Cet intellect spécifique s’individualise dans l’être individuel à travers la matière spirituelle (*intellectus materialis, adeptus*). La conjonction résultante des deux intelligences se manifeste au niveau humain sous la forme de *species specialissima* porrétane. Elle détermine le substrat matériel par division jusqu′à la dernière signification qui ne peut plus être divisée (*individuum*). L’intellect quasi-substantiel des averroïstes a reçu une individuation matérielle. Puis, dans l’acte de connaissance, il traduit cette individualité quasi-matérielle en formes connues de la même manière. La citation montre une construction averroïste typique de *Latinorum*. Le groupe des sophistes latins a reçu l’interprétation du CMDA selon l’enseignement néoplatonicien de l’école de Tolède. Ce modern *intellectus possibilis* est devenu numériquement un, comme *tertium ens* selon l’enseignement mal interprété d’Averroès. Il rejoint l’individu humain mythologique (et non la personne humaine réelle) dans l′acte de penser qui différencie les contenus individuels de la pensée en fonction d’une matière mythologique. Il s’agit d’une folie totale. Albert rejette une telle théorie des espèces, qui sont données dans l’intellect à l’aide de la matière du troisième type. Selon Albert, cette conception de la réceptivité est absurde, et pour deux raisons. Premièrement, la pensée n’aurait une empreinte matérielle des choses reconnues comme un imago sensuel, et en aucun cas une cognition immatérielle universelle. Deuxièmement, à cause de l’actualisation de quasi-matière, l’intellect deviendrait une substance distincte dans l’âme et deviendrait un entrepôt des significations essentielles qui seraient quasi matériellement données (*intellectus est species specierum*). Ensuite, l’intellect cosmique serait le sujet de la pensée, et non la personne existante. Albert considère la théorie de la cognition basée sur l’hylémorphisme universel complètement erroné. Il contredit le cours réel de la cognition humaine établi dans la preuve scientifique selon *Seconds Analytiques* (ch. 2.4.1). Selon Albert, une telle théorie néoplatonicienne de la cognition et de l’intellect est née d’une interprétation erronée des *Seconds Analytiques* dans le cadre de *Logica Modernorum* (*fundatur super propositiones logicas*). Les chapitres consacrés à l′*Oxfordian Fallacy* montrent la naissance de l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques*.

La polémique de l′œuvre *De unitate intellectus* porte sur l’unité de l’intellect dans la personne et sur l’unité spécifique de la connaissance pour tous les hommes. L’interprétation sophistiquée du second averroïsme est rejetée en particulier dans les arguments no. 25 et 28. Une définition erronée de la cognition conduit nécessairement à une définition erronée d’*intellectus possibilis*. L’intellect réceptif doit être immatériel et séparé d’*intellectus materialis* d’Alexandre et de Thémistius, voir tous les points clés mentionnés ci-dessus contre les alexandrins modernes. C’est pourquoi l’interprétation *De anima* d’Albert fait la différence entre l’intellect dans CMDA comme *tertium* et *quartum genus*. Sur ce point, la fausse interprétation averroïste de l’enseignement d’Averroès sur l’unité et la diversité de l’intellect devient évidente. Les averroïstes influencés par Avicenne ne comprenaient pas l’argumentation principale de CMDA. Voyons la critique susmentionnée d’Albert sur l’incompatibilité de deux prémisses qui, selon les Latins, se contredisent (*ex duobus his concessis*). Averroïstes dans la lignée de l’écriture de Rufus *Contra Averroem* (ch. 3.3.3) n’ont pas du tout compris l’enseignement du Commentateur à propos d’*intellectus possibilis*. L’argument n° 27 paraphrase le faux dilemme de Rufus attribué à Averroès sous la forme « soit l′*intellectus materialis* individuel et numériquement distinct ; soit l′*intellectus possibilis* cosmique unique et immatériel ». Albert niait cette conclusion du second averroïsme qui est même deux fois erronée. L’individualisation de la pensée serait réalisée de manière absurde. Soit, en important une matière du troisième type dans l’intellect purement réceptif ; soit en créant l′intellect possible numériquement un pour tous les hommes qui, en plus, détermine la cognition humaine de l’extérieur. Rappelons-nous l’hésitation de l’auteur anonyme de *Summa Duacensis*, qui n’a pas pu résoudre le même problème, car il avait abandonné le premier averroïsme de l’école de Blund (ch. 2.2.2). L’averroïsme travaille soit avec *intellectus materialis* individuel, soit avec *intellectus possibilis* immatériel numériquement un. Cette substance mythologique vient de l′extérieur et elle rejoint l′individu moderne non existant. Selon Albert, ce dilemme de la réceptivité individuelle et cosmique est complètement absurde. L’averroïsme ne comprenait pas l’intellect possible selon *De anima* et il le réduisait à l’intellect hylique d’Alexandre et des néoplatoniciens.

« Cela signifierait que la réception de l’intellect possible serait la même que dans la matière. Tout ce qui est inclus sous la forme de reconnaissance des choses individuelles, c’est soi-disant matériel et c’est perçu comme de la matière. Cependant, cela contredit l’intellect réceptif en tant que forme distincte, qui, selon le Philosophe, est la définition d’*intellectus possibilis*. » [[270]](#footnote-270)

La défense de l’unité de l’intellect selon CMDA rappelle aux modernistes que la composante réceptive de l’intellect ne peut être matérielle ou actualisée, car la faculté réceptive n’existe que potentiellement dans l’âme. L’intellect doit être séparé de la matière, car il est une puissance noétique pure (τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά), pour tout savoir (πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι ; *De anima* 429a17‒18). Cette ligne a été magistralement expliquée dans l’interprétation d’Averroès de CMDA. Albert a finalisé le premier averroïsme et interprété la définition d’Averroès de l′intellect comme *tertium* et *quartum genus*. La solution bien connue des averroïstes latins, qui avait été attribuée à Averroès, contredit l’interprétation *De anima* sur tous les points majeurs. Il n’y a pas d’acte personnel de cognition ni de définition de l’intellect immatériel (*inmixtus*), qui est génériquement différent des sens (*separabilis*). Le modernisme a transformé *intellectus possibilis* en un simulacre averroïste défini comme une hypostase cosmique avec un être immatériel (ch. 2.1.3). Dinant ajouta à ce simulacre l’essence divine faite sur le mode du panthéisme, ce que le modernisme inspiré du monothéiste Avicenne rejetait fondamentalement. Albert critique l’affirmation selon laquelle l’intellect réceptif est séparé de la faculté personnelle de cognition.[[271]](#footnote-271) C’est pourquoi Albert doit défendre l’intellect possible d’Averroès comme *tertium genus* contre sophistes modernes. L’acte de la personne existante contraste avec l’abstraction immatérielle, commune à tous les hommes. Le processus de l′abstraction fait l’intellect comme une espèce universelle, et donc *quartum genus*. Cette abstraction n’est pas une substance avicenniste du troisième type.

La réponse d’Albert aux arguments résumés des averroïstes se trouve déjà dans les septième et huitième réponses de l’ouvrage *De unitate intellectus*. Les parties restantes de l′écrit élaborent ces passages plus en détail. L’intellect réceptif est en un certain sens une *species specierum*, parce que l’âme est potentiellement tout. Mais cette activité est réalisée d’une manière complètement différente de la solution des averroïstes recueillie dans le *Speculum animae* de Rufus qui fait la première définition de l’espèce objective (ch. 3.3.4). Rufus est le premier moderniste cohérent qui défend la conception spéculative de l’intellect, dans laquelle le corps et l’âme se reflètent à travers le simulacre de l’intellect.[[272]](#footnote-272) La première critique sophistique d’Averroès fait fonctionner *intellectus possibilis* non matériel et numériquement l′un comme un miroir pour refléter le pouvoir impersonnel de l’intellect cosmique séparé. Une telle théorie rappelait aux adeptes de l’école de Blund la version panthéiste de l’intellect réceptif cosmique dans l’œuvre de David de Dinant. Par conséquent, la dispute des mendiants modernes avec les artistes séculiers de la rue du Fouarre avait un caractère fondamental. Il y avait la double conception en jeu : la théologie comme doctrine révélée et l’ontothéologie universelle. Les modernistes combattant sous le drapeau de l’orthodoxie conçue objectivement ont dû détruire les penseurs classiques de manière autoritaire. Cela était effectué pour la première fois lors d’une purge académique en 1255 et définitivement en 1277. Par cet acte révolutionnaire, les modernistes ont ouvert la voie à la métaphysique générale et à la mort de Dieu moderne. Citant Averroès, Albert fit une *revolutio* classique ; il souligne que grâce à l’immatérialité et à la réceptivité donnée par *intellectus possibilis*, la cognition individuelle et universelle est possible. Tous les points confirment qu’Albert a approuvé l’authentique Averroès contre les averroïstes sophistes, ce que son professeur Alvernus avait fait avant lui à Paris. Les modernistes inspirés par Avicebron insistent sur « exsistence » de la matière spirituellement donnée dans l’intellect. Cela a créé une nouvelle sorte *tertium ens*, qui est univoque dans la réalité et dans la pensée. Le concept d’Albert d’*intellectus possibilis* exclut fondamentalement la création d’êtres du troisième type. Albert préserve l’intellect comme un acte de la personne existante. L’essence de la confrontation sur l’intellect entre les averroïstes et Albert est cachée dans cette déclaration.

« Nous ne sommes pas d’accord avec Avicebron sur le fait que l’âme rationnelle est composée de matière et de forme, mais affirmons qu’elle consiste en la puissance et l’acte. » [[273]](#footnote-273)

La première substance pensante est constituée de deux facultés différentes, l’active et la passive. L’intellect réceptif, par l’immatérialité et la puissance pure, garantit la séparation de l’espèce intelligible en puissance et la réalité de la chose extérieure qui doit être reconnue. L′intellect réceptif reprend les choses réelles par le mode intellectuel, mais il ne les crée pas. On ne peut pas faire *creatio* d’être du troisième type, mais une *proportio* d’Averroès faite à l’égard de la vérité de la chose extérieurement existante et intérieurement reconnue. Les représentants du deuxième averroïsme insistent sur l’alliance impossible entre les deux types substantiels d’intellect. La défense de l’intellect réceptif suit la double cognition présentée dans le contexte d’*intellectus speculativus* (ch. 2.4.2). Albert reprend le point de vue énoncé dans son commentaire sur *De anima*.

« L’intellect spéculatif existe selon la personne dans laquelle il opère. Ensuite, il est nécessaire de considérer sa base réceptive (*subjectum ipsius quod est patiens*) de la même manière, car l’intellect spéculatif dans les personnes vivantes est donné dans ces porteurs personnels. De même, l’intellect possible est personnalisé par des instances de l’intellect spéculatif, et par conséquent il est activé chez ces personnes vivantes. Par conséquent, différentes formes de l’intellect possible existent chez différentes personnes. » [[274]](#footnote-274)

Les sens ont un caractère réceptif et synthétisant et sont individuels selon le corps. L’intellect doit avoir le même caractère ; son essence doit être immatérielle et universelle dans l’existence réelle de la personne (*speculativus intellectus qui est factus et generatus multipiciter secundum ea in quibus sit*). Naturellement, les deux exigences doivent remplir le caractère réceptif de l’intellect, car il forme l’acte immatériel d’*anima intellectiva*. Par conséquent, *intellectus possibilis* existe chez les personnes par rapport à leur capacité personnelle de penser les mêmes contenus universels (*possibilis intellectus multiplicatur secundum numerum speculantium*). Le problème des averroïstes réside dans le fait qu’ils n’ont pas d’interprétation correcte ni *De anima* ni de CMDA. Avec une fausse référence à Averroès, ils présentent une combinaison absurde de pseudo-substances qui détruisent l’unité de la personne. Alvernus et Albert considèrent ce cartésianisme erroné avant la lettre comme un problème fondamental. Leur principal argument contre la doctrine des *Latinorum* concerne l’hylémorphisme universel, par lequel les modernistes nient toute la tradition de la philosophie aristotélicienne. Les universaux ne peuvent pas être dans les choses ; *ens rationis* existe uniquement dans la pensée de celui qui connaît. De plus, la cognition humaine procède de la première substance, dont la signification universelle est simplement abstraite et elle n’est donnée sous aucune forme universelle autonome.[[275]](#footnote-275) La première abstraction se déroule au niveau sensuel. Albert sait très bien que l’œil n’est pas un sujet de lumière colorée, car l’œil n’est pas coloré en lui-même lorsqu’il prend la couleur. L’œil reçoit passivement la chose colorée à travers le diaphanum sensuel. La connaissance synthétique surgit dans l’âme et non dans l’œil. L’intellect réceptif n’est pas un sujet réel de la chose reconnue, comme le prétendent les modernistes. La capacité psychique à reconnaître quelque chose diffère fondamentalement de la chose reconnue par sa potentialité et par son immatérialité. La cognition forme une autre sorte de diaphanum, car elle transmet l’aspect universel de la chose.

Examinons maintenant la version d’Albert de la remarque susmentionnée de Bacon sur les doctrines insensées que proclamaient ses contemporains à Oxford (*insaniunt contra veritatem*, ch. 3.4.2). Albert refuse indirectement la première purge des aristotéliciens de l’école sicilienne qui résidaient dans la rue de Fouarre. Il les défend dans les commentaires sur *De anima* et dans les traités sur l’intellect écrits vers l’an 1255. Le rejet des théories erronées du deuxième averroïsme commence par un appel explicite à Averroès (*secundum expositionem Averrois*) de manière suivante.

« Certains d’entre eux, ils prétendent que l’homme est fait de trois substances. Cela est tellement ridicule que je ne ferai aucun commentaire à ce sujet. Aucun péripatéticien ne le proclamait, mais de certains Latins, ils l’ont inventé. Ils n’ont aucune idée de la nature de l’âme et je l’ai rejetée dans de nombreux traités. » [[276]](#footnote-276)

Albert n’a pas l’intention de discuter avec des gens qui ne connaissent pas l’alphabet philosophique de base. Leurs arguments sont totalement ridicules (*non reputo opinionem, sed ridiculum*). Les Latins critiqués ne connaissent pas la nature de l’âme et inventent donc leurs thèses mythologiques (*Latini naturam animae nescientes hoc confinxerunt*). De la même manière, Alvernus a critiqué les sophistes Latins de son temps (ch. 2.3.1). La critique d’Albert vise clairement le groupe de *Modernorum* à Oxford, qui était connu pour introduire la théorie de l’hylémorphisme universel (ch. 3.2). Adam de Buckfield a explicitement cité le triple point de vue substantiel critiqué dans son commentaire sur *De anima* écrit vers 1240 à Oxford.[[277]](#footnote-277) Selon Albert, les arguments des Latins sont si faibles qu’ils ne méritent pas la désignation « arguments ». Ils sont une pure invention, qui contredit la tradition philosophique précédente. On retrouve également une formulation similaire dans l’écriture *De intellectu et intelligibili* qui s’adresse à l’école analytique d′Oxford fondée par Rufus et Kilwardby.[[278]](#footnote-278) Albert ne peut pas reconnaître une substance du troisième type. Soit la substance est perçue absolument en soi comme une *essentia* universelle dans la pensée, soit c’est un principe de la chose réelle, qui, cependant, est *simpliciter* donné dans la réalité (*esse rei*). L’essence ne peut être attribuée que sur le mode *universaliter* et cette essence n’existe que dans l’intellect en tant que forme universelle (*universale non est nisi in intellectu*). L′énonciation de forme n’est que « *de re* », car le sens universel ne peut jamais être « *in re* ». La prédication « *in re* » n’est possible qu’en logique et en mathématiques. Dans ces sciences, les essences sont le support de l’abstraction logique. Cependant, le principe « *ex* *inmediatis*» selon les *Second Analytiques* rend la causalité des premières substances. Dans la chose, l’essence existe sous la forme de *quidditas rei*, en tant que première substance hyparchique, donnée *in actu* et *simpliciter*. Comparons cette critique avec l’approche du traité anonyme d’Erfurt provenant de l’école de Kilwardby. L’auteur anonyme, suivant le modèle de Descartes et Husserl, assure l’être universel du troisième type par l’autoréflexion de l’intellect (*universale secundum aliquid esse*). Il observe cette substance eidétique directement « *in rebus* » ; ensuite, il énonce ce *tertium ens* comme une substance première (ch. 3.4.3). Le résumé des arguments contre *Latinorum* et leur intellect conçu matériellement est contenu dans le traité *De intellectu et intelligibili* (ibid, pp. 487–489). Il résume la thèse complète concernant la relation entre l’intellect et l’âme (*tripliciter homini unitur intellectus*). Cette thèse suit les principes suivants : 1) la nature personnelle de l’âme existe dans la personne réelle ; 2) puissance immatérielle d’intellect produit le sens universel ; 3) participation aux universaux se fait par l’acte de l’intellect actif personnel. Dans les parties clés de l’argument contre les Latins (ibid, pp. 454–458), suivant le modèle de l’école sicilienne et de Siger. À l’appui de ses arguments, Albert cite les travaux scientifiques naturels d’Aristote (*De animalium*) avec l’écriture *De anima*. Les opposants de l’école de *Latinorum* déformaient l’enseignement du Commentateur. Ils n’interprètent pas le Commentateur dans l’esprit de la tradition de *Peripateticorum*, mais à travers la falsafa néoplatonicienne (*philosophi Arabum*).

Le terme « *ad mentem Averrois* » ne signifie pas la même interprétation métaphysique du Commentateur à l’école du premier ou du second averroïsme. Une conception différente de la cognition, de la vérité et de l’être métaphysique sépare les deux écoles. Dans l’œuvre d’Albert, l’herméneutique a prouvé le conflit entre l’école sicilienne et tolétane qui existait par rapport à l’interprétation du corpus d’Averroès. L’interprétation de la métaphysique faite « *ad mentem Averrois* » présentait un double paradigme de l’aristotélisme moderne et antimoderne. Nécessairement, nous adoptons la même attitude critique qu′Albert utilisait contre les « *Doctores Latinorum* » pour faire la critique par rapport aux travaux des savants contemporains. Par conséquent, dans l’interprétation contemporaine des objectivistes avicennistes, Albert a obtenu un titre d’un averroïste modéré et un peu confus, contrairement à l’anti-averroïste philosophiquement infaillible nommé Thomas d’Aquin. Du point de vue d’*Irrtum* moderne, cela est tout à fait logique et objectivement vrai. Les médiévistes avicennistes comparent deux simulacres objectifs. Alors, il est vrai que l’interprétation confuse de la philosophie d’Albert faite sur le mode de l’objectivité universelle reflète l’interprétation confuse de son maître Alvernus. En réalité, c’était exactement le contraire. Thomas d’Aquin était le semi-averroïste, comme le montreront les matrices suivantes et l’interprétation finale de la philosophie politique. La première différence entre les deux conceptions du Corpus aristotélicien était déjà présente dans l’enseignement d’Alvernus. Cet adepte de l’école sicilienne a séparé l’interprétation d’Averroès comme authentiquement chrétienne et il a mis les *sequaces Aristotelis* critiquées de l’autre côté (ch. 2.3.1). Le moment fondamental de départ entre les deux écoles était la doctrine d’*intellectus agens* séparé et son influence sur la cognition humaine. Albert et Bacon, suivant le modèle d’Alvernus, ont défendu la différence entre Avicenne néoplatonicien et Averroès aristotélicien. Cette distinction remonte à l’École de Paris du premier averroïsme constitué par l’interprétation *De anima* par Blund. La lecture de CMDA par Scotus l’a confirmé après l’année 1230 (ch. 2.1.3). Les connaisseurs d’Aristote défendent la ligne du premier averroïsme selon l’école sicilienne de Michel Scotus. Cela a été fait contre les avicennistes tolétans de l’école du deuxième averroïsme, qui se sont établi à Paris et à Oxford depuis 1235–40. Leur interprétation d’Averroès adhérait à la ligne du néoplatonisme selon Avicenne, car ils ne voyaient pas de lien important entre les écrits scientifiques sur la cognition des animaux et la cognition humaine dans *De anima*. Nous avons déjà mentionné que les tolétans modernes lisaient *De anima* à l’envers, du troisième au deuxième livre. La nouvelle lutte des deux écoles commence en 1270, lorsque l’élève d’Albert reprit le relais de la critique concernant l’averroïsme. Thomas d’Aquin avait déjà entre les mains la traduction originale *De anima* réalisée par William Moerbeke et *Elementa theologica et physica* de Proclus. Aquinatus trancha le différend des deux écoles dans l’esprit du semi-averroïsme victorieux. L’herméneutique interprétait l’identité des averroïstes sur le mode d’*alètheia*. Il fallait retrouver le sens originel des citations d’Albert par rapport à l’enseignant authentique d′Averroès et les séparer des savants latins qui étaient ses contemporains. En suivant cette méthode, nous avons présenté une ligne complète de polémiques anti-averroïstes sur l’unité de l’intellect, qui sont contenues dans les commentaires d’Albert sur *Corpus Aristotelicum*.

## 2.5 Gigantomachie du premier et du deuxième averroïsme

John Blund a été le premier aristotélicien latin à interpréter *De anima* d’Aristote de telle sorte que *tertium ens* néoplatonicien soit éliminé du processus de connaissance. L’importance de ce penseur qui donnait des conférences à Paris et probablement à Oxford est comparable au rôle prépondérant d’Alfarabi dans l’école de sagesse de Bagdad (OBJ I, ch. 2.1). Ce premier aristotélicien de la Falsafa a reconnu l’importance du véritable Aristote, séparé du néoplatonisme d’Al-Kindī. Alfarabi est devenu le prédécesseur de Blund. Blund sépare la philosophie d’Aristote de l’avicennisme en renouvelant la forme aristotélicienne de la métaphysique occidentale en tant que connaissance donnée dans l’âme humaine. L’interprétation *De anima* faite par Blund a été adoptée par le premier averroïsme. Il rejetait les formes néoplatoniciennes de *tertium ens* en mettant l’accent sur la forme adéquate de connaissance élaborée par Averroès. L’école du second averroïsme offrirait une pensée opposée en constituant la matrice moderne de l’objectivité. Ce processus s'est déroulé dans les écoles d’augustinisme avicennisant qu’Étienne Gilson décrivit pour la première fois. La synergie du Commentateur et d’Avicenne dans un projet de science première constitue un autre chapitre de la haute scolastique, que ce travail ne peut explorer en profondeur. Nous avons commenté l’intégration du néoplatonisme et de l’aristotélisme chez Alfarabi, puis nous avons mis à part la métaphysique d’Averroès. Le projet de science première d’Albert et de Siger de Brabant est lié à la pensée d’Averroès. Ces penseurs ont compris et corrigé les erreurs de la métaphysique d’Avicenne dues à l’éclipse des substances premières. Aquinatus n’a que partiellement accompli cette tâche. Les premières tensions entre les deux métaphysiques sont apparues vers les années 1225–30. C′était le temps du premier conflit entre la philosophie aristotélicienne et néoplatonicienne. La gigantomachie de substance reçut un nouvel élan dans le premier tiers du XIIIe siècle, lorsque l’aristotélisme arriva à l’Occident par le biais des commentaires d’Averroès. Dans une certaine mesure, le modèle familier de la matrice précédente s’est répété lorsque les écrits d’Avicenne sont entrés dans les écoles cathédrales de l’Occident latin dans la seconde moitié du XIIe siècle. Les écoles traditionnelles de logique et de métaphysique créées par Boèce et Abélard ont accepté avec une grande réserve l’importation néoplatonicienne d’Avicenne, qui provenait de l’école des traducteurs de Tolède. L’enseignement d’Avicenne, en revanche, était pleinement accepté dans les écoles logiques influencées par les porrétans et par l’enseignement de *Nominales*. Des esprits clairvoyants comme Jean de Salisbury ou Godefroy de Saint-Victor ont décelé les erreurs fondamentales des porrétans, y compris leur logique moderne. Godfrey affirme que seuls des penseurs paranoïaques pourraient défendre une telle vision du monde (*hoc crediderit menti alienus*, ch. 1.6). Leurs successeurs dans l’école de Blund ont adopté une attitude tout aussi critique après l’arrivée des traductions tolétanes du corpus d’Averroès.

Le modèle concernant la réception d’Avicenne a de nouveau été utilisé. Les adeptes de l’école de Blund ont reconnu avec justesse la pensée aristotélicienne originale du Commentateur. Ils ont refusé l’interprétation néoplatonicienne des tolétans faite selon Avicenne. L’école de Blund a remplacé la sémantique logique d’Abélard par une structure aristotélicienne complète de la cognition et de la signification selon l’interprétation d’Averroès De anima et de sa « méta-physique » donnée par la primauté de la première substance. La nouvelle division de la métaphysique suit la succession de trois sphères interconnectées, qui procèdent dans l’ordre de la cognition selon la position hyparchique de la première substance (*ordo essendi, cognoscendi, significandi*). Cet ordre a été formellement codifié par l’école des modistes à partir du premier averroïsme de l’école sicilienne. En suivant Jean de Salisbury, le premier averroïsme scella le déclin des écoles de *Nominales*. L’approche de l’école de Blund part de l’interprétation aristotélicienne de la phrase clé *De int.* 16a3–8, qui établit le lien fondamental avec l’écrit *De anima*. Après l’an 1200 et la création de l’Université de Paris, la dispute s’est déplacée pour reprendre des interprétations *De anima*. Elle est d’abord marquée par l’interprétation faite par David de Dinant dans l’esprit du panthéisme aristotélicien. La dispute sur la nature de cognition entre le néoplatonisme et l’aristotélisme a pris un caractère conflictuel après que l’aristotélisme a atteint l’Occident à travers les commentaires d’Averroès. L’herméneutique a montré qu’il s’agissait de quatre événements différents, qui ne peuvent être rattachés à l’histoire d’une seule réception. Tout d’abord, le corpus d’Averroès a été interprété à travers le paradigme de l’école de Tolède ou de l’école sicilienne, dont les représentants appartenaient aux courants précédents du néoplatonisme (porrétans, *Nominales*, *Logica Modernorum*) ou de l’aristotélisme de Boèce (*Logica Vetus*, l′école d’Abélard, l′école de Blund). Il en résulte une réception différente du corpus d’Averroès selon telle ou telle école d’aristotéliciens porrétans ou celles selon Abélard. Deuxièmement, les écrits du Commentateur ont migré vers l’Occident en deux vagues. La première vague vient de Tolède vers 1220 et la seconde de l’atelier de traducteurs fondé par Frédéric II en Sicile. Michael Scotus apporta cet enseignement à Paris en 1230. La combinaison de ces quatre phénomènes historiques fait que nous avons quatre interprétations différentes du corpus d’Averroès liées aux combinaisons de deux écoles et de deux réceptions. L’approche objectiviste pour aborder la réception du Commentateur est méthodologiquement aberrante. Cette métaphysique est fondée sur une fausse univocité qui procède de la vision néoplatonicienne de la substance comme être du troisième genre. Averroès considérait l’exposition de l’être faite par-derrière comme une erreur de pensée fondamentale. Par conséquent, nous devons examiner très attentivement quel type de corpus d’Averroès les scolastiques avaient à l’esprit dans les années 1230–70 et à quelle école d’interprétation du Commentateur appartenaient les auteurs en question. Les différentes étapes intermédiaires ne peuvent probablement pas être déterminées clairement, en raison du manque de sources.

Les connaissances acquises sur la base de l’interprétation *De anima* élaborées par Blund ont ouvert une nouvelle étape de la métaphysique après l’an 1200. C’est surtout la première vague d’averroïstes qui a repris le paradigme de l’école sicilienne. Ces savants respectaient la ligne des travaux scientifiques d’Aristote donnée en relation avec l’écriture *De anima*. Dans le nouveau scénario des *species sensibilis* et *intelligibilis*, les fonctions médiatrices conservent l’imagination sensuelle des animaux et l’intellect réceptif de l’homme basé sur les sens. Le premier averroïsme rejetait la conception de l’homme comme cadavre et il créa un monde commun de vie et de connaissance pour tous les êtres vivants. Ce groupe de disciples de Blund travaille avec leur maître à l’École de Paris fondée par Abélard. Ils défendaient l’aristotélisme chrétien intégral de Boèce et d’Abélard contre David de Dinant. Ce faisant, l’école de Blund distingue deux formes d’aristotélisme : la défense authentiquement chrétienne de la personne et la version néoplatonicienne hérétique, qui a triomphé au prix de la désintégration de la personne et de la mort de Dieu moderne dans l’Occident latin. Pour cet acte d’interprétation, affecté par *damnatio memoriae* postmoderne, l’école de Blund obtint le consentement d’Innocent III pour fonder l’Université de Paris qui fut placée sous l’autorité papale en 1215. Depuis 1230, l’interprétation chrétienne d’Aristote a suivi la ligne établie *ad mentem Averrois* selon l’école sicilienne. C’est pourquoi l’interdiction d’étudier les écrits d’Aristote a été levée l’année suivante à l’université de Paris. Dans le paradigme de l’école sicilienne, le monde de la vie est complètement différent du diacosmos néoplatonicien érigé par l’école de Tolède. Cette école a été la première à traduire une partie des œuvres scientifiques d’Aristote ; mais, les tolétans les ont appliquées dans le schéma de la connaissance marquée par la dénudation et l′illumination. Le différend sur la connaissance donnée par *illuminatio*n provenant de l’intellect solaire néoplatonicien fut probablement la raison pour laquelle Michael Scotus passa de l’école de Tolède à la cour du souverain et intellectuel Frédéric II le Sicilien. En Sicilie, il y avait un paradigme différent pour interpréter le Corpus aristotélicien. Les penseurs de la cour de Frédéric ont étudié en profondeur la compilation arabe d’Aristote et ont produit un brillant ouvrage sur la fauconnerie (*De arte venandi cum avibus*). Rappelons le rôle clé de la traduction par Scotus de l’ouvrage *Sur la vie des animaux* (*Kitāb al-hayawān*). Cet écrit fait une compilation des écrits scientifiques d’Aristote (*Historia animalium, De partibus animalium, De generatione animalium*) en un ensemble didactique. C’est peut-être à l’université de Bologne ou directement en Sicile que sont apparues les principales idées, traductions et réflexions qui lient la cognition animale d’Aristote à l’écrit *De anima*. Le premier averroïsme, selon l’école sicilienne, rejette fondamentalement la voie des illuminées avicennistes. Ils ont fondé la pensée du modernisme dans la décennie qui a suivi l’année 1250. Le modernisme a pris l’homme comme un cadavre spécifiquement défini parce que l’abstraction logique ne part pas de la première substance réelle. La figure cartésienne de l’homme en tant qu’intellect incarné suit le concept d′« Homme volant » décrit par Avicenne. Les modernistes ont anéanti le monde commun de la connaissance et de la vie. Ainsi, ils ont préparé l’ère postmoderne du nihilisme scientifique et technique. Le modèle du monde commun de Descartes et Husserl est constitué par les mathématiques, ce qui fait un héritage typique de l’école de Tolède. Les modernistes observent le monde sur le mode porrétane « *discrete videamus* ». La cognition néoplatonicienne n’a pas besoin du corps. Cet admirable sujet moderne non existant jouit d’un accès direct au monde des intelligences cosmiques. Le sujet moderne ne partage donc pas le monde de la vie commune avec les autres êtres vivants, que le premier averroïsme fondait sur l’intentionnalité sensuelle. Le sujet moderne a été créé pour atteindre un niveau supérieur d’illumination ; il n’a donc rien en commun avec les êtres vivants matériellement. Le sujet moderne est devenu un observateur non impliqué du monde hylémorphique et trouvait sa place parmi les êtres angéliques. La connaissance moderne provient de l’implication directe des intelligences cosmiques. *Corruptio optimi pessima*. L’être angélique n’a pas à se préoccuper du monde commun de la vie, car il appartient par son destin au diacosmos démiurgique des esprits objectifs et non à la nature hylémorphique du monde. La vision du monde du postmodernisme suit le paradigme de l’école de Tolède. Heidegger et son herméneutique de la facticité ont fait une exception honorable depuis 1920. Il a ramené à sa conception existentielle l’aristotélisme de l’école sicilienne. Pour la science aristotélicienne, les premières sciences naturelles sont la biologie et la physique, suivies de la métaphysique. La connaissance de l’animal et de l’homme établit une architecture unifiée de facultés de l’âme matérielles et immatérielles qui sont reliées hiérarchiquement. Le projet humaniste authentique de l’Occident est né d’une telle connaissance holistique. En son centre se trouve la personne en tant que substance première qui est insérée dans le monde commun de la nature et des êtres vivants. Cependant, l’humanisme, qui était basé sur la conception existentielle de la personne, s’est perdu avec l’avènement de l’école de *Modernorum*. Selon Aristote, l’abstraction mathématique ne fournit pas une image réelle du monde, dans lequel les substances premières agissent de manière causale sur elles-mêmes. La guerre du modernisme objectif contre le monde commun de la vie est confirmée dans la sixième partie du *Discours de la méthode* (1637), qui fait des sujets modernes des maîtres et possesseurs de la nature. Furies postmodernes ont complètement manipulé ce type de pensée. Le postmodernisme de Descartes, Hobbes et Maleblanche transforme l’animal en « bête-machine ». L’humanisme objectif défendu dans le modèle de la vérité comme assimilation de l’être du troisième type a amené la nouvelle ère de la conquête du monde : la révolution industrielle, les guerres mondiales, les régimes totalitaires, le réchauffement climatique et la destruction massive de toutes les créatures vivantes. La défense classique de la personne a perdu une autre bataille contre le nihilisme métaphysique dans le totalitarisme du XXe siècle et est en train de perdre également à l’époque actuelle de l’anthropocène.

Suivant Albert, l’herméneutique place l’émergence du second averroïsme en relation directe avec le groupe de penseurs appelés *Latini*. Ceux-ci ont un problème avec la cognition parce qu’ils introduisent deux formes ou même deux substances dans l’âme. Cette mythologie fit la première substance *ex nihilo* et réalisa l’individuation de l’intellect à travers *materia spiritualis*. Les érudits Latins ont déterminé la connaissance des contenus universels non pas par la réception d’impressions sensuelles, mais comme une collection d’hypostases activement formées dans la pensée demiurgique. Les formes cognitives viennent directement dans l’intellect en tant que substances individuelles. Les avicennistes pensent à travers l’œil augustinien et mystique de l’âme (*mens nostra, qui est oculus animae*, ch. 1.4). L’âme hypostasiée est devenue un lieu qui produit des simulacres modernes, des hypostases et des pseudo-substances de toutes sortes ; elle fait l’être du troisième type. Cette vision mythologique des mirages non existants de la réalité a séduit l’Occident latin. La manière dont l’âme est actualisée par la connaissance (*passio animi*, *De int.* 16a7), elle divise platoniciens et aristotéliciens. Le membre moyen du syllogisme scientifique a reçu la détermination de la *passio* non pas à partir des effets de la première substance réelle, mais à partir de la détermination abstraite de la substance atomique, en tant qu’être du troisième type. Une telle substance n’existe que dans l’esprit des illuminés. En suivant des anciens néoplatoniciens, les académiciens modernes aiment des illusions ; surtout, lorsqu’il s’agit des produits qu′ils inventent par leur propre gnose. La causalité de la première substance agissant sur les sens a été abolie. La vision du monde était désormais liée à la contemplation philosophique ou mystique directe des formes subsistantes autonomes, par le biais d’*intellectus agens* cosmique ou d’*intellectus sanctus* mystique d’Avicenne. La matrice suivante analyse l′explication des *Seconds Analytiques* selon Grosseteste, Rufus et Kilwardby qui sont devenus les principaux représentants de l’école du second averroïsme. Gilson a vu à juste titre que l’augustinisme avicennisant a aboli le schéma de base de la cognition aristotélicienne. Aristote l’a formulé comme l’imposition d’un sens à partir de la substance première donnée par l’exposition de l’intellect faite en face. La production d’espèces univoques du troisième type a remplacé dans la modernité averroïste la relation causale originelle à la réalité qui est médiatisée par les sens. Le premier averroïsme défendit la primauté de la substance première comme *ens ratum*, parce que le sens de l’être est donné par les substances réelles. La réalité des choses hylémorphiques est donnée *simpliciter* et donc *actualiter*. Elle façonne la cognition humaine, qui est donnée *universaliter* et seulement potentiellement. Selon l’interprétation de l’aristotélisme d’Albert, dans la lignée de l’Averroès sicilien, le concept garde le statut d’un être faible (*esse debile*) dans la pensée humaine, alors que la substance première réelle adhère au statut de l’être actuel et donc solide (*ens ratum*). Le second averroïsme de l’école de Tolède, sous la houlette de son hubris intellectuelle, a renversé ce schéma. Il a établi un nouveau sens de l’être en éclairant la connaissance des formes supérieures autonomes, des essences, des espèces, etc. Celles-ci, par leur transparence et leur certitude, forment un environnement naturel pour l’esprit spéculatif indépendant. Après la mise entre parenthèses de la position hyparchique de la première substance, accomplie par les porrétans, l’intellect fort et ferme de *Modernorum*, sous la direction des Furies, joue le rôle principal. Les illuminés académiques et mystiques reconnaissent dans le mode *per prius* leur propre esprit et des formes qui existent au-delà du monde hylémorphique réel. Cela a donné naissance à la paranoïa métaphysique de l’Occident. Les philosophers sages de la fin du XIIe siècle et de la première moitié du XIIIe siècle ont mis en garde contre ce phénomène, malheureusement en vain.

Depuis la moitié du XIIIe siècle, le sens de l’être se situe à l’intersection du premier et du second averroïsme. Ce nouveau type de *Ge-Stell* a créé une nouvelle théorie de la vérité en tant que certitude liée au sujet. Anselme l’a introduite pour la première fois dans le terme *rectitudo*. L’intellect moderne est sûr et ferme (*ratus*) grâce à sa propre actualité et à la certitude avec laquelle il contemple directement les formes universelles. Le statut métaphysique du « *ens ratum* » créa le terminus fondamental qui révèle l’historicité de l’être métaphysique (*Geschichtlichkeit des Seins*). Cet événement d’historicité caractérise l’histoire de la philosophie de l’Occident latin en mode d’*a/lètheia*. Du point de vue de *Lichtung*, ces deux figures de la vérité et de la non-vérité sont liées à « *ens ratum* ». Elles révèlent deux formes de la non-dissimulation de l’être (*alètheia*) dans le cadre de telle ou telle configuration métaphysique. Soit la vérité est donnée dans l’intellect faible (*intellectus debilis*) comme correspondance aristotélicienne entre la pensée et la substance première. Ou bien le démiurge moderne produit la cognition *ex nihilo* dans l’intellect fort et la vérité est donnée comme assimilation moderne de l’être du troisième type. La question herméneutique de la supériorité renvoie au concept d’« *esse debile* ». Elle révèle la supériorité aveugle de l’intellect moderne ou la prudence critique de l’intellect classique. Elle souligne dans le mode musical d’*a/lètheia* une *Lichtung* fondamentale qui rend possible la coexistence de la vérité et de la non-vérité. La matrice suivante de l’objectivité montre comment le concept de l’intellect faible, façonné par l’existence de la première substance réelle, est devenu « débile » et démodé depuis l’an 1230. L’intellect mythologique des modernes est pleinement hyparchique et pleinement productif, et c’est là que réside son pouvoir aveugle de connaissance erronée. L’intellect moderne n’a pas besoin de la réalité sensuelle, puisqu’il crée son simulacre dans la forme supérieure de la connaissance. Il trouve alors les formes actuelles évidentes dans la réalité « faible » ou « débilitante », qui est simplement contingente, matériellement donnée et reconnue par les sens. Cette manifestation d’époque du sens de l’être (*Ereignis*) caractérise la dissimulation de l’être (*alètheia*) depuis le début du XIIIe siècle. La vision moderne du monde, concrétisée pour la première fois à l’école des porrétans, est devenue un *factum* historique de l’Occident. La vision paranoïaque de l’Occident explique pourquoi le monde d’aujourd’hui peut être dirigé par ces illuminés chaotiques et nihilistes. Sous la houlette des Furies néolibérales, ils manipulent la moitié du monde à travers des politiciens corrompus, des dettes bancaires virtuelles et des simulacres de produits financiers dérivés. La théorie du chaos est devenue l’un des outils fondamentaux de la science moderne depuis les travaux faits par I. L. Prigogine (†2003). La nouvelle forme de colonisation numérique mise en place par l’idéologie totalitaire de l’Occident signifie une autre phase du nihilisme politique et du colonialisme, qui a émergé après la Seconde Guerre mondiale et après la désintégration de l’empire colonial des grandes puissances occidentales. Godfrey, dans l’épigramme citée de *Fons philosophiae*, montre comment les prédécesseurs des modernistes ont couvert le monde de leurs excès sophistiques produits comme des genres du troisième type (*sit tot generibus rerum mundus plenus*, ch. 1.6). L’archéologie de l’objectivité exposant l’erreur de la métaphysique et du nihilisme contemporains doit déterrer ce fossile du nihilisme occidental de l’accumulation de *damnatio memoriae* postmoderne. Le nihilisme mondial actuel a dû naître à un moment donné et d’une manière ou d’une autre, et ce début exerce une domination cachée sur tout ce qui suit. L’archéologie herméneutique, inspirée par la pensée de Heidegger, doit donc déterminer le berceau originel de l’objectivité dans les années 1230–50. En suivant le modèle de la nuance méthodologique introductive donnée dans la triade de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire, nous devons décrire l’événement de *Lichtung* métaphysique où le *tertium ens* objectif « exsiste » dans son *a/lètheia* originelle. En quittant ce lieu, l’objectivité est sortie de la clandestinité historiale pour entrer dans l’historicité non dissimulée des effets (*Wirkungsgeschichte*). Cela s’est fait dans le cadre de l’histoire occidentale de l’objectivité nihiliste, philosophique, scientifique, technique et enfin numérique et technocratique. L’herméneutique de la pensée émerge dans le mode de l’archéologie archaïque comme *factum* de l’histoire objective, qui est donnée dans le mode de la *veritas* objective manipulée par la connaissance objective des sciences régionales. Les deux matrices précédentes ont montré *res gestae* de base de la nouvelle pensée jusqu’au début du XIIIe siècle. La falsafa et la scolastique primitive ont fondé *Lichtung* de l’objectivité. Cette interaction archaïque de la vérité et de la non-vérité manifeste la compréhension de l’être des époques suivantes. L’événement historique de la vérité métaphysique comme *a/lètheia* trouve son origine dans la falsafa. Sa continuation dans l’Occident latin produisit deux interprétations d’Averroès dans deux écoles (l’école tolétane et l’école sicilienne), qui ont établi deux versions de la métaphysique (le premier et le second averroïsme). Le corpus d’Averroès est venu en deux vagues et cette arrivée a renforcé les deux écoles aristotéliciennes déjà existantes (l’école de Blund et l’école de *Modernorum*) dans leur interprétation de *Corpus Aristotelicum*. L’éclipse de la première substance, rejetée par Averroès, est devenu un fait objectif dans l’interprétation des études médiévales modernes, à l’honorable exception de certains connaisseurs critiques auxquels cette étude est grandement redevable. C’est pourquoi le mythe de l’averroïsme objectivement donné prévalut pendant si longtemps.

# 3. École du second averroïsme (Matrice III)

La troisième matrice de l’objectivité décrit l’émergence et l’évolution du second averroïsme après l’année 1230, lorsqu’il est parvenu à une révélation non dissimulée de l’objectivité. Une fois encore, il est nécessaire de retrouver la trace de la sémantique apollinienne, qui détermine méthodologiquement la lecture des textes. L’introduction de la deuxième partie définit le terme latin « *matrix* » selon la doctrine des néoplatoniciens et des gnostiques valentiniens. L’effet du commencement est donné dans *Geviert* de l’harmonie pythagoricienne, qui a reçu un caractère objectif et gnostique (*Bythos et Sige, Nus et Veritas prima quadriga* ; OBJ II, introduction). L’herméneutique étudie le gnosticisme moderne à la lumière de la sémantique apollinienne, en suivant le datif archégétique (*dativus archegeticus*). Pour comprendre les prochaines matrices de l’objectivité, il est nécessaire de reprendre le répertoire de la pensée de Heidegger.[[279]](#footnote-279) La conférence intitulée « *Bauen Wohnen Denken* » (1951) établit un lien entre la vérité en tant que dévoilement et le mouvement de la Quadrature (*Geviert*). Ce concept herméneutique décrit le sens historial de l’être. Il représente également la phase finale du concept de *Lichtung* proposé par Heidegger.

« En sauvant la Terre, en recevant le Ciel, en attendant le Divin, en guidant les Mortels, l’acte d’Habiter (*Wohnen*) se produit comme une quadruple sauvegarde de *Geviert*. » [[280]](#footnote-280)

L’objectivité est née dans l’Occident latin (*Wohnen*) ; elle a commencé l’histoire des effets à partir de ce lieu (*Bauen*) ; l’herméneutique archaïque doit étudier cette pensée objective et cette vision du monde (*Denken*). Il faut décrire brièvement quatre concepts métaphysiques qui forment l’analogie pour établir la phénoménologie de la quadrature scolastique. La gigantomachie de la substance implique quatre écoles de pensée, qui ont fondé différentes histoires de réception de la philosophie d’Avicenne et d’Averroès, et qui ont donc modifié la métaphysique de Platon et d’Aristote.

Le premier pôle de la quadrature émerge vers 1200, suite à une nouvelle interprétation de l’écrit d’Aristote *De anima* dans le cadre d’un avicennisme révisé (Johannes Blund, *Tractatus de anima*). Cette école acceptait vers 1225 la philosophie d’Averroès pour résoudre des questions spécifiques et rejetait l’interprétation avicenniste selon l’école de Tolède (*in hoc erravit Avicenna… plus placet nobis sensus Aueneroist*, ch. 2.2.1). Selon Gauthier, c’est dans ce milieu et le temps quand le premier averroïsme est né. Cette école défend l’aristotélisme fondé par Abélard vers 1110 à l’abbaye de Sainte-Geneviève. L’événement clé fut la polémique avec l’aristotélisme hérétique introduit par David de Dinant, qui démontra la valeur de l’exégèse d’Aristote dans l’école de Blund pour l’Occident chrétien. L’Université de Paris a été fondée en signe de gratitude, car l’aristotélisme chrétien de cette école est devenu une valeur fondamentale de l’Occident. Les magisters de l′École cathédrale formée par Abélard fondèrent l’Université de Paris et créèrent la première unité authentiquement aristotélicienne de la personne et de la connaissance personnelle. Leur premier porte-parole était Guillaume d’Auvergne, l′évêque de Paris et le chancelier de l’Université. À l’ère nihiliste de la pensée postmoderne, cette Université s’est éteinte parce qu’elle n’a pas maintenu l’unité originelle de la métaphysique et de la vision personnelle du monde. Cette unité avait été léguée par *res gestae* fondatrices des autorités chrétiennes originelles telles que Blund et Alvernus. L’Université d’Oxford a établi la pensée objective de la modernité dans son effectivité historique. Aussi longtemps que cette aberration, de la rationalité occidentale reste en vie, cette école a une raison métaphysique d’exister. Après 1230, l’école de Blund a accepté l’interprétation du Commentateur selon l’école sicilienne. Le rôle du philosophe et évêque Alvernus est d’une importance capitale et contraste avec l’époque problématique de Tempier, son successeur moderniste. Le médiévisme objectif contemporain considère le chancelier Alvernus d′être un averroïste. L′herméneutique, au contraire, considère le fondateur académique de l’Université le meilleur représentant du premier averroïsme de son temps. Le chancelier de l’Université de Paris, tourné vers l’avenir, a sauvé le véritable Aristote pour l’Occident latin. Aristote présenté dans la perspective de l’école sicilienne est devenu un protecteur philosophique du christianisme après 1230. Grâce à la contribution du Commentateur comme *philosophus nobilissimus*, Alvernus a affirmé l’unicité de la personne humaine face aux néoplatoniciens modernes. En sa qualité d’évêque et de chancelier, il a rendu possible la pleine réception des écrits d’Averroès à l’université de Paris. Sans ce sage évêque et philosophe issu de l’école de Blund, l’école suivante du premier averroïsme et de l’humanisme n’aurait pas vu le jour (Albert, Bacon, Siger, Dante). L’interprétation d’Alvernus s’opposait au paradigme de l’école de Tolède, qui était donné dans l’esprit néoplatonicien des *sequaces Aristotelis*. L’évêque, de formation classique, y voit les erreurs des *Nominales* (*sophistae Italici, Grammatici*) et la confusion des premiers représentants de la modernité, auxquels appartiennent, vers 1240, l’école franciscaine publiant *Summa Halensis* et le dominicain Robert Kilwardby. Alvernus reproche à ces penseurs, appelés *sophistae Latini*, plusieurs erreurs fondamentales. Premièrement. Ils ont adopté la doctrine des nominalistes porrétanes, provenant des écoles de *sophistae Italici* et *Grammatici* qui détruisaient la primauté de la première substance. Deuxièmement. Ces sophistes ne sont pas capables de faire la distinction entre l’interprétation néoplatonicienne et l’interprétation authentique d’Aristote. Ils ont introduit dans l’interprétation du Corpus l’enseignement problématique des philosophes néoplatoniciens arabes et de l’avicennisme transmis par l’école de Tolède. Troisièmement. Leur sophisme a détruit la partie centrale de la doctrine chrétienne, à savoir l’unité de la personne. La déclaration solennelle d’Alvernus à l’Université de Paris revêt une importance fondamentale, du point de vue de l’unité de la personne démolie par le nihilisme philosophique objectif de l’Occident, y compris par le concept correspondant de science moderne. Bacon a cité cette déclaration contre les représentants du second averroïsme. Dans l’âme, l’intellect n’existe qu’en tant que capacité individuelle de connaissance, grâce à des actes individuels d’intentionnalité et d’abstraction. *Intellectus agens* séparé fait partie de la sphère cosmique, car il existe en tant que substance autonome et forme immatérielle subsistante. Cette interprétation rejette l’humanisme des *sequaces Aristotelis* basé sur les théories de l’émanation du néoplatonisme et l’enseignement de l’intellect séparé selon Avicenne. Alvernus a clairement défendu la thèse du premier averroïsme, c’est-à-dire l’exposition de la connaissance venant de face, de la chose réelle médiatisée par les sens (*impossibile est intelligi sine fantasmate*). Alvernus a repris l'interprétation *De anima* de Blund et sa théorie des *species intelligibilis*. Il l'a réintégrée dans la nouvelle philosophie de la CMDA selon l'école sicilienne que Michael Scot a expliquée à Paris. Cette réussite interprétative contraste fondamentalement avec la confusion intellectuelle des modernistes dans les écoles du second averroïsme. Ils ont eu la même chance de reconnaître la vérité philosophique, mais au lieu de cela, ils ont choisi une mythologie basée sur des fabulations ontothéologiques. La réhabilitation philosophique du chancelier et de l’évêque Alvernus est une question d’honneur académique pour la génération actuelle. La même tâche devrait être accomplie par l’Université d’Oxford dans le cas de Roger Bacon, dont nous verrons plus loin le rôle clé dans l’établissement de l’école du premier averroïsme. L’école de *Modernorum*, soutenue par les magisters provenant des ordres mendiants, entama une marche triomphale contre les magisters de la rue du Fouarre après la mort de cet érudit exceptionnel et évêque prescient, c’est-à-dire après l’année 1250. Alvernus est l’auteur clé de l’interprétation chrétienne d’Aristote sur le mode de CMDA selon l’école sicilienne. Gilson et ses disciples contemporains ont attribué cette interprétation au semi-averroïste Thomas d’Aquin, qui n’a malheureusement adhéré au pluralisme des formes, mais en aucun cas celui des substances. Il reprit le concept de la personne selon l’école de Tolède. Les critiques d’Alvernus et plus tard d’Albert visaient des érudits avicennistes tels que Rufus de Cornouailles et Kilwardby. Rufus quitta Paris après avoir défendu sans succès son interprétation moderne *De anima* présentée dans l’ouvrage *Speculum animae* (vers 1245) et retourna à Oxford. Bacon fait remonter cette confrontation fondamentale sur le modernisme à l’année 1250 et explique pourquoi Rufus a dû quitter Paris (ch. 3.2). Grâce à l’influence de l’évêque Alvernus, l’école du premier averroïsme dominait l’Université parisienne. Cela a fondamentalement changé après sa mort. Le vainqueur du premier concours entre le premier et le second averroïsme fut Albert le Grand, qui quitta malheureusement Paris pour Cologne. Après le départ de Bacon et Albert de l’Université de Paris, il est venu à l’éclipse de la première substance à leur alma mater et l’influence de l’objectivité moderne commençait à prendre le poids. L’éclipse de la première substance en métaphysique survint après la mort de Blund, après le départ des meilleurs représentants du premier averroïsme de Paris, et finalement après la mort de l’évêque Alvernus. Cette conjonction d’événements donna naissance à la *via Modernorum* établie par Bonaventure, Rufus et Kilwardby, qui fondèrent l’école du second averroïsme.

Le deuxième pôle de *Geviert* est établi dans les traités datant de la seconde moitié du XIIe siècle. Ils ont apporté un nouveau concept d’illumination vers 1170 en se rapprochant d’avicennisme (Gundissalinus, *Liber de anima*) et d’augustinisme (*De spiritu et anima*). Cette ligne est clairement représentée par l’école complète de traducteurs et de penseurs de Tolède (Jean de Séville, Hermann de Carinthie, Adélard de Bath, Gérard de Crémone). Un lointain fondateur de cette école est Isidore de Séville (†636), plus précisément sa compilation philosophico-théologique appelée *Etymologiae*. Isidore a été déclaré à juste titre le patron de l’informatique, car il a été le premier à introduire une classification alphabétique fournissant la première version nominaliste d’*Arbor Porphyriana*. L’école du deuxième averroïsme a développé davantage la signification nominale et conceptuelle d’une telle étymologie. Ce mysticisme philosophique suit la vision platonicienne de la réalité dans les dialogues *Théétète* et *Cratyle*. La philosophie de l’école de Tolède suivait le mysticisme islamique et juif. Il est passé dans les écoles néoplatoniciennes de l’Occident latin qui pratiquaient le nominalisme des porrétans dans le cadre de *Logica Modernorum*. Les écoles logiques précédentes de *Modernorum* à Paris qui suivirent le nominalisme platonicien, elles se sont progressivement éteintes avec l’avènement de l’école de Blund. Ils ont été remplacés par des écoles du deuxième averroïsme formées par l’aristotélisme néoplatonicien. Un exemple extrême de la première vague d’avicennistes modernes était David de Dinant, qui a créé la version panthéiste de l’aristotélisme. Le penseur juif Baruch Spinoza (†1677) a fait de même dans le postmodernisme. Après la réception d’Avicenne dans la seconde moitié du XIIe siècle, cette école a intégré *Éthique à Nicomaque* et *Métaphysique* d’Aristote dans son système. Les deux ouvrages apparurent dans les premières traductions partielles en latin à la fin du XIIe siècle. Pour l’interprétation d’Aristote, les modernistes ont utilisé la doctrine néoplatonicienne des deux faces de l’âme (OBJ I, ch. 2.3.1) qui formait l’aristotélisme des avicennistes et des augustiniens modernes. Les partisans du deuxième averroïsme ont classé les écrits du Commentateur dans le paradigme de l’école de Tolède, c’est-à-dire en pleine concordance avec le néoplatonisme dominant d’Avicenne. Ces modernistes ont modelé l’enseignement d’Aristote sur le dualisme avicenniste des composantes inférieures et supérieures de la cognition. Le concept aristotélicien de phronèsis a été interprété de cette manière néoplatonicienne (Gauthier 1963). Par conséquent, ils ont donné au terme clé du Corpus un caractère dualiste (*Summa Duacensis*, commentaires anonymes sur l’*Éthique* vers 1240). L′ouvre *Summa Duacensis* (1230) prouve bien, quelle confusion a causé *intellectus possibilis* d’Averroès dans le camp des penseurs autour de Philippe le Chancelier qui étaient influencés par Avicenne et par la pensée nominaliste. La définition de l’intellect réceptif dans le paradigme de l’interprétation tolétane de la CMDA représentait le défi majeur. Les néoplatoniciens modernes ont intégré l′*intellectus possibilis* dans leur système selon CMDA faussement interprété. Ils l′ont défini comme une substance immatérielle séparée du cosmos afin de suivre le modèle panthéiste de David de Dinant. Cette confusion philosophique a été considérée comme une forme moderne d′aristotélisme parce qu′elle combinait les deux principaux commentateurs arabes en une forme de métaphysique paranoïaque. Les écoles de *Nominales* ont reçu cette sorte d’aristotélisme donnée *ad mentem Averrois* à travers l’avicennisme révisé. Dans les années 1230–40, l′appellation « augustinisme avicennisant » de Gilson résumait le contexte de cette école. La réception moderne d’Averroès dans le paradigme avicenniste peut être attestée dans les travaux de Philippe le Chancelier (*Summa de bono*) et Jean de La Rochelle (*Summa de anima*). Le rôle de Jean de La Rochelle (†1245) est très important pour les débuts de l’histoire de l’objectivité. Il protégea par son autorité l’école franciscaine des premiers modernistes regroupés autour de la publication de *Summa Halensis*. Rufus de Cornouailles, un bachelier d’Oxford a enseigné dans ce foyer du modernisme parisien, et Bonaventura a commencé ses études dans cette école. La crise des modernistes à Paris a éclaté après l’année 1245. Odo Rigaldus, le nouveau magister regens des franciscains, a probablement refusé de protéger les penseurs modernistes. Rufus n’a pas pu défendre son interprétation *De anima* contre Albert le Grand en tant que nouveau maître des artistes parisiens. Il a dû quitter Paris par la suite, ce qui était la décision des franciscains et non des maîtres parisiens de l’Université. L’école de l’avicennisme augustinien a introduit la prédication catégorique des universaux et le premier dualisme de l’âme et du corps comme deux substances distinctes. Ce groupe, actif à Paris, crée la nouvelle école de *Modernorum* et l’évêque Alvernus la nommait *sophistae Latini*. La situation à l’Université de Paris dans les années 1230–40 était caractérisée par la deuxième réception d’Averroès. Elle fait un mélange de l’école sicilienne et tolétane. L’hylémorphisme universel rejeté par le premier averroïsme à Paris est lié à la carrière académique de Rufus. Après sa défaite à Paris, ce premier objectiviste moderne s’installe à Oxford dominé par *Oxfordian Fallacy* et l’hylémorphisme universel. Le chancelier et archevêque Kilwardby et après lui, John Pecham, ont défendu ces modernistes. À Oxford, Rufus survit en paix à la courte époque du premier averroïsme de l’école sicilienne de Paris, qui dura moins de dix ans. Le nouveau cycle de gigantomachie a commencé à l’Université de Paris après l’année 1250, lorsque l’école sicilienne a perdu son important protecteur ecclésiastique et académique. Après la mort de l’évêque Alvernus, Rufus est retourné à l’école moderniste de Bonaventure à Paris pour devenir *spiritus agens* qui fit la promotion de nouvelles idées. Après son retour à l’école de Bonaventure, une nouvelle histoire d’objectivité commence sur le mode de la vérité historiquement efficace. Après la mort de l’évêque Alvernus, les modernistes ont ouvert la nouvelle école par une attaque officielle contre Averroès comme un hérétique païen. À l’Université d’Oxford, dominée par le Sophisme oxfordien, se passa uniquement une relève de la garde du deuxième averroïsme, lorsque les modernistes ont obtenu la victoire complète. Grosseteste est allé comme évêque à Lincoln ; pendant les années 1245–50, le franciscain Rufus et le dominicain Kilwardby sont déménagés de Paris à Oxford.

Le troisième et le quatrième pôle de *Geviert* concernent la controverse qui suit le développement de la métaphysique dans l’Occident latin après l’an 1250. Le troisième pôle de la quadrature est né à Oxford, d’une part, et à Paris, d’autre part. Le groupe de penseurs autour de John Pagus, inspiré par les écoles en déclin de *Logica Modernorum*, a présenté à Oxford vers 1230 une interprétation néoplatonicienne des écritures logiques d’Aristote, principalement *Catégories*, qui complétaient la lecture des *Seconds Analytiques* que Grosseteste publia dans la même année. L’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* a repris le concept de vérité d’Anselme comme *rectitudo* et *certitudo* d’Avicenne. Cette modernisation du Corpus aristotélicien a produit l’événement décisif de la pensée moderne que nous explorons sous le terme « *Oxfordian Fallacy* ». Les penseurs modernistes, influencés par le néoplatonisme d’Augustin et par Avicenne prospérèrent bien sous Grosseteste à Oxford qui était le maître regens des franciscains à partir de l’année 1230. Pendant ce temps, il a fermement rejeté les polémiques des modernistes menées contre Aristote. Ces étudiants franciscains et dominicains formaient le groupe des illuminés modernes qui sont venus d’Oxford à Paris en 1235–40 pour accomplir leurs études de maîtrise. Contrairement à Grosseteste, ces jeunes modernistes d’Oxford acceptèrent la doctrine de l’hylémorphisme universel avant 1240 et l’exportèrent à Paris. De plus, Rufus de Cornouailles et Robert Kilwardby ont importé l’interprétation analytique de l’*Organon* enseignée à Oxford dans les cercles des écoles porrétanes et nominalistes. À Paris, cette école d’analystes logiques existait aussi. Voyons l’interprétation des *Catégories* selon les écoles logiques des *Nominales* comme Nicolas de Paris (Nicolaus Parisiensis, ch. 3.1.2). Pendant ce temps, la progression de l’école analytique appelée *Grammatici* ralenti en raison de la critique de l’évêque et chancelier Alvernus qui suivait la ligne de l’école d’Abélard et sa défense de la métaphysique selon Boèce. Les écoles de *Logica Vetus* ont également défendu cette métaphysique classique. Un autre facteur qui a ralenti l’arrivée du modernisme à l’Université de Paris a été l’arrivée de l’interprétation sicilienne d’Averroès présentée par Michael Scotus depuis 1230. Le concept logique et univoque d’être remonté à des écoles de *Nominales* déjà dissoutes. Il a rendu possible la première vision systématisée de la version hypostasiée de *tertium ens*. Cette première vague de modernité Latine prit essor dans la communauté franciscaine déjà mentionnée autour d’Alexander von Hales. Les illuminés universitaires d’Oxford tels que Rufus et Kilwardby l′ont complété après coup. Vers l’an 1245, les modernistes d’Oxford ne menaient pas une vie facile à Paris et étaient la cible de critiques académiques. Après avoir défendu l’hylémorphisme universel apporté d’Oxford, cette critique s’est transformée en mépris direct d’éminents philosophes comme Albert et Bacon. Le principal soutien de ces modernistes dans leurs temps difficiles et sombres (1240–50) était les écoles logiques et nominalistes de Paris. Cependant, ils se sont éteints en raison de l’influence de l’école aristotélicienne de Blund. Sa conclusion a confirmé la seconde arrivée du corpus d’Averroès interprété selon l’école sicilienne. L’attaque contre Averroès comme un philosophe le plus honoré, cela était une entreprise suicidaire à Paris vers l’an 1240–50, grâce à la magistrale interprétation faite par Alvernus, Albert et Bacon. Ce trio d’interprètes brillants a séparé Aristote de l’interprétation néoplatonicienne et a rejeté l’œuvre de Rufus *Contra Averroem* (vers 1236) qui présentait la critique moderne du Commentateur. Après la réhabilitation d’Aristote (1231), le Commentateur en tant que brillant interprète du Corpus aristotélicien est devenu la nouvelle cible des premiers modernistes. Le premier averroïsme de l’école sicilienne a créé le genre d’aristotélisme compatible avec le christianisme. La même tâche a été accomplie par Averroès et al-Ghazālī dans la falsafa un siècle auparavant. L’interprétation tolétane d’Averroès a connu un développement intéressant au cours de cette période. Les modernistes d’Oxford influencés par *Oxfordian Fallacy* ont fusionné avec les compilateurs augustiniens et avicennistes de *Summa Halensis* à Paris. L’école du deuxième averroïsme a été formée en 1235–40 par la fusion de deux branches du *Modernorum* : les porrétans d’Oxford et les avicennistes parisiens. Le groupe d’éditeurs *Summa Halensis* dirigé par Rupella et les avicennistes autour de Philippe le Chancelier ont fondé une nouvelle école de pensée. L’évêque Alvernus l’a bien remarqué et il nommait ce groupe *sophistae Latini*. Après lui, Albert a choisi le titre moqueur *Latini* ou *doctores Latini*, qui concernait principalement son collègue dominicain Kilwardby. Bacon à Oxford critiquait le premier moderniste, Rufus de Cornouailles. Après l’expulsion de Bacon d’Oxford à Paris, Bonaventure devient sa nouvelle cible en tant que *spiritus agens* de l’école du deuxième averroïsme. Des porrétans d’Oxford, qui professaient le paradigme analytique selon *Oxfordian Fallacy* ont rejoint l’école des logiciens et avicennistes porrétans autour de Philippe le Chancelier (*Grammatici*) et l’école franciscaine d’Alexandre de Hales (*sophistae Latini*). Cette réunion a créé le troisième pôle complet de *Geviert* dans lequel le concept d’objectivité occidentale a été formé. Le signe principal de la nouvelle école est devenu l’exposition du sens de l’être par-derrière et la pluralité des substances chez l’homme. Albert nomme ce groupe d’après l’année 1250 avec le titre ironique *Averroistae*, parce que ces modernistes adhéraient à l’interprétation tolétane de DMCA qui présentait Rufus par écrit *Contra Averroem*. La synthèse des branches parisiennes et oxfordiennes du second averroïsme créa un nouveau concept de *tertium ens* en 1240–50 qui établit l’objectivité moderne (*Speculum animae* de Rufus, *De ortu scientarum* de Kilwardby, *Summa philosophiae* anonyme). Selon Bacon, l’école du deuxième averroïsme est née à Paris, où les étudiants d’Oxford ont fait leurs études de maîtrise. Ces sophistes Latins, quant à eux, ne pouvaient pas rester à la Faculté artistique de la rue du Fouarre, dominée par les connaisseurs d’Aristote depuis le premier averroïsme, jusqu’à la mort d’Alverne (ch. 3.2.3). Pendant le pontificat d’Alvernus, les modernistes se sont retirés de cette faculté dans leurs écoles religieuses, comme en témoigne la dispute des mendiants académiques avec des magistères séculiers dans la rue du Fouarre tel qu’aristotélicien et le recteur Guillelmus de Sancto Amore. Les adeptes du deuxième averroïsme, comme le dominicain Kilwardby à Oxford ou le franciscain Bonaventure à Paris, ont dû passer à la contre-attaque contre les soi-disant averroïstes de l’école du premier averroïsme. Les positions académiques et ecclésiastiques de tous les représentants du deuxième averroïsme ont été menacées d’accusations d’hérésie, au moins jusqu’à la mort de l’évêque Alvernus. Le franciscain Bonaventure entame une marche triomphale du modernisme après l’année 1250 avec une attaque contre Averroès en tant que philosophe hérétique. La lutte décisive entre l’école du premier et du second averroïsme a eu lieu après l’émergence de la première faculté des modernistes à l’Université de Paris dans les années 1255–77. Les franciscains dirigés par le parisien Bonaventure et par Rufus comme moderniste d’Oxford ont dû conquérir la plus importante université d’Occident. Le décès d’Alvernus mit fin au règne bref, mais important de la philosophie critique liée à l’autorité épiscopale à Paris. La mort de ce chancelier aristotélicien a rejoint le départ de philosophes tels que Bacon et Albert qui ont approuvé l’école du premier averroïsme de provenance sicilienne. L’équilibre des pouvoirs a été changé. Cela rendit possible l’arrivée académique et autoritaire des écoles modernistes. Le début académique de *via Modernorum* peut être daté par la bulle papale *Quasi lignum vitae* (1255) qui confirma la création de deux chaires dirigées par des ordres mendiants à l’Université parisienne. La nouvelle faculté de la première philosophie moderne a dû faire face à l’interprétation établie du corpus d’Averroès dans l’école sicilienne et tolétane. Averroès était remanié selon l′aristotélisme avicenniste. Cette modernisation était nécessaire pour rejoindre l’enseignement d′*Oxfordian Fallacy* nouvellement promulgué à l’Université parisienne. Les modernistes se sont moqués d’Averroès et, en partie, d’Aristote. Leur hybris a donné naissance au premier aristotélisme moderne, fondé sur l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques*. En l’an 1254, les mendiants universitaires refusèrent de prêter serment aux statuts de l’Université pontificale. Le recteur Guillelmus de Sancto Amore a présenté ce cas de désobéissance académique à Rome. Le pape Innocent IV rendit justice dans le différend aux magistères séculiers dans la bulle *Etsi animarum* publiée à la fin de l’année 1254. Mais dix jours après la mort d’Innocent IV, une nouvelle bulle appelée *Quasi lignum vitae* (1255) fut publiée par le pape Alexandre IV, qui confirma la position des magistères mendiants. Ce mécène académique des mendiants est devenu le père de la modernité en raison de ses interventions autoritaires dans le cours de l’Université parisienne (OBJ III, ch. 4.1.2). La captivité babylonienne des modernistes se prolongeait jusqu’en 1255, lorsque les ordres mendiants ont établi leur propre chaire à l’Université de Paris. Cette année, la controverse académique entre mendiants et maîtres séculiers a culminé. L’école du premier averroïsme l’a perdu pour la première fois en raison du départ forcé des artistes éminents de la rue du Fouarre. Les principales victimes des modernistes furent le recteur de la rue du Fouarre, le Magister Guillelmus de Sancto Amore et d’autres de ses collègues. La deuxième purge beaucoup plus approfondie à la Faculté de philosophie initiée par les modernistes a suivi en avril 1277, lorsque des maîtres artistiques laïques de l’école du deuxième averroïsme, comme Henri de Gand, se sont rangés du côté des mendiants. Le projet de métaphysique avicenniste transformée de Bonaventure est complété par son collègue religieux Duns Scotus, qui enseignait d’abord à Oxford et puis à Paris vers 1300. Cette *intelligentia spiritualis* moderne, originaire d’Oxford, n’a malheureusement pas établi l’âge triomphal du Saint-Esprit selon Joachim de Fiore, mais le nihilisme objectif de l’Occident.

Le quatrième pôle de *Geviert* est formé par l’école réformée du premier averroïsme de la rue du Fouarre, à laquelle Dante Alighieri dans *Divine Comédie* attribuait une renommée immortelle au ciel. Ce dernier groupe le plus important prit l’interprétation *De anima* par John Blund et il la relia à l’écriture aristotélicienne *De anima*. Selon la première réception aristotélicienne d’Averroès (*De anima et de potenciis eius*), l’école du premier averroïsme mit la métaphysique du Commentateur contre l’enseignement des porrétans et des tolétans. Dans l’esprit de l’école sicilienne et à la suite du travail d’Alvernus *De potentiis animae et obiectis*, il accomplit la critique des modernistes. L’école de Siger du Brabant (appelée *pars Sigeri*) acheva la défense d’Albert qui fit l’unité de la personne dans *De homine*. L’école du premier averroïsme défendait contre les tolétans une interprétation correcte d’*intellectus possibilis* et d’intentionnalité selon CMDA. Le premier averroïsme de l’évêque Alvernus défendait l’enseignement du Commentateur concernant *intellectus possibilis* et *agens* dans le contexte de la personne réelle comme une seule substance (*De potenciis animae et obiectis*). Gauthier a nommé cette école des aristotéliciens avec le terme « premier averroïsme » parce que, malgré les interdictions répétées de l’Église, ils ont étudié la partie connue de *Corpus Aristotelicum* avec une précision inouïe. Ces penseurs, dispersés de Tolède à Oxford, de Paris et de Bologne à la Sicile, ont compris l’importance fondamentale d’*intellectus possibilis* d’Averroès pour la cognition personnelle. Ce fut la première *respublica* des philosophes, qui créa le destin commun de l’Occident dans la falsafa et dans le christianisme. Pour le développement de cette école dans le judaïsme, il manquait jusqu’à présent une étude sur l’aristotélisme indépendant sous la forme de l’école sicilienne. Quoi qu′il en soit, l'influence du second averroïsme dans les cercles juifs a été écrasante. Les documents sur l’influence de l’école de Tolède sur l’influence du judaïsme spéculatif peuvent être trouvés dans une grande variété tout au long du XIIIe siècle. Dante le savait aussi à travers des mystiques et philosophes juifs comme Maïmonide, Abulafia et d’autres. Les fondateurs du deuxième averroïsme ont travaillé avec le concept incohérent d’intellect séparé selon l’école de Tolède. Ce concept a été défendu par les théologiens de *Summa Duacensis* à l’école de Philippe le Chancelier vers l’an 1230. L’école du premier averroïsme présente Averroès comme un authentique commentateur d’Aristote contre avicennistes et nominalistes de l’époque. Ils utilisaient sa métaphysique pour former la théologie chrétienne. L’évêque parisien Alvernus, étant le chancelier de l’Université de Paris rejette l’être du troisième type défendu par le deuxième averroïsme. Alvernus condamna la théorie de l’intellect cosmique séparé. Le modernisme établit la connaissance du monde par l’exposition de l’être faite par-derrière et détruisit l’unité substantielle de la personne. Le premier averroïsme amenait en Occident le concept de personne unifiée et la théorie de vérité en tant que correspondance entre chose et intellect basée sur les termes *proportio, dispositio* et *consimilitudo* d’Averroès (OBJ I, ch. 2.4.2). Grâce à la métaphysique d’Averroès, Alvernus et d’autres penseurs distinguèrent les interprétations néoplatoniciennes des interprétations aristotéliciennes du Corpus. Ils ont établi l’âge de la scolastique aristotélicienne classique. Enfin, lors de son séjour à Paris, Albert le Grand a présenté la première conception systématique de la cognition et de l’intellect individuels pour ce groupe dans son ouvrage *De homine*. À Oxford, le franciscain Roger Bacon acheva le même travail critique. Il étudia et donna des conférences à Paris dans les années 1237–45, à l’époque de l’évêque Alvernus à Paris. Son travail se concentre sur l’interprétation de *Métaphysique* d’Aristote en relation avec l’école du deuxième averroïsme (*Metaphysica*, 1240–47). Le travail d’Albert et Bacon conclut la première série d’accueil positif d’Averroès dans l’Occident latin. Plus tard, Thomas d’Aquin les a rejoints, bien que de la manière assez problématique. Il a terminé le noviciat (1245–48), a fait le premier séjour à Paris en tant qu’étudiant et plus tard en tant que *magister regens* lors de son deuxième séjour (1269–72). Le deuxième tour de la réception d’Averroès ouvre dans la matrice suivante le différend sur l’averroïsme, dans lequel les représentants de la deuxième vague des deux écoles étaient engagés. Le second averroïsme est défendu par l’école sophistique, constituée par Bonaventure à Paris après 1250, et par les élèves de Kilwardby à Oxford. Albert le Grand et en partie Thomas d’Aquin ont défendu la doctrine du premier averroïsme. Thomas d’Aquin fut convoqué à Paris à la fin de l’année 1269. À cette époque, le maître artistique et recteur Siger de Brabant a brillamment présenté le premier averroïsme et il a fait l’apogée intellectuel de cette école. Les paroles de gloire de Dante pour Siger dans la *Divine Comédie* prouvent que ce penseur avait compris le Commentateur le plus brillamment de toutes les traditions occidentales antérieures. Le prêtre séculier, qui enseignait à la célèbre adresse rue du Fouarre, partageait le sort funeste d’Averroès, ostracisé par les modernistes islamiques et chrétiens. La tragédie de Siger rappelle la grandeur aristotélicienne d’Abélard qui fut le prédécesseur du premier averroïsme (ch. 1.3). Siger finit aussi mal que son prédécesseur, le recteur Guillelmus de Sancto Amore qui fut expulsé de la Faculté artistique après les disputes avec les mendiants en 1255. La confusion intellectuelle des modernistes ne représentait pas l’opinion majoritaire des artistes parisiens instruits tels que Siger du Brabant et Boèce de Dacie. Cela a été démontré par le décret artistique sur la double méthode de philosophie et de théologie du 1er avril 1272. Il a été publié par l’école du premier averroïsme selon l’interprétation sicilienne du Commentateur. Il concernait en partie les semi-averroïstes de l’école de Tolède du premier averroïsme, tels que Thomas d’Aquin et Aegidius Romanus. Ils enseignaient en tant que maîtres à Paris à cette époque (OBJ III, ch. 4.1.2). Vers 1270, Johannes Pecham est renvoyé de l’école du deuxième averroïsme à Paris, car, comme Rufus, il ne résiste pas aux critiques faites par les artistes séculiers de la rue du Fouarre et par Thomas d’Aquin. Mais Aquinatus quitta également Paris lorsque le décret des artistes fut publié en 1272. Thomas d’Aquin attaqua l’école moderniste de Pecham en même temps qu’il critiquait les maîtres de la rue du Fouarre. Ils n’acceptaient pas l’interprétation d’Aristote par Thomas d’Aquin, car son interprétation semi-averroïste *De anima* ne donnait pas de réponse fondamentale aux objections répétées de Siger. Enfin, certains maîtres modernistes de la rue du Fouarre, comme Henri de Gand, ont pris position contre le groupe de partisans de Siger (*pars Sigeri*). Le développement après l’année 1272 allait inexorablement dans le sens de la condamnation du groupe du premier averroïsme aux facultés artistiques de Paris et d’Oxford en avril 1277. Les illuminés modernes, sous l’influence de la vérité en tant que certitude et exactitude subjective, ont utilisé d’autres moyens pour la mise en œuvre de leurs sophismes que le débat philosophique. Faisant écho à l’apostasie intellectuelle des modernistes, Albert refusa de fréquenter l’Université de Paris au moment de la plus grave dispute avec le deuxième averroïsme vers l’an 1270. Il aurait dû répondre aux critiques bien fondées de Siger von Brabant, le meilleur aristotélicien de l’époque et le plus grand connaisseur de la CMDA. Certes, dans l’esprit de l’interprétation correcte de la CMDA selon l’école sicilienne, il aurait dû rejeter l’interprétation semi-averroïste de l’intellect proposée par Thomas, qui avait été faite selon l’avicennisme de l’école de Tolède. Albert ne considérait pas Averroès comme averroïste, ce qu’au contraire Aquin affirmait clairement du début à la fin de sa carrière universitaire. Nous pouvons de bon droit de présupposer que des académiciens célèbres comme Albert et Bacon dans la période fatidique 1270–77 avaient de la chance de ramener la philosophie erronée des sophistes latins autour de Bonaventure et des semi-averroïstes aristotéliciens (Thomas d’Aquin, Aegidius Romanus) à la pleine vérité dans leur alma mater à Paris. L’histoire intellectuelle de l’Occident se serait probablement développée tout à fait différemment depuis.

Le gnosticisme moderne en Occident a vaincu le véritable aristotélisme. L’objectivité émergea dans le sillage des vainqueurs historiques de la gigantomachie concernant la substance objective. Leur vérité se réfère à une collection d’êtres mythologiques du troisième type, devenus la norme de la pensée de l’Occident sur le mode de l’ancien couple gnostique « *Nus et Veritas* ». La modernité scolastique, au moyen du mécanisme défensif connu sous le nom *Verkehrung ins Gegenteil*, supplantait toutes les autres écoles aristotéliciennes et les a conduites dans les ténèbres et le silence gnostiques (*Bythos et Sige*). Cependant, c’est aussi le lieu de l’herméneutique archaïque et de l’historicité apollinienne. La victoire des logiciens et des illuminés académiques ne peut être autre que totalitaire. Sous la direction de Furies logiques, ils appliquent la loi aristotélicienne du Tiers exclu à l’histoire de la pensée. Les faits historiques et apocalyptiques (voici le sens originel des mots ἀποκαλύπτω et *facere*) révèlent une double défaite de la métaphysique d’Aristote et découlent d’une historicité cachée. Elle était fondée par gigantomachie menée par des commentateurs de la falsafa et de l’Occident latin. Les deux branches de la pensée occidentale se sont livré un duel de pensée similaire, afin de reconnaître véritablement le monde dans le cadre du platonisme ou de l’aristotélisme. La similitude des confrontations en Occident latin entre philosophes et théologiens est liée au cheminement après le déclin de la falsafa et au passage de l’islam à une interprétation théologique dans le cadre des écoles *ilm al-kalām* ou *mutakalim*. Les travaux d’al-Ghazālī constituent le guide philosophique le plus important concernant la bataille moderniste de la théologie et du droit islamiques. Ce théologien musulman critique a rejeté l’aristotélisme néoplatonicien et sa critique a créé la transition entre la falsafa et la pensée de l’école *Mutakalim*. La philosophie a eu exactement l’effet inverse en Occident que dans l’islam. Les néoplatoniciens et les modernistes de l’islam ont perdu face aux théologiens victorieux. Ceux-ci ont opté pour une compréhension juridique et fondamentaliste qui a pratiquement aboli la pensée philosophique de falsafa. Par conséquent, Dieu moderne n’est pas mort dans l’Occident islamique dans le processus de sécularisation, car ce simulacre ne pouvait pas du tout surgir dans l’islam. Dans l’Occident latin, les modernistes philosophiques ont prévalu à travers les théologiens à l’aide de la théorie de la vérité unique basée sur le système de l’ontothéologie néoplatonicienne. Après la destruction du premier averroïsme, cette école a créé Dieu de *Modernorum* très puissant au début et très moribond à la fin. Ce simulacre vit ses derniers jours à l’époque de Nietzsche, quand, à son avis, Dieu s’est définitivement étouffé par la théologie moderne (*Gott erstickte an der Theologie ; und die Moral an der Moralität*; *Nachlaß* 3.7 ; KSA 10, 54). L’herméneutique a ajouté à cela qu’il était Dieu de *Modernorum* et qu’il s’étouffait avec une métaphysique objective. Nietzsche l’a vu exactement et l’a décrit poétiquement, sous la direction de Muses divines.[[281]](#footnote-281) L’offensive des sophistes Latins dominait autoritairement la Faculté artistique de la rue du Fouarre. De là, quelque temps après l’année 1240, ils ont été expulsés par la déclaration du chancelier et de l’évêque Alvernus sur l’incompatibilité des enseignements néoplatoniciens sur *intellectus agens* avec la conception chrétienne de la personne selon l’interprétation sicilienne de CMDA. L’école du deuxième averroïsme est revenue victorieusement au siège de la sagesse philosophique sous l’égide de la loi et de l’ordre ecclésiastiques. L’ordre a été donné par la condamnation des anti-modernistes du premier averroïsme à Paris et à Oxford en avril 1277.

L’histoire du modernisme montre la figure du double *Irrtum* qui concerne la métaphysique de l’Occident. La forme islamique de l’erreur historial est caractérisée par la défaite de la falsafa, parce que les théologiens critiques comme al-Ghazālī ont gagné. Son différend avec Avicenne s’est terminé victorieusement par des juristes et des califes islamiques qui défendaient les traditions culturelles de diverses cultures arabes et perses liées entre elles par la foi monothéiste. La deuxième forme d’erreur historial dans l’Occident Latin est caractérisée par la victoire de la philosophie dans la version des sophistes Latins. Ils se sont emparés de l’Université de Paris et de l’Université d’Oxford comme source de pouvoir et ont vaincu la philosophie d’Averroès à l’université. Rappelons que, contrairement à l’Oxford moderniste, la défense de l’unité de la personne selon Averroès était le fondement de l’Université de Paris. Le destin tragique de la pensée occidentale est révélé dans la philosophie critique d’Averroès qui a été rejetée par les islamistes théologiques et les modernistes chrétiens. La vérité de la philosophie représentée par Averroès devient un mensonge officiel, rejeté par les théologiens islamiques et chrétiens, à la fois dans l’école *Mutakalim* et dans le second averroïsme. C’est pourquoi cet érudit ingénieux et l’interprète d’Aristote hors de pair se voit affecté par une double forme de *damnatio memoriae*. Après la mort d’Ibn Rushd, le rejet dogmatique de la philosophie aristotélicienne authentique, de sa conception de la vérité et de la cognition, a fondé les deux versions tragiques de *via Modernorum* de l’Occident d’aujourd’hui : le fondamentalisme théologique de l’islam et le fondamentalisme objectiviste de la modernité. Chacune des deux directions de la pensée spéculative voit l’histoire à travers sa propre *Irre* d’époque, présentée de manière dogmatique. L’islam et le christianisme font la pensée spéculative des deux écoles. Ceci est donné par telle ou telle évolution du nihilisme métaphysique ou du fondamentalisme juridique. Suivant le mécanisme collectif inconscient d’inversion dans le contraire, la double pensée dogmatique de l’Occident projette son *alter ego* parfait, c’est-à-dire historiquement achevé, dans les autres adversaires diaboliques (voici le sens originel de διαβάλλω). Il n’est pas étonnant que les deux directions du dogmatique théologique et philosophique soient incompatibles depuis les Croisades jusqu’à ce jour. Une exception honorable des deux écoles de pensée fait la vérité des sages critiques et des poètes. Grâce à la faveur de Muses, ils voient la vérité musicale, ce qui est évident pour tous ceux qui ont la capacité de garder la vision du monde réel et juste.

## 3.1 Interprétation analytique des *Seconds Analytiques* (Robert Grosseteste)

Les premiers interprètes latins, qui ont suivi l’interprétation d’Averroès selon l’école sicilienne, ont compris l’écriture *De anima* de manière innovatrice. Le traité *De potenciis animae et obiectis* critiqua la théorie néoplatonicienne de la cognition et rejeta le concept d’*intellectus agens* séparé (ch. 2.2.2). L’école de Blund et ses éminents porte-paroles, l’évêque parisien Alvernus et Albert le Grand, ont créé vers l’an 1240 un personnalisme philosophique intégral séparé des interprétations néoplatoniciennes d’Aristote selon l’école de Tolède. Ce deuxième groupe d’interprètes d’Averroès ne cherchait pas une différence entre la métaphysique d’Avicenne et Averroès comme premier averroïsme, mais au contraire un accord fondamental. Influencé par le néoplatonisme et l’augustinisme, le second averroïsme suivit le projet d’Alfarabi de métaphysique unifiée dans le style d’Avicenne, qui avait été transmise dans l’Occident latin à partir de la traduction de Tolède de l’écriture d’Alfarabi *De intellectu et intellecto* (OBJ I, ch. 2.1.1). La traduction des tolétans déplaça le paradigme vers le néoplatonisme. L’Occident latin a réalisé l’unification du néoplatonisme et de l’aristotélisme en reliant Avicenne et Averroès. Les tolétans ont d’abord lu les écrits du Deuxième Maître dans le paradigme de la métaphysique d’Avicenne, puis ils ont fait de même avec le corpus du Commentateur. Suite à l’harmonisation de Platon et d’Aristote déjà donnée dans la falsafa, les savants Latins ont créé à partir de la philosophie d’Avicenne et d’Averroès une synthèse aristotélicienne originale *ad mentem Averrois* sur le mode de l’école de Tolède. L’unification sophistique d’Avicenne et d’Aristote dans l’Occident latin faisait écho à l’école néoplatonicienne d’Al-Kindī dans la falsafa, qui unifiait de la même manière Aristote et Platon à travers l’enseignement du Second Maître. Le prix de cette unification était l’abolition du diaphanum et la destruction de nature originelle d’*intellectus in potentia*. La synthèse d’Avicenne et d’Averroès a été inspirée par le néoplatonisme augustin et a créé une concordance problématique des deux penseurs dans les années 1235–40 qui ont fondé *via Modernorum*. Après la réception d’Averroès, l’école de Blund a compris très tôt que les points de départ philosophiques des deux métaphysiques étaient diamétralement différents. De la même manière, le néoplatonisme ancien différait de l’aristotélisme authentique. La partie introductive a étudié la séparation de Porphyre des néoplatoniciens par rapport à l′interprétation des *Catégories*. Le premier averroïsme a créé un projet intégré de métaphysique, puisqu’Albert a uni les deux versions de la métaphysique sous la primauté du Commentateur (ch. 2.4.3). La doctrine avicenniste de l’être en tant qu’*ens inquantum ens* était considérée comme une abstraction logique subordonnée à la doctrine métaphysique de « substance *qua* substance ». Un commentaire latin *De anima* de l’école du deuxième averroïsme se trouve dans le *Manuscrit d’Erfurt* (Quarto 312) daté d’environ 1240. Son auteur est Rufus de Cornouailles (Wood 2001, 121). La réception avicenniste *De anima* faite selon *Oxfordian Fallacy* s’est produite au même moment, comme en témoignent les controverses académiques de Rufus à l’Université de Paris dans les années 1240–50. Mais les écrits logiques et scientifiques d’Aristote avaient déjà été commentés une génération plus tôt dans le paradigme des modernistes. Outre la double interprétation De anima selon l’école sicilienne ou tolétane, l’écriture logique *Analytica posteriora* joue un rôle très important. Jacob de Venise (Iacobus Veneticus Grecus) fit la première traduction latine des *Seconds Analytiques* dans la première moitié du XIIe siècle. Son opus a été suivi de traductions de deux auteurs anonymes (*Aristoteles Latinus* IV.1–4) dans la seconde moitié du XIIe siècle. La génération de jeunes chercheurs à Paris et à Oxford a lu *Seconds Analytiques* à travers le commentaire d’Averroès. La double réception d’Averroès explique le fait qu’une double lecture des *Seconds Analytiques* présentée *ad mentem Averrois* était née dans l’Occident latin. Vers l’an 1240, il est apparu une différence fondamentale et inconciliable entre la métaphysique des modernistes et des aristotéliciens classiques à l’Université de Paris. L’interprétation du livre dans le premier averroïsme de l’école sicilienne peut être trouvée dans l’écriture d’Albert *De homine* (ch. 2.4.1). Sa critique des modernistes sophistiques a défendu la définition aristotélicienne de la preuve scientifique. Le travail *De homine* prit la position de l’humanisme chrétien et Albert refusait les erreurs des modernistes. La raison de la nouvelle gigantomachie de la substance entre le premier et le deuxième averroïsme était l’interprétation différente des *Seconds Analytiques*. La version moderniste a vu le jour vers l’an 1230 à Oxford et cette interprétation suivit la métaphysique d’Avicenne. C’était évident pour les aristotéliciens de l’école de Blund, car en même temps l’interprétation d’Averroès de Scotus selon l’école sicilienne est arrivée à Paris. Le différend sur la nature de la science concernait la détermination philosophique de l’homme ; voyons l’exégèse citée de la double reconnaissance de l’âme dans la partie introductive de *De homine*.

La génération des philosophes d’Oxford dans les années 1230–40 inaugura l’essence qu’ils ont prise de manière univoque. L′essence logique dans le mode *simpliciter* est entrée dans la prédication catégorique sous la forme de l’imposition au lieu de la première substance hyparchique. Les illuminés d’Oxford ont pris l’essence comme un *individuum* de *Nominales*, à la manière de la substance atomique introduite par les écoles porrétanes. L’essence individualisée a été déclarée la cause agissante réelle en l’identifiant avec le membre médiateur (*medium*) dans la preuve scientifique. L′énoncé intermédiaire du syllogisme déductif est devenu tout à fait sophistique et mythologique. Ce changement de causalité réelle en version mythologique moderne profondément changea la nature de la déduction qui fait le fondement de la preuve scientifique (*demonstratio*). Le *medium* moderne basé sur la substance du troisième type séparait la science moderne de la réalité de la première substance et de la causalité réelle. Le néoplatonisme a commencé cette transformation en introduisant la substance indivisible en tant qu’espèce hypostasiée de Simplicius (OBJ I, ch. 1.3.1) et plus tard dans le cadre d′*individuum* de porrétans (ch. 1.4). Les premiers modernistes ont créé un simulacre objectif sous la forme d’essence agissant comme une cause réelle. Cet être du troisième type a changé le statut de cognition scientifique. Le membre moyen de la preuve scientifique a pris le sens de la chose unique, parce qu’il a remplacé l’imposition venant de la première substance et de sa causalité réelle. En même temps, ce medium dans le second énoncé du syllogisme est universel, car il est fondé sur le mode *simpliciter* en tant qu’essence. Par conséquent, il correspond à la définition formelle du second énoncé du syllogisme qui doit être universel. C’était l’approche de l’école des grammairiens à Paris. Alvernus rejeté cette erreur philosophique attribuée à l’école des sophistes Latins (*praedicabant dispositiones, ponebantque eas in substantiis de quibus dicebatur*, ch. 2.3.2). Le membre intermédiaire du syllogisme scientifique déductif acquit un statut ambivalent de substance du troisième type. Dans le modernisme, il est venu à drastique de la formalisation d’Aristote. Il faut citer sa version originale : « Reconnaître un être réel est la même chose que de connaître la cause efficiente de son existence » (τὸ τί ἐστιν εἰδέναι ταὐτό ἐστι καὶ διὰ τί ἔστιν, *Anal. post*. 90a31‒32). Aristote définit l’existence de la chose réelle (διὰ τί) par la causalité agissant efficacement entre les premières substances par le mode de *passio* physique ou biologique. L’agir réel des premières substances a été transféré dans l’école de logique porrétane à l’essence permanente déterminée comme forme hypostasiée et éternelle. Ensuite, le cadavre est devenu un être humain « exsistant » dans l’ordre de la causalité objective. La détermination de l’homme était liée de manière univoque à l’essence (*humanitas*) ainsi qu’à la première substance réelle (*hic homo*). Cette erreur de la modernité, les deux traités anonymes de l’école de Blund l’ont commentée ci-dessus. Cette controverse détermina la première réception de la métaphysique d’Averroès dans les années 1225–30. La dispute sur l’être du mort se déroule soit sur le mode de l’imposition des aristotéliciens, soit sur le mode de la supposition absolue des porrétans. Cela concernait la voie de la connaissance scientifique du monde, et pas seulement la prédication catégorique. Le concept d’être n’a pas gardé la même valeur dans une école ou dans l’autre parce que le sens métaphysique de l’être avait changé. Le statut métaphysique de la première substance différait selon l’école du premier et du second averroïsme. Les aristotéliciens chrétiens comme Alvernus ont défendu la métaphysique d’Averroès et donc l’approche authentique de l’interprétation de la cognition scientifique selon les *Seconds Analytiques*. Le premier averroïsme, qui a reçu la métaphysique *ad mentem Averrois* par rapport à la « substance *qua* substance », n’avait aucun problème avec la défense de la première substance hyparchique. Suivant le datif métaphysique, la signification catégorielle est déterminée dans le mode *per prius* par l’imposition de la première substance réelle. Le métaphysicien reconnaît d’abord les choses réelles et définit ensuite leurs essences universelles. Puisque l’homme mort n’existe pas en tant qu’être vivant, il n’est pas possible de définir l’essence dans le mode *absolute* selon le modèle des néoplatoniciens. Il ne faut pas interpréter la substance métaphysique séparément de la première substance existante. Le logicien peut le faire dans le cadre de l’abstraction conçue de manière univoque, mais pas du tout le métaphysicien, puisque sa cognition suit des premières substances existantes. La prédication catégorique se rapporte aux effets de la causalité réelle dans le monde. Le cadavre ne peut établir rien de spécifiquement humain dans le monde ; seule une personne existante ne peut le faire. Le différend concernant « homme—cadavre » a prouvé qu’aucune des deux écoles ne reconnaît le monde de la même manière et ne peut donc avoir la même version de la preuve scientifique. Après l’analyse contradictoire de CMDA dans le milieu du premier et du deuxième averroïsme des années 1225–30, un autre conflit majeur éclata à l’école de Blund et à l’école de Philippe le Chancelier. Il concernait la nature de la science, qu’Albert résolut en faveur du premier averroïsme dans l’introduction *De homine* (ch. 2.4.1). L’interprétation des *Seconds Analytiques* sépara les deux écoles l’une de l’autre en raison du statut différent de la première substance.

La lecture analytique des *Seconds Analytiques* introduisit de nouveau les termes néoplatoniciens dans la métaphysique classique. Nous appelons cette approche problématique par le terme « Sophisme oxfordien » (*Oxfordian Fallacy*). L’Université d’Oxford n’est pas née de la transformation d’une école cathédrale en une institution académique chrétienne protégée par l’autorité papale, qui a progressivement intégré d’autres cathédrales locales importantes et des écoles épiscopales. Oxford, contrairement à Paris, est né d’un collège indépendant d’étudiants dirigé par le magister (*magister scolarum Oxonie*, 1201). Le premier magister connu était Edmond d’Abingson (Giraldus Cambrensis). Il a terminé des études magistrales à Paris et a commencé à donner des conférences sur l’année 1214 à Oxford avec le droit d’être rémunéré par des étudiants (*cathedram magistralem ascendit*). Le document daté de 1221 mentionnait pour la première fois le Chancelier de l’Université. La première interprétation oxfordienne des écrits scientifiques et métaphysiques d’Aristote a acquis de nombreux traits néoplatoniciens sur le mode de l’avicennisme selon l’école de Tolède.[[282]](#footnote-282) L’école oxfordienne du deuxième averroïsme est le parrain de l’objectivité, car elle a achevé l’éclipse de la première substance en introduisant l’interprétation sophistique de la preuve scientifique. Albert le Grand s’est battu contre cette interprétation pseudo-aristotélicienne lors de son séjour à l’Université de Paris. Tout au long de sa vie, Bacon a été engagé dans cette lutte, à la fois à Oxford et à Paris. Pour cette raison, contrairement à l’évêque Albert de Cologne, il s’est retrouvé en résidence surveillée en tant qu′un dissident universitaire. Dans la version des philosophes d’Oxford, on peut analyser *Lichtung* de modernité, lorsque la première substance est devenue un simple accident de la cognition scientifique. Cette école a formé le troisième pôle dans *Geviert* susmentionné de l’historicité (ch. 3). L’analyse de l’écriture anonyme *Summa theologiae* montre la formation de ce pôle en deux phases (ch. 3.1.3). Les illuminés d’Oxford pendant leurs études à Paris après 1235 ont rejoint l’école parisienne des modernistes qui a édité *Summa Halensis* et ils ont établi une nouvelle métaphysique (ch. 3.2). Au deuxième tour, ce groupe a commencé à s’intégrer au thomisme à Paris et à Oxford. L’événement clé a été le commentaire d’Aquin sur le Deuxième livre des Sentences vers 1257 qui présentait une modernisation de l’avicennisme (OBJ III, ch. 4.5.1). Aegidius Romanus a joué un rôle clé dans l’émergence du thomisme moderne à Oxford et à Paris. Il est devenu le premier thomiste à la manière des sophistes Latins.

L’archéologie de l’objectivité cherche *Irrtum* de la métaphysique contemporaine et du nihilisme. Par conséquent, il faut libérer ce fossile d’objectivité des dépôts provenant de mécanismes inconscients de défense collective du type « inversion dans le contraire. ». L’école de *Modernorum* a projeté ses propres erreurs dans la doctrine de ses adversaires philosophiques et les a transformées en soi-disant averroïstes. La perte collective de la mémoire philosophique et académique est encore présente aujourd’hui dans la pensée porrétane de la modernité et de la postmodernité en raison de l’aveuglement à propos de la première substance. Le procès d′*Irre* de Heidegger se déroule de trois manières différentes, dans le cadre de la structure triadique de la compréhension. L’aveuglement envers l’historialité de l’Être (*a/lètheia*) révèle l’historicité de l’être dans vérité métaphysique (*alètheia*). Un nouveau cours de l’histoire de la scolastique à Oxford et à Paris apporta une vérité objective (*veritas*) de *tertium en*s basée sur *Oxfordian Fallacy*. La lutte de l’école du premier et du second averroïsme révèle le différend sur la soi-disant double vérité. Nous devons l’interpréter à nouveau. Les interprétations hégéliennes et positivistes du Moyen Âge s’inscrivent dans les schémas de l’être objectif. La triade herméneutique de l’historicité, de l’historialité et de l’histoire n’a aucune influence dans ce genre de faire la philosophie. Les objectivistes ne voient pas la vérité sur le mode d’*a/lètheia*, car *Lichtung* de cette vérité n’existe pas objectivement. Tout comme pour les premiers modernistes, ils n’avaient pas de diaphanum. Par conséquent, il n’y avait aucun *intellectus possibilis* d’Aristote, Alfarabius et Averroès qui pourrait exister conformément au CMDA. La critique du Commentateur de « l’obscurité » métaphysique d’Avicenne a montré qu’il n’y a pas de concordance entre ces deux penseurs majeurs de l’Occident en ce qui concerne la question de la philosophie première. En suivant l′écrit CMDA, l’école du premier averroïsme commente *De anima* depuis 1225–30 dans les deux écrits anonymes interprétés ci-dessus. Avant cela, l’école de Blund avait déjà accompli l’authentique interprétation aristotélicienne *De anima*. La gigantomachie entre le premier et le second averroïsme concernait la réception des écrits d′Aristote soit à la manière d’Avicenne, soit à la manière d’Averroès. La scolastique latine reprend le différend entre Averroès et Avicenne et le modifie de manière originale dans le sens de la vision objective du monde.

L’école des *Nominales*, sous la direction de Gilbert de La Porrée, a relié l’essence à l’existence de manière univoque. Porrétans ont créé *ex nihilo* la première substance comme étant du troisième genre. Une nouvelle transformation de *tertium ens* a eu lieu dans la première moitié du XIIIe siècle dans le groupe de penseurs du deuxième averroïsme de l’école de Tolède. Ils annonçaient les doctrines appelées « *opinio Latinorum* » qu’Albert refusait de prendre au sérieux. L’interprétation de la première matrice en 1225–40 a été consacrée à l’émergence de l’objectivité dans divers types d’interprétations qui concernaient l’écriture CMDA. Les attitudes métaphysiques de base de *doctorum Latinorum* des années 1250–55 sont identiques au groupe des sophistes Latins rejeté par l’évêque Alvernus dans les années 1240–45. Le premier averroïsme a rejeté le concept métaphysique du monde élaboré par modernistes. Les opposants ont maintenu la tradition des écoles cathédrales aristotéliciennes, qui étaient engagées contre les écoles néoplatoniciennes des *Nominales*. La vision moderne du monde décadent « retourné à rebours » (J. K. Huysmans) est issue d’interprétations sophistes d’Averroès qui reste une bête noire pour les modernistes jusqu′à ce jour. Le groupe des augustiniens et des avicennistes interpréta Averroès dans les années 1230–40 selon le paradigme néoplatonicien de l’école de Tolède. L’interprétation sophiste de CMDA faite par ces savants Latins leur a valu le surnom ironique *Averroistae*. La tâche des savants Latins, qui ont fondé la vision du monde de la modernité dans les années 1240–45, n’a pas été facile et ils ont perdu le premier tour de bataille à l’Université de Paris. Néanmoins, à cette époque, ils dominaient déjà Oxford, où l’aristotélicien Roger Bacon luttait contre leur « pensée insensée ». Cependant, les sophistes étaient diligents et persistants à Paris. L’interprétation du Corpus aristotélicien dans le paradigme de l’école sicilienne ou tolétane a provoqué une dispute fondamentale qui dépassait de loin les disputes philosophiques concernant la doctrine de la foi d’Abélard avec les porrétans des écoles de *Nominales*. Après la mort du recteur de l’Université et de l’évêque Alvernus, les progrès des compilateurs de *Summa Halensis* étaient inévitables. La dernière matrice a interprété le début de toute la dispute du point de vue d’Alvernus et d’Albert le Grand. Ces brillants aristotéliciens et premiers connaisseurs d’Averroès selon l’école sicilienne étaient les principaux représentants du premier averroïsme. Le premier averroïsme affirmait que la définition de la personne directement liée à l’intellect cosmique n’était pas compatible avec la doctrine chrétienne. Les écrits d’Albert attirent l’attention sur les problèmes de la foi qui était menacée à cause de l’unité manquante de la personne. La même école a défendu l’unité de l’intellect après l’an 1250. Le deuxième averroïsme a lutté avec le grand problème de savoir comment se défendre contre les accusations d’hérésies données dans les doctrines des soi-disant « Arabes ». En plus, on a mis sur la table les individus porrétans, les espèces hypostasiées dans les choses et dans la pensée, le monde vu à travers un intellect actif séparé, la définition de la personne comme un cadavre spécifique, de plus, stratifiés dans la multiplicité des substances incompatibles. Toutes ces réalisations objectives de la pensée ont fait partie intégrante de la première modernité latine. L’évêque Alvernus a officiellement condamné la doctrine des *sequaces Aristotelis* à l’Université, voyons la question d’*intellectus agens* séparé chez l’homme. Sa déclaration solennelle à l’Université de Paris, Bacon l’a citée pour contester la version avicenniste du monopsychisme (*intellectus agens non potest esse pars animae*, ch. 2.3). Selon les aristotéliciens de l’école sicilienne, les sophistes Latins mettaient en danger l’autonomie du monde créé. Cela le premier averroïsme défendait en tenant la position d’Aristote qui concernait le statut hyparchique de la première substance. Les modernistes Latins ont détruit l’unité de la personne en y introduisant la multiplicité des substances. Les porrétans ont constitué *Lichtung* de l’humanisme nihiliste dans l’œuvre *Dialogus Ratii et Everardi* en ajoutant la comitation avicenniste à la prédication catégorique aristotélicienne. L’abstraction néoplatonicienne connue sous le nom « *individuum* » a remplacé l’imposition de sens faite en vertu de la personne vivante. Le modernisme a fondé le concept scientifique de la seconde substance complètement *ex nihilo*, au niveau de la supposition logique (*sic es verus homo veritate humanitatem comitante*, ch. 1.5). Les penseurs avicennistes augustiniens de l’école des porrétans et des grammairiens ont hypostasié ces émanations et ont commencé à les énoncer comme substance du troisième type (ch. 2.3.2). Le sujet moderne joue le rôle de *Dator formarum* avicenniste. Il a commencé à attribuer de tels accidents hypostasiés à la substance atomique du troisième type. L’individu moderne et une nouvelle forme de la métaphysique ont vu le jour grâce à la collecte de telles hypostases. L’utilisation de la comitation avicenniste dans l’aristotélisme moderne explique la controverse concernant les *exemplars* dans l′œuvre de Grosseteste et Bonaventure. Le principal problème théologique représentait l’émanation de formes hypostatiques qui s’écoulent directement de l′*intellectus agens* cosmique dans la création. Cet *intellectus agens* est défini comme *Dator formarum* d’Avicenne. Dans l’Occident latin, cette théorie est entrée en circulation par la comitation des hypostases, qu’Avicenne introduisit.

La critique ecclésiastique du deuxième averroïsme en tant que doctrine hérétique signifie une accusation très grave pour l’époque. Mais heureusement pour le deuxième averroïsme naissant, ces objections ont été soulevées vers l’an 1245 par de sages philosophes et uniquement sur un terrain académique. Le groupe des sophistes Latins, après la mort de l’évêque Alvernus, a commencé à imposer son opinion par d’autres moyens que l’argumentation philosophique. Pour défendre les sophismes modernes, les représentants influents du second averroïsme ont dû utiliser tous les moyens à leur disposition : le savoir philosophique et théologique, le pouvoir des postes académiques et des collèges religieux. Enfin, dans les années 1270–77, les modernistes ont également eu recours à l’intervention autoritaire des institutions ecclésiastiques. Des décrets répressifs, des procès inquisitoires et des excommunications partielles ont établi la première histoire des effets concernant le modernisme. Les attaques théologiques menées par les institutions ecclésiastiques et académiques étaient la meilleure défense contre les soi-disant averroïstes dès la première vague d’accueil d’Averroès à l’école sicilienne. Puisque les seconds averroïstes avaient une influence limitée à Paris sous l’évêque Alvernus, ils ont établi avec autorité les résultats de leurs recherches d’abord à Oxford sous le recteur Kilwardby et de son successeur Pecham. Ces deux représentants majeurs du modernisme sophistique ont terminé leur carrière ecclésiastique en tant qu’archevêques de Canterbury. L’avicenniste et aristotélicien Duns Scotus a fait la synthèse finale des penseurs dans le second averroïsme. Ils ont été établis à l’Université d’Oxford depuis 1230, où ils ont fondé la première école d’objectivité moderne. La matrice précédente a montré qu′une crise majeure éclata depuis XIIe siècle dans les écoles cathédrales. Elles étaient inspirées soit par aristotélicien Abélard, soit par néoplatonicien Anselme de Canterbury et par les disciples de Gilbertus Porretanus. Ces modernistes ont été influencés par Avicenne (*Nominales, Grammatici*). La situation dramatique s’est produite dans l’Occident latin lorsque les écoles de *Logica Modernorum* ont adopté le concept universel d’essence donnée *simpliciter*. Elles ont remplacé par ce concept l’existence singulière de la première substance donnée également *simpliciter*. L’individu des porrétans et des *Nominales* a reçu le statut de la première substance selon *Catégories* d’Aristote. Les chapitres consacrés à la dispute entre Abélard et Anselme ont montré un fait important. À cause de ces substitutions, les *Nominales* ont créé une nouvelle conception de la vérité qui n’avait pas besoin de correspondance de l’intellect avec la réalité. L’investigation de l’essence a commencé sans égard à l’existence réelle de la chose, à laquelle les *Seconds Analytiques* et *Catégories* renvoient éminemment la connaissance de l’essence et de la causalité. Selon les aristotéliciens classiques dans la lignée d’Abélard et de Boèce, cette simplicité essentielle n’existe que dans le cadre de l’abstraction logique ou mathématique, c’est-à-dire uniquement dans la pensée. Les écoles religieuses dans la lignée de *Logica Ingredientibus* d’Abélard enseignaient la logique en relation avec la pensée métaphysique. Ainsi, l′écrit *Tractatus Anagnini* cité ci-dessus a interprété l’écriture *Organon* selon la ligne de Porphyre et de Boèce donnée dans l’esprit de l’aristotélisme authentique (ch. 1.6). Le premier averroïsme de l’école de Blund a repris cette tradition subordonnant la logique à la métaphysique dans la dispute avec les modernistes, juste après l’émergence de l’Université de Paris. Blund et son école ont été les parrains à la naissance de l’Université de Paris après l’an 1200. Cette autorité cachée du commencement sous la forme de l’historialité a produit des effets cachés. Il est venu à la dissolution de l’Université pendant la Révolution française qui a ouvert la période du cartésianisme postmoderne. La fin de la modernité scolastique est donnée par le chaos révolutionnaire des Lumières françaises, par lequel l’Université de Paris s’est éteinte.[[283]](#footnote-283) La dispute entre deux écoles s’intensifia après l’année 1230, à la fois à Oxford et à Paris. Une nouvelle interprétation des *Catégories* et *Seconds Analytiques* éclata dans l’école des augustiniens influencée par l’avicennisme, à la fois à Oxford et à Paris. La déclaration de guerre aux « modernistes fous » ou aux « averroïstes hérétiques » a ouvert un nouveau cycle de gigantomachie de la substance.

### 3.1.1 Naissance du Sophisme oxfordien

L’interprétation critique de la vision moderne du monde a trouvé une autre source d’objectivité. Elle a pris ses racines dans la double définition de la connaissance scientifique selon *Seconds Analytiques*. Après la traduction des *Premiers Analytiques* par Boèce, le moine Thierry de Chartres rédigea la traduction suivante vers 1140 ; cependant, l′ouvrage *Seconds Analytiques* se répandait beaucoup plus lentement (Ebbsen 2010). L’interprétation de cet écrit n’a posé aucun problème à l’école aristotélicienne. Les *Seconds Analytiques* s’inscrivent dans la lignée de l’aristotélisme de Boèce et d’Abélard, ainsi que des traités de logique de l’école d’Anagnin (ch. 2.1.3). Après avoir importé le corpus d’Averroès selon l’exégèse sicilienne, l’école du premier averroïsme était certaine que l’interprétation des *Seconds Analytiques* correspondait à la ligne d’interprétation des *Catégories*, de *Physique*, de *Métaphysique*, de la compilation arabe de *Vie des animaux* (*Kitāb al-hayawān*) et *De anima*. L’interprétation clé *Anal. Post.* I.4–10 selon l’école du premier averroïsme montre la nature de la science qui conteste les écoles modernistes sur toutes les points importantes. Guillelmus de Sancto Amore, déjà cité, jouait le rôle principal dans la lutte contre le second averroïsme. Ses commentaires sur les *Premières* et *Deuxièmes Analytiques* attendent un traitement critique (*Glossae totius libri Priorum, Glossae totius Posteriorum*). L’herméneutique présuppose que son interprétation des *Analytiques* suivît dans le paradigme du premier averroïsme de l’école sicilienne. Cela expliquerait son rôle central dans l’école du premier averroïsme après le décès de l’évêque Alvernus. Guillelmus est devenu le recteur des artistes qui résidaient dans la rue du Fouarre. Il est clair que cet éminent opposant au second averroïsme a dû quitter l’Université lors du premier nettoyage initié par les modernistes en 1255. Son successeur était Siger de Brabant qui connut le même sort tragique. Le commentaire d’Albert (*Analytica posteriora* ; éd. Borgnet 2, pp. 233–524) a déjà été interprété. Il faut attendre l’évaluation critique des commentaires sur *Premiers* et *Deuxièmes Analytiques* (*Glossae super Analytica Priora, Posteriora*) et de l’ouvrage *Scriptum super logicam veterem*. Ce dernier écrit a été rédigé par le Magister Guillelmus Arnaldi de Toulouse (†1242). L’écrit *Codex de Barcelone* (cod. *Ripoll 109*) est important dans ce cas, car il contient deux commentaires cités d’Arnaldi sur *Analytiques* (*Ripoll* 181ra–228vb ; 229ra–253va). Ce manuscrit et le manuscrit du Merton College (*Ms. 275*) fournissent un témoignage important sur l’interprétation du *Corpus Aristotelicum* après l’arrivée de l’école sicilienne. L’introduction *De homine* d’Albert rejette l’enseignement du second averroïsme qui inclut une interprétation aristotélicienne erronée des *Seconds Analytiques* (ch. 2.4.1). Par conséquent, nous avons interprété la position du premier averroïsme dans les premières œuvres d’Albert qui défendaient *ad mentem Averrois* l’unité de la personne et le bon ordre de la connaissance dans *anima intellectiva*. La déduction scientifique a fondé l’anthropologie chrétienne en suivant la voie des *Seconds Analytiques* selon l’école sicilienne. Albert comprend à la fois sa première interprétation de l’aristotélisme dans l’ouvrage *De homine* et son commentaire sur *Deuxièmes Analytiques*. Ce dernier a été rédigé dix ans plus tard, lors de la première série de querelles avec des modernistes à l’université de Paris (1255–56). Nous avons expliqué que la défense de l’aristotélisme authentique contre le panthéisme de Dinant a fondé l’Université de Paris. La négligence de cette pensée archétypique et de la vérité donnée sur le mode de l’ouverture entraîna la dissolution de l’Université à l’ère de la postmodernité. L’Université d’Oxford prit son départ au pôle opposé, déterminé par la pensée des illuminés modernes et par l’éclipse de la substance première. Les modernistes occidentaux ont conquis le monde et n’ont jamais oublié leurs *alma mater*. John Blund est parti très vite à Paris et son influence à Oxford a été minimale. Roger Bacon représente l’interprétation de l’aristotélisme d’Abélard et il développe une interprétation de l’école de Blund qui reprend la métaphysique du Commentateur. Un érudit aristotélicien ne pouvait pas mener une vie tranquille à l’université manipulée par modernistes. Bacon devint un dissident académique à Oxford et finit comme William Ockham, qui devint le dernier défenseur du premier averroïsme à Oxford. Son expulsion de l’université d′Oxford et l’interprétation sophiste de sa métaphysique dans le paradigme du nominalisme ont définitivement constitué le caractère de cette université en tant que bastion de *Modernorum*.

Robert Grosseteste est devenu un personnage clé qui déclencha l’influence historique d’Oxford. Il est nécessaire de distinguer la phase oxfordienne de sa pensée de la phase précédente du premier averroïsme, pendant ses études et ses conférences à Paris. C’est à cette époque qu’il rédigea le traité *De anima et de potenciis eius* (ch. 2.2.1). Au cours de ses études parisiennes, ce savant défendait la ligne aristotélicienne de l’école de Blund. Cet enseignement protège la connaissance de l’âme humaine et de l’intellect humain qui provient de la première substance hyparchique. Mais il n’a jamais complètement exclu l’actualisation d’*intellectus possibilis* faite par-derrière, à partir d’*intellectus agens* séparé. Probablement déjà à Paris, mais surtout à Oxford, Grosseteste adhéra à la deuxième vague de l’aristotélisme par un retour au néoplatonisme. Grosseteste quitta l’Université de Paris constituée par l’école de Blund, et se rendit à Oxford, moins importante et provinciale, quelque temps avant l’année 1230. Il convient de s’interroger sur les raisons philosophiques de son départ de l’Université de Paris. Il en fut l’un des pères fondateurs avec l’évêque Alvernus au cours des années 1215–25. Les deux savants étaient les principaux représentants de l’école de Blund et ils ont contesté avec succès la philosophie introduite par David de Dinant. Cependant, Grosseteste a défendu toute sa vie la cosmologie néoplatonicienne et avicenniste des *sequaces Aristotelis*, qui était associée à la défense d’*anima mundi* cosmique.[[284]](#footnote-284) L’école de Blund rejetait cette doctrine comme une hérésie liée à l’aristotélisme de Dinant. Grosseteste reprit la cosmologie influencée par l’école de Tolède et par David de Dinant. Le chancelier et l’évêque Alvernus aurait difficilement pu tolérer un tel enseignement lorsqu’il a rejeté l’hérésie des *sequaces Aristotelis* à l’Université de Paris. Un autre point important de la révocation concerne l’interprétation des *Seconds Analytiques* proposée par Grosseteste. L’introduction d′*Oxfordian Fallacy* était en contradiction avec l’interprétation susmentionnée d’Albert. Il est probablement devenu *magister regens* des artistes à l’époque de l’activité d’Alvernus à Paris. Albert a présenté la méthodologie de la science strictement *ad mentem Averrois* selon l’école sicilienne (ch. 2.4.1). La dernière raison importante est la contradiction entre le commentaire d’Albert déjà interprété et celui de Grosseteste sur l’écrit *De anima*. L’attitude à l’égard de la pluralité des formes de l’âme est différente (ch. 2.4.2). Alvernus, en tant que l’évêque de Paris et le chancelier de l’Université, ne pouvait admettre aucun pluralisme de substances ou de formes dans l’homme, car cette doctrine aurait aboli l’unité de la personne en tant que substance première indivisible de Boèce. L’année 1228 peut être considérée comme un *terminus post quem* pour établir l’arrivée de Grosseteste à Oxford. C’était l’année quand le magister Alvernus est devenu archevêque de Paris. Étant le successeur de Blund à l’École de Paris, Alvernus fonda l’Université de Paris qui prit l’enseignement de cette école célèbre. L’École de Paris a été à l’origine de la naissance de l’université en 1215 qui reçut les pleins droits pontificaux en 1231. L’interprétation des *Seconds Analytiques* montre les points problématiques de l’enseignement de Grosseteste. Très probablement, il donnait des cours sur Aristote de cette manière controversé pendant la dernière phase de son séjour à Paris, jusqu’en 1228. Grosseteste devint *persona non grata* à l’université de Paris. Albert le Grand était nommé le nouveau *magister regens* et il reprit en fait la position dominante de Grosseteste. L’exclusion de l’Université papale de Paris peut expliquer pourquoi le document qui énumère les premiers chanceliers de l’université d’Oxford ne mentionne pas son nom. En 1231, la fonction a été confiée à son contemporain parisien, le magister Ralph de Maidstone ou le magister Ralph Cole. Grosseteste est devenu le maître des conférences des franciscains d’Oxford en 1230. Il inaugura l’ère de la modernité grâce à une nouvelle interprétation des *Seconds Analytiques*. Après son arrivée au collège franciscain, Oxford devient le site d’une universitas officielle de magisters et d’étudiants présidée par le chancelier élu (1231). Premièrement, Grosseteste fonda la raison d’être intellectuelle de l’Université d’Oxford, qui est toujours valable. Deuxièmement, son arrivée à Oxford vers 1230 est liée à la transformation des collèges selon le modèle parisien. Cette double activité de Grosseteste comme l′enseignant et comme l′organisateur des études établit l’événement fondateur (*Ereignis*) de la modernité occidentale. Les activités de Grosseteste à Oxford fondèrent le village global des modernistes qui dure jusqu’à la période contemporaine du nihilisme métaphysique.

L’époque de l’objectivité est ouverte par l’interprétation des *Seconds Analytiques* (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros*), que Grosseteste probablement rédigeait à Oxford vers 1230. S’il a été écrit à Paris, il est certainement devenu la principale raison du départ de cet érudit tolétan de son alma mater, dominée par les penseurs de l’école sicilienne. Le traité a modifié le sens de l’être scientifiquement reconnu de telle sorte qu’il coïncidait dans les principaux points avec l’école nominaliste des porrétans (*Grammatici*) désavouée par Alvernus. Il s’agit d’une raison supplémentaire pour le départ de Grosseteste de Paris, car il avait très certainement donné des conférences sur les écrits logiques et scientifiques d’Aristote dans cet esprit avant l’année 1230. Son interprétation des *Seconds Analytiques* rejoint les interprétations porrétanes des *Catégories* établies vers 1230 qui sont rédigées dans l’esprit des logiciens modernes tels que John Pagus ou Nicolas de Paris (ch. 3.1.2). Grosseteste conservait à Oxford l’interprétation aristotélicienne *De anima* selon l’école de Blund et la théorie du sens selon l’interprétation des *Catégories* faite par Abélard. Cependant, il définit la personne en partie dans l’esprit d’Avicenne par la pluralité des formes hypostasiées. Mais la personne reste une substance unique, ce qui présente une solution aristotélicienne du premier averroïsme. La thèse de Grosseteste sur la pluralité des formes de l’âme a été adoptée par l’avicennist Thomas d′Aquin. C’est la raison pour laquelle Bacon et Ockham, en tant que représentants de l’école du premier averroïsme à Oxford, invoquèrent l’interprétation *De anima* de Grosseteste contre les modernistes. Le commentaire de Grosseteste sur *Seconds Analytiques* constitue la première interprétation intégrale de ce livre dans l’Occident latin. Ce commentaire établit la vision scientifique du monde selon le modèle du « *discrete videamus* » de Porretanus (ch. 1.4). Il s’agit de la première approche analytique de l’interprétation des *Seconds Analytiques*. Grosseteste lit les *Analytiques* d’Aristote selon le paradigme avicenniste des tolétans. Cette tradition est confirmée dans le commentaire de Kilwardby sur *Seconds Analytiques* (ch. 3.4.1). Les principaux représentants de cette école sont Rufus et Kilwardby. Ils sont venus à Paris vers 1235 pour faire les études magistrales. Le commentaire d’Albert sur la déduction scientifique dans *De homine* et son interprétation ultérieure des *Seconds Analytiques* refusa le Sophisme oxfordien, qui avait été établi par l’interprétation de Rufus et Kilwardby. Ces deux représentants d’Oxford radicalisent la position originale de Grosseteste, qui n’a pas été acceptée à Paris. Selon l’interprétation du premier averroïsme donnée par *De homine* d’Albert, l’écriture *Seconds Analytiques* suit l’interprétation de la substance selon le passage canonique des *Catégories* (*Cat*. 2a11–16)). Selon le paradigme de l’école sicilienne et des *Seconds Analytiques*, le principe de base de la preuve scientifique est lié à l’existence de la chose réelle reconnue par les sens et sur le mode « *ex inmediatis* ».

L’herméneutique cherche dans le premier commentaire moderne des *Seconds Analytiques* la non-dissimulation musicale (*a/lètheia*) de l’objectivité. Le chemin objectif de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) dans le commentaire de Grosseteste détermine la connaissance objective établie comme non/vérité. La vision directe des premiers principes de la connaissance est considérée comme un élément fondamental de pensée illuminée. La vision directe des formes hypostasiées permet de reconnaître non seulement les effets réels des substances premières, mais aussi le monde supérieur des intelligences cosmiques et des formes autonomes.

« La connaissance des principes premiers établie par la vision directe de l’intellect (*intellectus*) est une forme de compréhension plus élevée que la connaissance par la raison empirique (*scientia*). Dans ce cas, les premiers principes de la connaissance ne sont pas reconnus directement dans l’intuition intellectuelle, mais par le biais de la connaissance empirique. C’est une moins bonne façon de connaître que l’intuition intellectuelle (*peior dispositio quam intellectus*). » [[285]](#footnote-285)

La citation confirme la primauté de la connaissance des principes premiers dans l’acte d’intuition directe des formes pures. Comme les substances premières, elles sont dans le mode simpliciter (*simpliciter prima cognoscuntur*). L’intellect réalise l’intuition directe des premiers principes, car ce type d’intuition fait partie de son essence. La rationalité discursive (*scientia*) doit avancer vers les premiers principes de connaissance par un chemin plus compliqué. Elle fait des conclusions à partir de déduction, dont la causalité est sensuellement reconnaissable (*peior dispositio*). Selon Grosseteste, l′énoncé basé sur la connaissance empirique montre les premiers principes de la connaissance de manière indirecte. Par rapport à l’énonciation catégorique, il devient clair que l’imposition du sens dans la nouvelle forme de vision métaphysique ne procède pas de la première substance hylémorphique, mais de la supposition universellement donnée. Cette supposition est fondée sur la possession immanente, permanente et actualisée des premiers principes de connaissance dans l’âme (*melior dispositio*). Dans la métaphysique d’Aristote, la preuve donnée par les mathématiques ou par la géométrie correspond à cette définition. L’intuition directe implique à la fois les principes premiers de ces sciences et la définition des essences reconnues. L’âme est par elle-même prédisposée à la reconnaissance directe de la forme universelle, ce qui implique un niveau de connaissance supérieur à celui de la science empirique. L’approche néoplatonicienne de la cognition établit le concept de science par l’intuition directe des premiers principes. Ce point de vue correspond à la définition d’Anselme de double *veritas* (ch. 1.2). La connaissance des sciences naturelles est dérivée de la vision des formes pures, plutôt que de la réalité perçue sensuellement. L’écriture *Seconds Analytiques* rejette explicitement une telle démarche. Elle détruirait l’architecture unifiée de la cognition basée sur l’actualisation de l’esprit à partir de la première substance existante. Citons la partie des *Seconds Analytiques* qui définit la preuve apodictique.

« La preuve apodictique traite l’être hyparchique des entités existantes (ἀπόδειξίς ἐστι τῶν ὅσα ὑπάρχει) qui est donné à ces entités dans la modalité *per se* (καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν). L’être des entités existantes *per se* est donné de deux manières (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). Soit, cet être fait l’existence hyparchique dans le sujet réel, qui existe en soi (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι) ; ou bien, l’être hyparchique est donné comme un sujet universel, qui existe en soi (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). » [[286]](#footnote-286)

L’interprétation analytique de ce passage au moyen du Sophisme oxfordien établit l’objectivité occidentale. La partie citée étudie la double prédication en soi (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post.* 84a12). La première tour passe par l’abstraction logique et la seconde par l’abstraction métaphysique. L’entité mathématique ou l’essence abstraite (p. ex. la définition géométrique du triangle) prennent une définition qui diffère de la première substance hyparchique existante *per se*. La nature hyparchique de l’être logique donné *simpliciter* existe directement en soi-même (ἐν τῷ τί ἐστιν). Cependant, son existence hyparchique nécessite un autre sujet qui détient un corps hyparchique qui fait le porteur des énoncés (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). L’acte de donation d’un tel être hyparchique (τί ἐστιν) provient d’un autre sujet qui garde la même nature universelle. Un tel être hyparchique ne peut exister que dans l’intellect (ἐν τῷ). L’intellect est un sujet immatériel possédant sa propre actualité en tant que substance première (*tertium genus* d’Averroès) et peut établir l’être hyparchique immatériel dans l’acte de donation propre (τί ἐστιν). Le datif métaphysique provient de l’intellect humain en tant que sujet originel qui est le porteur d’*actus essendi* fondamental (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). Cette prédication hyparchique définit l’essence universelle sur le mode de l’abstraction logique. La forme logique en tant que signification universelle conserve une existence hyparchique en elle-même. Mais, la manière de cette nécessité est très différente de la première modalité « *per se* ». Le contenu de la pensée existe *per se* au moment de sa réflexion intellectuelle, comme Descartes le disait (*cogito ergo sum*). C’est ainsi que l’on prédit le type d’essence qui reçoit sa subsistance au-delà de la substance réelle, premièrement donnée.

La cognition catégorielle des substances réelles ne peut pas être une sorte de cognition abstraite de concepts généraux essentiellement donnés dans la pensée. Les substances premières réelles existent sur le mode hyparchique *per se* (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι), c’est-à-dire en dehors de notre esprit. Leur être hyparchique est universellement donné en nous, mais d’une manière différente de l’existence des essences logiques. La prédication scientifique s’adresse aux choses réelles sur le mode général de la prédication catégorique. Elle est donnée sur le mode universel *ex inmediatis* qui renvoie à l’*actus essendi* la première substance hyparchique (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι). Le sens universel et secondaire est donné en vue de l’être primaire de la première substance qui existe en soi dans la réalité. Cela donne lieu à la deuxième forme de prédication scientifique faite par rapport à des choses réelles. Dans ce cas, nous énonçons le sens universel *per se* qui est donné à « cet être réel » (ἐν τῷ). Son être hyparchique comporte un sens universel (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς) qui n’est pas identique au sens universel de la logique. La création secondaire du sens lié à la réalité n’est pas la même que la naissance primaire du sens dans l’esprit ; c’est pourquoi il y a deux significations de l’existence hyparchique (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). L’imposition d’un sens à partir de la substance hyparchique est nécessaire pour parvenir à des notions universelles données en soi. La cognition et la prédication métaphysiques sont guidées par l’existence réelle de la première substance hyparchique (τί ἐστιν ὑπάρχουσιν), et non par la parousie de la signification essentielle dans l’esprit. Cette parousie a besoin d'un autre substrat pour exister, à savoir l'existence physique de la personne (ἐν τῷ τί ἐστι). Il en résulte une procédure de déduction et de preuve scientifique différente dans le cas d’une éclipse astronomique réelle et dans le cas d’une preuve concernant les mathématiques ou la géométrie.

Le sophisme fondamental de la philosophie analytique concerne la détermination « ἐν τῷ » qui est liée à la détermination métaphysique « αὐτοῖς » (*Anal. Post*. 84a12). La phrase suivante affirme que le premier type du raisonnement renvoie à l’essence logique potentielle (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, 84a14). Mais c’est une erreur fondamentale de prendre ce mode de parousie essentielle fait par l’esprit et par la supposition logique au même niveau que le sens des choses existantes fait par l’imposition métaphysique (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, 84a13). Une preuve scientifique correctement construite devrait aller de « ἐνυπάρχει ἐν τῷ » (a13) à « ὑπάρχουσιν αὐτοῖς » (a14). Alors une prédication catégorique univoque est définie par l’existence hyparchique de la première substance dans la réalité. Aristote suit l’argument de base de *Cat*. 2a14–15 qui explique comment les substances secondes énoncent de maniére univoque et catégorielle les substances premières (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν ; OBJ I, ch. 1.3). La prédication métaphysique respecte la donation de l’être à partir de la réalité parce que les choses réelles déterminent la pensée vraie de manière causale et donc adéquate. Suivant le mode d’*a/lètheia*, l’herméneutique archaïque place dans cette double détermination universelle des essences (ἐν τῷ τί ἐστι/ν) l’émergence de l’objectivité moderne sur le mode du datif objectif (*dativus obiectivus*, OBJ III, ch. 4). Le texte original des *Seconds Analytiques* définit explicitement la double nature de l’attribution universelle donnée en soi (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). L’interprétation introductive de *Métaphysique Z* décrivait l’être de la substance selon l’acte de donation originaire qui décrit un passé parfaitement clos (τό τί ἦν εἶναι ; OBJ I, ch. 1.1). L’acte de donation décrit l’existence à « cet être-là » (τό τί) dans l’événement originel, qui fait passer « cet être-là » dans le passé en l’échangeant pour un être universel et permanent. L’être reconnu n’est plus présent dans son acte originel d’exister. Dans l’être de substance secondaire donné comme *quidditas*, la donation originaire reçoit déjà le caractère passé (ἦν εἶναι). Le nouvel être donné dans la cognition et la prédication est devenu une copie essentielle de cet être originel qui est un réel sujet du mouvement et du changement. L’herméneutique a appelé cet acte de donation de l’être à l’entité existante « le datif métaphysique » (*dativus metaphysicus*). La même attitude doit être adoptée dans la prédication scientifique des effets causaux des substances premières. La science prédit l’événement originel dans le monde, qui fonde causalement le syllogisme déductif. Les universaux, comme les substances premières réelles, sont donnés dans le mode *per se*, mais, contrairement à eux, ils n’existent que dans l’intellect humain. L’être des substances premières n’apparaît dans la preuve scientifique que sous une forme passée à travers la signification de la seconde substance. La notion abstracte qui entre dans le raisonnement, il est donné comme parousie de l’essence directement considérée dans l’esprit. Dans le cas de la connaissance scientifique universelle prédiquée de substances réelles, la forme du datif métaphysique (ἐν τῷ) n’est pas façonnée en premier lieu par l’abstraction donnée en pensée, mais par l’être hyparchique de la première substance (τί ἐστιν). La représentation de cet être réel et de la causalité donnée par *quidditas* est assurée par le membre intermédiaire du syllogisme déductif (*medium*) et le principe majeur de connaissance faite par l′imposition directe du sens (*ex inmediatis*). Ce passage doit être lu en fonction de l’intention générale d’Aristote, qui est déterminée par la double nature de la première science. Le logicien, le mathématicien et le géomètre ne peuvent pas énoncer l’état hyparchique originel du monde existant en dehors de nous. En revanche, le métaphysicien le fait sur le mode de la connaissance adéquate de la vérité (*De anima*) et de la prédication catégorique univoque (*Catégories*) qui en découle, ainsi qu’au moyen d’une véritable déduction scientifique (*Seconds Analytiques*). L’abstraction logique ne peut fournir aucune base aux déclarations scientifiques relatives à la réalité. Le mode de connaissance scientifique doit être conforme à la position hyparchique de la première et de la seconde substance dans *Catégories*, puisqu’il correspond à la véritable connaissance du monde selon *De anima*. La science doit rechercher l’unité de l’être selon la « méta-physique » de la première substance donnée par l’abstraction métaphysique.

L’herméneutique examine une autre question fondamentale, alors de savoir « comment » (*Wie* de Heidegger) la détermination univoque de la nécessité est créée dans la philosophie analytique qui fonda le Sophisme oxfordien. Grosseteste, Rufus et Kilwardby analysent la partie clé des *Seconds Analytiques*, qui caractérise trois conditions de prédication universelle (καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b26–27). La prédication des universaux couvre toutes les déterminations grâce au sens hyparchique (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ). La notion de l’universalité est donnée par elle-même (καθ' αὑτὸ) et est elle-même (ᾗ αὐτό). Après avoir énuméré ces trois conditions, Aristote affirme que les deux formes de prédication données dans le mode en soi (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό) appartiennent au même type d’universalité. En raison de cette définition, ces universaux ont un être hyparchique commun (καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Ce qui devient fatidique pour l’époque moderne, c’est la détermination de la manière dont les universaux sont donnés sur le mode hyparchique qui leur est propre (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν). Si la prédication hyparchique contient un double être du sujet, alors la nécessité de l’énoncé déductif (ἐξ ἀνάγκης) doit aussi avoir une double nature. L’exemple suivant d’universalité hyparchique provient de la définition de la section et du triangle. L’universalité appartient à la section en raison du point qui détient une nécessité hyparchique et univoque (καθ' αὑτὴν τῇ γραμμῇ ὑπάρχει στιγμὴ). La définition du triangle suit le même schéma, auquel la section appartient de la même manière (*Anal. Post*. 73b30–31). Il ressort clairement du contexte qu’Aristote comprend le terme « ὑπάρχει » (*inesse*) sur le plan de nécessité hyparchique univoque des définitions géométriques ou mathématiques. L’être universel est donné comme entité hyparchique dans l’esprit et donc nécessairement dans le mode *per se*. Parce que le sens universel existe en pensée dans son identité essentielle (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό), il existe nécessairement en tant qu’être hyparchique de ces « choses » universelles (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν). Dans le cas de l’abstraction logique, géométrique ou mathématique, l’universalité fait le constituant de l’être hyparchique (καθόλου ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν), car ces déterminations ne se font que dans l’esprit. Par conséquent, cette nécessité appartient au premier mode de la nécessité universellement énoncée, qui reprend l’être hyparchique dans la prédication universelle. Les choses réelles, en revanche, portent l’être et la nécessité hyparchiques en elles-mêmes (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ). Leur prédication suit la nécessité établie par le datif métaphysique. Par conséquent, la prédication doit suivre l’autre ordre établi par l’imposition du sens. L’ambiguïté fatale et tragique concerne l’énonciation universelle donnée en termes de sens universel hyparchique (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Le datif qui fait référence à l’être de la « chose » (τοῖς πράγμασιν) garde une importance fondamentale pour la manifestation de l’objectivité. Modernité établit la prédication catégorique sur le mode du *dativus obiectivus* (OBJ III, ch. 4). L’herméneutique doit déterminer le statut ontologique de cette « pragmatique » moderne. Cet être ne peut avoir un sens univoque dans le cas quand la nécessité est impliquée (καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Il y a une double prédication hyparchique due au sujet différent de la cognition qui est donnée soit en raison de l’imposition métaphysique, soit en raison de la supposition logique (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). L’essence logique hyparchique ne peut pas déterminer la connaissance de la première substance réelle. La cause effective de la prédication logique est l’intellect humain et non la réalité extérieure. Dans le cas de la preuve mathématique et de l’abstraction logique, seul le sujet connaissant est garant de l’existence hyparchique. Aristote est un réaliste et il rejette la primauté de la science eidétique établie par Platon. Il remet ce type de connaissance au second rang, après *demonstratio* du monde réel donnée par la métaphysique.

La double exégèse scolastique des *Seconds Analytiques* faite vers 1230 inaugura la voie de la future métaphysique. La raison de la division est la double interprétation de la nécessité faite par le mode « *inesse* ». Cette double modalité détermine l’événement fondateur (*Ereignis*) qui établit la donation de l’être dans la modernité. Ce datif détermine la double nature de la métaphysique en raison de l’ordre hyparchique double qui concerne l’existant (*das Seiende*). La nécessité fondatrice existe par la double imposition primaire de l’Être (*das Sein*). Dans le premier cas de donation, la nécessité de la seconde substance est établie à partir de la direction des choses réelles (τοῖς πράγμασιν1). Elle suit la voie du datif métaphysique et la nécessité d’une telle essence implique l’être hyparchique en raison de l’imposition métaphysique du sens (*inesse1*). Dans le deuxième cas, l’universalité est créée comme l’essence dans l’esprit et la donation de l’être se déroule dans l’esprit qui forme l’être hyparchique (τοῖς πράγμασιν2). Ce type de subsistance est fondé sur une abstraction logique donnée par la supposition logique (*inesse2*). L’essence logique implique son propre type de nécessité qui n’a pas besoin du datif métaphysique. Il s’agit d’une notion d’*esse* abstraite qui n’est donnée que dans la pensée. La double forme de nécessité donnée par la double donation d′*ens* dans la métaphysique montre clairement qu’une science métaphysiquement vraie doit déterminer clairement le double mode de correspondance ; voici le terme *proportio* de CMDA. Cette correspondance reflète le double don d’être hyparchique et nécessaire. Ensuite, nous avons une double forme de preuve scientifique donnée par une double forme de nécessité hyparchique et donc une double forme de prédication catégorique. Le genre détermine l’univocité finale du sens dans *Catégories*. Alors, nous avons ici deux donations génériquement différentes qui concernent l’être de l’existant. La théorie de la double vérité établie dans *Seconds Analytiques* est inévitable, car l’unité de la métaphysique en tant que première science doit être préservée. Le datif indique le mode original de la donation (*Es gibt* de Heidegger) pour l’objectivité. Dans le cas où ces différents sens génériques de l’universalité soient confondus, il y a une prédication objective de l’universalité dans le troisième mode d’être chaotique. Ce *tertium ens* est manipulé par les Furies académiquement instruites qui ont pris leur résidence à Oxford depuis l’année 1230. Voyons l’analyse de *dativus obiectivus* faite par Rufus (ch. 3.3.4). Les pouvoirs divins du Chaos et des illuminés influencés par Furies n’ont pas besoin à suivre le principe de l’Exclusion du tiers. Ils marchent sur la troisième voie de pensée, qui s’appelle *via Modernorum*. La supposition de l’universalité est donnée dans la nouvelle définition de « chose » comme une entité du troisième type (*inesse3*). Ce *tertium ens* est énoncé sous la forme du datif objectif qui se rapporte à l’universalité d’être du troisième type (τοῖς πράγμασιν3). Cet être mythologique a créé l’hypostase d’un nouveau type et il établit la nouvelle voie de la métaphysique. La prédication hyparchique de la modernité ne fait plus de distinction entre le don d’être provenant de la réalité (nécessité métaphysique) ou de la pensée (nécessité logique). Cela a donné naissance à un nouveau type de prédication scientifique équivoque et de nécessité catégorique confuse (métaphysique et logique) que nous appelons « *Oxfordian Fallacy* ». Du point de vue du premier averroïsme, il était évident que la prédiction objective du troisième type commit une erreur fatale. Il a obtenu un faux statut scientifique en raison de l’interprétation nominaliste des *Seconds Analytiques*. Ce datif objectif sophistique (τοῖς πράγμασιν3) établit la donation objective d’universalité mixte qui rappelle la prédiction amphibolique du néoplatonisme (OBJ I, ch. 2.1.2). Modernité créa une nouvelle entité comme l’être universel et individuel du troisième genre.

L’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* constitue *Irrtum* fondamental de modernité. Albert l’a précisément compris au début de sa carrière universitaire. Ce penseur aristotélicien de l’école sicilienne attaqua la sophistique fondamentale de cette preuve dans son ouvrage *De homine*. L′école de *Latinorum* offrait une interprétation erronée des deux triades des principes de cognition scientifique (ch. 2.4.1). L’imposition de sens à partir de la première substance réelle établit une supposition universelle dans la preuve scientifique déductive, qui énonce les liens universels nécessaires entre les secondes substances. La première triade de principes doit prêcher l’universalité en mode *ex inmediatis* selon l’être hyparchique de la première substance. Cela présuppose les formes métaphysiques d’abstraction données par l’imposition catégorielle du sens qui se rapporte à la première substance. La deuxième triade de principes de cognition porte l’universalité en elle-même. Les énoncés logiques et mathématiques détiennent l′existence hyparchique dans la pensée. Dans ce cas, l’universalité est fondée sur le mode d’identité logique de l’être en tant qu’abstraction hyparchique, et par conséquent elle est donnée nécessairement. La composition de la double nécessité crée la preuve scientifique de la vraie métaphysique. L’imposition apporte la nécessité existentielle des choses réelles qui sont uniques. Du coup, la preuve suit la première triade de principes. La supposition est ainsi créée de manière univoque. La preuve peut énoncer la véritable universalité qui concerne la causalité réelle, car la preuve s′en sert de la deuxième triade de principes. La nécessité métaphysique s’enrichit de la nécessité logique. Ensuite, nous avons deux formes de nécessité : il y a une nécessité hyparchique qui se trouve dans la réalité ; il y a une autre nécessité qui réside dans la pensée. L’imposition de la nécessité hyparchique donnée par l’existence réelle de la première substance en mode *per se* et *simpliciter* fait une supposition adéquate uniquement sur le mode de l’abstraction métaphysique et non logique. Porrétans et *Nominales* à Oxford ont mis sous table le principe de réalité pour la preuve scientifique en abolissant le principe majeur de connaissance *ex inmediatis*. L’interprétation aristotélicienne a montré que la deuxième triade de principes de cognition différait de la première par un mode différent de nécessité et d’abstraction. L’introduction de l’identité entre l’essentiel et la prédication hyparchique abolit la thèse de base des *Seconds Analytiques* sur la double figure de la preuve (καθ' αὑτὰ δὲ διτττῶς, *Anal. Post.* 84a12). Le mode d’identité ne respecte plus l’ipséité de la première substance dans la prédication scientifique. Cette erreur analytique a établi la première version d’*Oxfordian Fallacy*. La citation suivante montre *Lichtung* originale qui rend la non-vérité de l’objectivité moderne issue de l’interprétation de Grosseteste. La phrase clé identifiait la démonstration de la première substance hyparchique avec la parousie de l’essence hyparchique (*demonstrativa scientia et demonstratio sint idem*).

« La cognition scientifique est donnée par le syllogisme déductif de manière véridique, principale et immédiatement réelle (*ex veris, et primis et inmediatis*). Il est mieux connu que la conclusion, car il précède la conclusion et fait la cause de la conclusion (*prioribus et notioribus et causis conclusionis*). La voie de la connaissance réelle et la procédure de la preuve formelle sont les mêmes et les deux triades de principes s’appliquent ensemble (*sint idem et “ex” sumatur communiter*). Ensuite, nous pouvons concevoir la cognition dans le cadre des principes premiers directement observés mentionnés ci-dessus (*ad ‘ex’ dictum originaliter*) et dans le cadre des principes premiers liés à la matière et aux causes réelles de la cognition (*ad ‘ex’ dictum materialiter*). Par conséquent, je maintiens que dans telles propositions, la définition matérielle est également approuvée, en raison de la définition formelle (*probatur diffinitio materialis de suo diffinitio per diffinitionem formalem*), comme indiqué ci-dessus. » [[287]](#footnote-287)

Grosseteste commence par l’ordre correct de la connaissance selon Aristote, car les trois premiers principes de la cognition proviennent directement de la réalité des premières substances : *ex veris, et primis et inmediatis*. Ces principes décrivent l’imposition catégorielle univoque de l’être qui se rapporte aux substances premières. À cette triade, il ajoute la deuxième triade des principes déjà formels du syllogisme déductif, qui concerne les propriétés des prémisses dans le jugement (*prioribus et notioribus et causis conclusionis*). La définition introductive du jugement démonstratif relie les deux preuves par la préposition « *ex* ». La connaissance des choses réelles est donnée dans la première triade et la prédication formelle d’un concept universellement reconnu s’y rattache dans la deuxième triade. *Irrtum* de modernité est donné par l’utilisation ambivalente de la préposition « *ex* », qui relie les deux triades des premiers principes de la cognition selon *Seconds Analytiques* (*« ex » sumatur communiter*). Le terminus « *communiter* » indique l’*Ereignis* de Heidegger lorsque *metaphysica generalis* moderne est née en forme de l’ontothéologie univoque. L’erreur de la science moderne est donnée par la vision analytique du logicien qui a créé la source mythologique de la vérité établie par des prépositions « *ex* » faussement utilisées. Le « *Es gibt* » de Heidegger relatif au don originel de l’Être se situe dans cette source mythologique de la vérité moderne. La citation ne distingue plus entre les déterminations du discours métaphysique (*ex1*) qui relèvent de la première substance hyparchique (*impositio*) ; ensuite, il vient la triade ultérieure de la logique formelle (*ex2*) qui assure les principes logiques des énoncés (*suppositio*). Selon cette citation justifiant la cognition « scientifique » de *Modernorum*, les deux groupes de trois principes sont interchangeables selon la phrase *« ex » sumatur communiter* pour créer un mélange univoque des six principes. C’est correct d’un point de vue formel et logique. Cependant, selon l’interprétation classique et non moderne des *Seconds Analytiques* donnée ci-dessus, nous devons clairement définir l’imposition pour faire la métaphysique. Sinon, la métaphysique n’est pas une vraie science ; elle fait un récit métaphorique et mythologique postmoderne. Sans l’imposition, il n’y a pas de concept de vérité comme correspondance entre la réalité et l’intellect. Le datif métaphysique détermine obligatoirement telle ou telle sorte de donation d’être et il assigne une juste position à chaque science (*ortus scientiarum*). La valeur première qui donne un sens à l’être est donnée dans l’existence de la chose réelle. Cela signifie pour la science que la détermination de la signification universelle doit partir du lieu originel de la science, où la causalité et la nécessité existent de manière hyparchique. Cette causalité hyparchique réelle est alors fondée dans la *demonstratio* métaphysique comme un énoncé univoque et universel, puisqu’elle suit le chemin du datif métaphysique. Dans le cadre de l’aristotélisme authentique selon *Seconds Analytiques*, il devient clair que la première forme de nécessité de l’*inesse* logique, mathématique et géométrique ne s’applique que dans le cadre de la logique quand les énoncés sont donnés universellement et abstraitement. La deuxième triade de principes de reconnaissance n’assure que la nécessité formelle et logiquement valide de la déduction scientifique, mais pas la nécessité causale et métaphysiquement valide de la démonstration scientifique. Une telle preuve est assurée par la première triade de principes, qui est déterminée par l’être hyparchique et la causalité réelle de la première substance. L’ipséité métaphysique de la chose n’est pas son identité logique. Par conséquent, la personne aristotélicienne qui est impliquée dans l’acte existentiel de pensée (*tertium genus*) et qui est donnée comme une abstraction (*quartum genus*) est quelque chose de tout à fait différent du sujet moderne (*individuum*) donné comme étant du troisième type. L’école du premier averroïsme connaissait et défendait ce fait jusqu’à sa dissolution en 1277.

L’analyste logique peut prendre les deux nécessités de manière univoque, mais pas la science métaphysique. Les deux types de nécessité sont fondés universellement et intrinsèquement (ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει). Ils se réfèrent à la fois à la prédication catégorique dans le mode de détermination de la première substance définie en soi et *simpliciter*. La prédication essentielle est donnée sur le mode de l’abstraction logique en soi et *simpliciter*. Un échange des deux triades de principes de reconnaissance n’est pas possible en raison de l’imposition hyparchique basée sur une nécessité causale réelle. Dans la preuve métaphysique, la réalité est reconnue nécessairement et de manière adéquate. La nécessité causale des premières substances est contenue dans l′énoncé médiateur du syllogisme, selon le principe *ex inmediatis*. Après cela, il détermine la deuxième triade de principes. La cognition passe d’une manière métaphysiquement nécessaire de la réalité à la pensée, c’est-à-dire de la première triade des principes à la deuxième triade. L’imposition d’être provenant de la première substance fait le premier membre de la série cognitive. La supposition formelle de la deuxième triade est basée sur la nécessité logique donnée comme parousie du sens dans la pensée. Par conséquent, l’éclipse astronomique détient la forme hyparchique de nécessité donnée en réalité. Dans ce cas, elle peut être considérée comme une preuve scientifique dans l’ordre de la vérité en tant que correspondance entre l’intellect et les choses réelles. La nécessité scientifique des sciences naturelles et humaines diffère de la déduction formelle donnée par la logique de la nécessité faite dans le cadre de la géométrie et des mathématiques. La première nécessité est donnée par les actions mutuelles des substances premières qui sont actives pour faire l’éclipse (Soleil, Terre, Lune). La deuxième nécessité concernant la définition du triangle n’est donnée que dans la pensée humaine comme abstraction logique. Cette différence fondamentale entre la double universalité et la nécessité dans *Seconde Analytique* prouve la validité de la métaphysique en tant que première science. L’école analytique basée sur le Sophisme oxfordien ne fait aucune différence générique entre les deux types d’universalité et de nécessité. Il fonctionne dans le scénario d’univocité donné par l’abstraction logique ou mathématique et défend la vision abstraite du monde établie par porrétans. L’objectivité est née du fait que la cognition de l’intellect s’est séparée de la réalité perçue sensuellement et il acquit le statut de parousie absolutisée du sens. Le sens du monde vient directement à l’esprit des illuminés modernes et postmodernes. Dans le cas de la preuve scientifique (*demonstratio*), la causalité est déjà passée dans le mode passé de *quidditas*; mais elle est donnée par la causalité univoque dans l′énoncé central de la déduction. Ainsi, la direction de la prédication dans la science d’Aristote est déterminée par l’orthotomie dans le dialogue *Sophiste* (ch. 1.4). La voie de la compréhension scientifique et la dialectique d’Aristote sont données par l’état réel de la chose et suivent le don originel de l’être réel dans la cognition. Dans la métaphysique donnée *ad mentem Averrois* dans l’école sicilienne, il ne peut y avoir d’échange de la première triade de principes avec la seconde. Pris dans l’abstraction métaphysique, il est principalement et fondamentalement exclu que les deux principes soient interchangeables de manière univoque (*sumatur communiter*). Il n’y a pas d’être du troisième type et donc pas de la voie moderne de l’intellect, qui est donnée comme *itinerarium mentis* objectif. L’intellect doit suivre l’être de la chose réelle sur le mode de la vérité comme correspondance. Aristote déclare clairement que la nécessité énoncée catégoriquement dans les deux modes n’a pas la même nature générique (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς). La première triade a un caractère métaphysique et est déterminée *per prius* par la réalité. Une telle signification universelle de l’événement réel et unique entre dans la deuxième triade de formalisation logique, qui crée la preuve scientifique déductive. Par conséquent, il n’y a que deux façons de connaître. Le principe d’Exclusion du tiers est donné métaphysiquement ; il exclut nécessairement la troisième voie du chaos dirigée par Furies modernes (*« ex » sumatur communiter*). La primauté de la supposition moderne donnée dans la deuxième triade établit une nouvelle forme de cognition, qui ne se dirige que secondairement vers l’imposition universelle du sens fait à partir de la première substance (*ad « ex » dictum materialiter et dictum originaliter*). Influencé par l’école de Tolède, Grosseteste affirme que la priorité de la cognition n’appartient pas du tout à la détermination hyparchique de la première substance agissant de manière causale, mais à sa détermination formelle. Elle subsume en elle-même l’être matériel du monde (*probatur diffinitio materialis de suo diffinitio per diffinitionem formalem*). Le sophisme réside dans le fait qu’il ne s’agit pas d’une erreur logique formelle, mais d’une erreur commise par l’imposition métaphysique du sens (*fallacia secundum quid*). Grosseteste a exposé le sens de l’être par-derrière, à partir de l’essence formellement déterminée. Cela correspond à la double conception de la science mentionnée ci-dessus que Grosseteste a divisée en une composante empirique inférieure et une composante théorique supérieure.

Citons maintenant l’introduction à la deuxième partie des *Seconds Analytiques*, qui établit la cognition scientifique. La citation énumère avec précision l’enchaînement des quatre étapes qui déterminent le syllogisme déductif.[[288]](#footnote-288) L’ordre des principes commence par le premier énoncé universel. C’est un fait reconnu comme l’objet factuel de la preuve dans la facticité (τὸ ὅτι). Suit ensuite la raison pour laquelle la chose donnée se produit (τὸ διότι). Suit ensuite la prédication dans le membre central du syllogisme, qui indique si le phénomène donné existe en termes réels au niveau de la causalité de la première substance (εἰ ἔστι). La conclusion qui en résulte fournit une causalité générale donnée sous la forme d’existence universelle (τί ἐστιν). Grosseteste fit un remplacement fatal : l’existence de la chose réelle et sa causalité fondée dans l′énoncé central de la déduction (εἰ ἔστι) ont été changées pour l’essence (τί ἐστιν). Mais l’essence moderne nominaliste en tant que *tertium ens* ne peut pas être donnée sur le mode de l’imposition métaphysique comme une prémisse du syllogisme, mais seulement comme une supposition logique. Par conséquent, l’essence n’est donnée qu’à la conclusion de la preuve scientifique. La supposition métaphysiquement correcte est univoque, mais uniquement dans le cas d’une imposition correctement faite du sens à partir d’une causalité réellement existante. C’est pourquoi le membre central du syllogisme déductif est d’une importance absolue dans la preuve scientifique complète. Le logicien analytique n’a pas besoin de s’en soucier, puisqu’il utilise une autre sorte de nécessité hyparchique. En échangeant la troisième par la quatrième étape, les chercheurs d’Oxford ont produit une nouvelle interprétation des *Seconds Analytiques*. Elle a envoyé la scolastique sur *via Modernorum* large et commode qui aboutirait sur le nihilisme métaphysique. Cet échange a dégradé l’unité métaphysique de la première substance réelle en une unité abstraite de l’essence donnée uniquement dans l’esprit. Il en est venu au remplacement de l’imposition d’un sens déterminé par la réalité par une simple supposition donnée dans la pensée humaine comme essence universelle. Cette interprétation, selon la logique classique d’Aristote, Boèce et Abélard, représente le type d’erreur sophistique appelée « *fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* ». Les deux triades de principes sont entièrement équivalentes dans la nouvelle interprétation et il n’y a aucune différence entre elles. Cela contredit l’architecture fondamentale de la prédication catégorique établie sur la première substance hyparchique (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως, *Cat*. 2a11). La convertibilité des deux triades supposée dans la citation fait un échange formel univoque entre l’imposition basée sur la causalité et la supposition universellement fondée. Ceci, bien sûr, peut être trouvé dans l’écriture *Catégories* citée ci-dessus. Cependant, il fait la deuxième partie de la citation qui établit la supposition universelle dans l’ordre inverse de la prédication des significations universelles du genre à l’espèce (*Cat*. 2a15–16). Par conséquent, la deuxième façon de comprendre n’est que logique et purement dialectique et pas du tout métaphysique. La modernité, aveuglée par l’intellect solaire, ne peut pas voir cette différence subtile, qui détermine le sens de la métaphysique d’Aristote comme première science de l’être réel. Grosseteste dévalua le premier principe *ex inmediatis*, qui assure la connaissance de la première substance et de sa causalité (τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, *Anal. Post*. 71b10‒11). Il a échangé l’essence contre l’existence réelle en abolissant la primauté de la chose réelle. La question clé des *Seconds Analytiques* se porte sur l’existence réelle de la chose (*an sit*, λόγος τοῦ τί ἐστι; *Anal. Post.* 93b29). Selon le datif métaphysique, la question de l’essence n’apparaît que *per posterius*, parce que la chose doit exister en premier lieu (ὅπερ ἔχοντες ὅτι ἔστι, ζητοῦμεν διὰ τί ἔστιν, *Anal. Post*. 93b32). La conversion des deux triades de principes basées sur la primauté avicenniste de l’essence a conduit à l’éclipse de la première substance. Dans la perspective analytique selon *Seconds Analytiques* révisée, peu importe que nous énoncions l’imposition par rapport à l’existence métaphysiquement déterminée de la chose ou que nous définissions logiquement son essence idéale sur le mode de la supposition. Aristote était un penseur critique ; il faut que l’intellect reconnaisse l’éclipse lunaire ou solaire réelle, qui est faite par des effets de la causalité réelle. Dans ce cas, il y a une véritable correspondance entre la pensée et la chose. Selon la direction de prédication correctement effectuée (voici l′orthotomie de *Sophiste*), Aristote ensuite établit la preuve scientifique dans son intégralité. La preuve doit commencer dans la réalité au lieu de l’essence idéalisée ou de son abstraction donnée dans la logique et les mathématiques. Le premier principe *ex inmediatis* (ἀμέσων) relie *Seconds Analytiques* à la reconnaissance de la première substance dans sa causalité. Ce principe était problématique pour Grosseteste, car il faut que la cognition empirique soit le fondement de la connaissance. La causalité de la première substance réelle, qui détermine la cognition aristotélicienne, n’était plus le premier principe de la cognition moderne.

Revenons maintenant à la critique d’Albert de cette approche moderniste. Ceci est donné dans l’introduction de l’ouvrage *De homine* en défendant le principe « *inmediate* », qu’il tire de l’interprétation des mêmes passages des *Seconds Analytiques* (ch. 2.4.1). L’expression canonique « *ex veris, et primis et inmediatis* » dans l’interprétation de Grosseteste selon *Oxfordian Fallacy* ne désigne pas une seconde substance métaphysique, mais une essence logique. Cela a mis fin à la science critique basée sur l’imposition métaphysique. Il n’y a aucune possibilité d’univocité dans la supposition logique par rapport à la première substance, parce que la nécessité hyparchique logiquement créée est donnée en elle-même, et non par rapport à la réalité. Si l’essence constitue le sujet de la première triade des principes, alors la cognition ne commence pas à la reconnaissance empirique de la réalité et le principe aristotélicien *ex inmediatis* est considéré comme secondaire. Grosseteste a déterminé la nécessité de la position hyparchique de la première substance (*inesse*) dans la preuve déductive et scientifique tirée de la deuxième triade des principes. La déduction ne procède pas selon le mode *per prius* de la première substance réelle, mais de l’essence universelle dans la pensée. Rappelons la source originale de ce sophisme dans le schéma de cognition d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.1). L’abstraction aristotélicienne dispose (mais elle ne détermine pas) l’âme des illuminés pour assumer des formes supérieures (*ad recipiendum emanationem*). Par conséquent, selon Avicenne, le membre médiateur du syllogisme démonstratif contient déjà en lui-même la conclusion universelle nécessaire (*sicut termini medii praeparant ad recipiendum conclusionem necessario* ; *Liber de anima* V. 5, p. 127.48–50). Il n’est pas nécessaire d’actualiser le second membre dans le syllogisme déductif provenant de *species sensibilis* comme source de causalité cognitive. L’interprétation avicenniste de Grossesteste ne préserve pas la dichotomie aristotélicienne de la science qui découle de la métaphysique à la logique. Pour Aristote, la science reste dichotomique, car la prédication hyparchique de deux sciences diffère en genre et donc en principe. Grosseteste a aboli cette distinction générique entre deux sciences et l’a remplacée par la construction hiérarchique d’une seule science universelle. Dans le nouveau schéma de déduction néoplatonicienne, les sciences naturelles (*scientia*) sont subordonnées à la connaissance théorique (*intellectus*). Ce simulacre scientifique a été consacré dans le postmodernisme par *metaphysica generalis* et à l’ère du nihilisme métaphysique comme « *Unified Science* ». La vision avicenniste directe des premiers principes est inadmissible pour la théorie aristotélicienne de la science. L’intellect n’est plus *tabula rasa* et la cognition ne s’actualise pas à partir de l’expérience sensuelle. La science critique ne reconnaît pas le monde comme un ange moderniste. Dans ce cas, l’actualisation de l’intellect procède nécessairement de l’intellect cosmique séparé. Si Grosseteste proclamait cette conception analytique de la science unifiée encore à Paris, alors il ne pouvait pas établir l’unité de la « méta-physique » comme la première science *ad mentem Averrois* selon l’interprétation sicilienne. Par conséquent, il appartenait à l’école de *sequaces Aristotelis*, pourtant, à cause des raisons bien différentes des avicennistes à l’école de Philippe le Chancelier ou des néoplatoniciens à l’école de l’abbaye de Saint-Victor. Ces porrétans étaient incapables d’offrir une critique philosophique solide du panthéisme aristotélicien de Dinant ; seule l’école de Blund pouvait accomplir pleinement cette tâche. L’Université parisienne s’est constituée dans la lutte contre l’aristotélisme des tolétans, a défendu la vraie science et le véritable humanisme de la personne non divisée. Après la nomination d’Alvernus comme évêque et chancelier de la nouvelle Université pontificale, Grosseteste ne pouvait plus occuper le poste de *magister regens* à l’université, bien qu’il y appartienne certainement en raison de son érudition et de ses capacités. Albert le Grand a pris ce poste et sa première grande controverse à l’Université de Paris vers 1240 l’a opposé aux étudiants les plus distingués d’Oxford : Grosseteste, Rufus et Kilwardby. Le départ de Grosseteste pour Oxford, une institution de second ordre sur le plan académique, il était inévitable et c’est là qu’il rencontra des âmes sœurs avicennistes. Ce tolétan aristotélicien a formé des étudiants sophistiqués et tout à fait originaux au Collège franciscain dans les années 1230–35. Ils étaient doués d’un talent mythologique extraordinaire pour les constructions métaphysiques. À ce cercle appartenait surtout Rufus de Cornouailles. En l’an 1230, l’Université d’Oxford, en la personne de Grosseteste, choisit l’interprétation des *Seconds Analytiques* selon l’école de Tolède. La même année, les maîtres de l’école de Blund, inspirés par Scotus et son corpus du Commentateur, fondent l’Université parisienne *ad mentem Averrois* selon l’école sicilienne. Les Muses divines ont fondé la métaphysique au niveau d′*a/lètheia*. Donc, il faut compléter et modifier de manière fondamentale la théorie de Kretzmann et Libera concernant la soi-disant « *Oxford—Paris Split* ». Ils ont conçu cette théorie, mais dans le cadre de la différence objective entre les écoles logiques (Libera 1982). La différence archaïque entre les deux universités révèle dans l’influence cachée d’*a/lètheia*, l’interprétation moderne et classique de la vérité et de l’être de l’Être dans son historialité originelle. La triade herméneutique façonne ainsi l’histoire contemporaine des deux institutions, donnée par leur existence historique (Oxford) et leur inexistence (Paris).

La ligne de démarcation concernant la définition de la science entre l’école du premier et du deuxième averroïsme est devenue l’interprétation de l’éclipse solaire selon *Seconds Analytiques*. Aristote apporte un exemple de preuve scientifique due à la position de l’éclipse deux fois (*Anal. Post*. II.8; 93a29–31; 93a36–b3). Il construit l’explication scientifique de l’éclipse sur la réalité des corps astronomiques en tant que premières substances. Leur causalité réelle fonde l’explication générale donnée par le jugement déductif. En introduisant le datif métaphysique, l’expérience empirique de l’éclipse se distingue de la prédication universelle de ce phénomène dans la preuve scientifique. Le premier averroïsme a vu clairement que la preuve implique l’imposition univoque relative à la causalité réelle des corps astronomiques. L’éclipse moderne (ἐποχή; OBJ I, ch. 1.1) de l’interprétation scientifique d’Aristote de l’éclipse astronomique réelle a eu un impact historique sur le modèle théorique des sciences occidentales. La modernité prit le sens des *Seconds Analytiques* dans le contexte d’*Oxfordian Fallacy* en rejetant la primauté métaphysique de la science. La causalité réelle des corps astronomiques ne joue qu’un second rôle dans la nouvelle interprétation.

« L’éclipse en mode de simplicité permanente (simpliciter semper) est donnée dans la définition de ses causes (*est in rationibus suis causalibus*), et aucun phénomène d’éclipse unique n’est donné en permanence dans la définition qui relève de la causalité (*nulla tamen particularis eclipsis semper est in sua ratione causali*). Cela soit vrai, soit, ce qu’Aristote ne voulait certainement pas dire, à savoir que l’éclipse existe en permanence. Il voulait dire que la conclusion syllogistique par laquelle l’éclipse est scientifiquement prouvée (*conclusio in qua demonstratur eclipsis*) est contenue par l′énoncé qui détient une validité permanente indépendamment du fait que l’éclipse ait réellement lieu ou non (*sive eclipsis sit sive non sit*). » [[289]](#footnote-289)

Encore une fois, l’ambiguïté typique de cette affirmation est évidente. Elle est donnée par omission de la direction réelle faite par l’imposition dans la preuve scientifique. La validité scientifique de l’éclipse est donnée dans la modalité *per prius* dans l’explication générale de la deuxième triade de principes (*simpliciter semper est in rationibus suis causalibus*). Il est formellement et logiquement correct que la science n’existe que dans le mode *simpliciter semper*. L’explication scientifique n’a plus besoin dans sa validité universelle de cours réel donné par la causalité des premières substances. Cependant, dans l’explication d’Aristote, la causalité réelle dans la prédication universelle est détenue par l′énoncé médiateur de déduction scientifique, sans lequel aucune science naturelle n’existerait. Encore une fois, il s’agissait d’un échange de prédication hyparchique fait dans le cadre de la deuxième forme de nécessité qui contient le principe d’*inesse*. La nécessité hyparchique de la métaphysique a disparu et a été remplacée par la nécessité logique. Grosseteste ne fait pas de distinction entre la définition de la causalité au niveau des premières substances et dans le jugement logique, ce qui signifie une violation du premier principe *ex inmediatis*. L’énoncé relie les deux déterminations en abolissant l’autonomie de la preuve métaphysique et en l’échangeant au profit de déduction logique donnée dans la prédication universelle (*in sua ratione causali*). La citation faite selon la logique porrétane « *semel—semper* » affirme que la nécessité logique donnée par la conclusion (deuxième triade de principes) est toujours valable ; mais l’événement empirique n’a pas toujours besoin de se produire (première triade de principes). Le concept de nécessité est totalement univoque, ce qui, selon l’aristotélisme classique, est une erreur catégorielle fondamentale. Elle ne concerne pas le niveau de la pensée logique, mais celui du raisonnement métaphysique. L’imposition est toujours universellement donnée ; mais grâce au principe *ex inmediatis*, son univocité est énoncée en termes de ce qui (ἐν τῷ) en est la causalité hyparchique et réelle (*Anal. Post*. 84a13). Ensuite, la première substance réelle soutient le sujet de la déclaration universelle (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Les modernistes sophistiques ont commis une erreur fondamentale. Selon Aristote, le sens métaphysique (*secundum quid*) est fondé *simpliciter* per rapport à réalité par l’imposition d’une causalité réelle dans le second énoncé de preuve déductive. Les modernistes effacèrent la prédication scientifique faite sur le mode de l’abstraction métaphysique, car ils abolirent l’imposition de la causalité réelle dans l’énoncé mineur de *demonstratio*. Ils ont remplacé le sens métaphysique fait *secundum quid* par le sens logique fait *secundum simpliciter*. Cette erreur du type « *fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* » fondait la cognition scientifique sur le mode d’*Oxfordian Fallacy*. Il existait déjà dans les écoles de porrétans et à l’époque d’Alvernus, dans les écoles de grammairiens parisiens. Dans les deux incubateurs du deuxième averroïsme, il est affirmé que la supposition s’applique dans le mode « *semel—semper* ». Grosseteste établit la mineure du syllogisme déductif par illumination prise par-derrière, de la direction des principes éternels (la science comme *intellectus*), au lieu de le faire de face, de la direction de *scientia* empirique. Par conséquent, dans le schéma de démonstration qui en résulte, il lui manque l’imposition du sens venant de la réalité. L’interprétation citée de l’éclipse solaire la fait généreusement passer pour un simple événement contingent (*sive non sit*). La construction de la science selon *Seconds Analytiques* est interprétée en termes de *resolutio* porrétane, c’est-à-dire à l’aide de la déduction ou de la « dissolution » de la connaissance (ἀναλύω) à partir des premiers principes subsistants de la cognition. Ils sont subsistants, alors ils ne nécessitent pas de rapport catégorique à la réalité. Aristote n’aurait jamais dit la formule « *sive non sit* » par rapport au cours réel de l’éclipse. La prédication scientifique et donc métaphysiquement vraie doit respecter la manière fondamentale qui rend le jugement scientifique déterminé en termes réels par la causalité des substances premières. Puisque l’éclipse réelle existe, nous pouvons affirmer sa nécessité universelle. La nécessité scientifique est donnée sur le mode de la nécessité métaphysique, qui découle de l’interaction des premières substances sur le mode *simpliciter*, car la preuve scientifique rapporte les relations causales entre les corps astronomiques réels. Selon Aristote, l’action causale des corps astronomiques est donnée dans le mode hyparchique *per prius*. Sans cela, il ne peut y avoir aucune science basée sur des actions au niveau des premières substances. Mais pour les sciences théoriques, la nécessité s’applique par rapport à la deuxième substance génériquement distincte. Elle est universellement énoncée à travers l’abstraction logique ou mathématique qui est hyparchique dans l’abstraction. La nécessité logique est donnée *simpliciter*, mais dans un ordre d’être complètement différent, car elle n’existe que dans la pensée du sujet. Il fait abstraction des relations réelles. Par conséquent, il existe deux manières de connaître. Les relations logiques et mathématiques ne sont pas transférables de manière univoque à la cognition métaphysique qui concerne des relations réelles. Cela s’applique à la connaissance de l’éclipse solaire ou lunaire des corps astronomiques uniques. Le mode de nécessité logique donnée *simpliciter* n’est pas égal à la prédication de la substance réelle. Ce fait distingue exactement la logique aristotélicienne de la logique moderne. En introduisant l’essence universelle et logique (*simpliciter*) donnée au lieu de l’essence essentielle et métaphysique (*secundum quid*), nous ne pouvons pas remplacer de manière univoque les relations causales dans l′énoncé mineur de la preuve. Dans le cas de l’éclipse, ces relations sont d’abord données dans la réalité, ce qui implique l’imposition scientifique sur le mode métaphysique *secundum quid*. Ces relations sont catégoriquement fondées ; elles existent dans le mode *simpliciter* et *per prius* dans l’acte d’être la première substance, où rien ne peut y être ajouté. L’imposition de son être établit la cognition scientifique dans le mode *per posterius*, par le syllogisme catégoriel mis dans le cadre de *demonstratio*. Dans un tel cas, il s’ensuit une nécessité métaphysique faite à partir du datif métaphysique. Les relations logiques, dans ce cas, existent sur le mode *simpliciter* et *per prius* fait sur le mode de l’univocité. L’ordre de déduction est correct en ce qui concerne la vérité comme *adaequatio* ; l’imposition univoque faite sur le mode des potentialités métaphysiques précède la supposition également univoque faite dans la pensée théorique. Revenons maintenant à la citation introductive de Grosseteste sur la double nature de la science, qui montre *Lichtung* originale de *metaphysica generalis* moderne. Le premier mode d’être en soi est pris après les hypostases porrétanes et l’être pur d’Avicenne. La cognition empirique (*scientia*) est subordonnée à cette cognition par l’intuition de formes hypostatiques pures (*intellectus*). L’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* transmet dans le mode *per prius* un aperçu des essences pures existantes en soi. La vision de ces essences donnée seulement en pensée et universellement garde la priorité sur les vraies substances premières existantes dans le monde. La première cognition est directe et nécessaire (*cognitio primorum principiorum*), la seconde n’est donnée que de manière contingente et par rapport à la première substance perçue sensuellement (*scientia*). Selon *Seconds Analytiques*, une telle procédure est valable pour les procédures mathématiques et logiques, mais elle ne peut pas être appliquée dans le cas de la cognition scientifique des vraies premières substances, telles que l’éclipse solaire. La substance dans le mode *simpliciter* relève dans le premier cas du niveau de l’abstraction métaphysique et dans le second cas du niveau idéal de l’abstraction mathématique ou logique. Selon le texte original des *Seconds Analytiques*, les deux modalités de connaissance scientifique sont séparées l’une de l’autre par la nature différente de nécessité. Les deux modes de prédication en soi sont génériquement différents dans le mode « διττῶς ». Selon la prédication catégorique, aucune science commune ne peut exister en ce qui concerne les secondes substances génériquement distinctes (hyparchiques et logiques). Il n’y aurait pas de déclarations univoques en ce qui concerne la deuxième substance en tant que garant de l’univocité. La transition de la cognition d’un genre à un autre n’est pas possible.[[290]](#footnote-290) Les secondes substances sont les unités ultimes de signification univoque dans le discours catégoriel aristotélicien. La position univoque du genre en tant que dernière unité d’univocité est donnée par le fait qu’il énonce les significations universelles en ce qui concerne la deuxième substance, qui remplace la première substance (*supponit pro*). Les mathématiques existent dans le mode en soi qui diffère des corps astronomiques. Le passage cité de l’interprétation de Grosseteste a prouvé une erreur métaphysique dans l’interprétation de la connaissance scientifique telle qu’elle est interprétée de manière sophistique par l’école de Tolède et par les grammairiens. L’interprétation de Grosseteste des *Seconds Analytiques* dissimulait la réalité immédiate de la première substance sous le manteau de l’ambiguïté métaphysique et façonnait l’avenir de l’Occident. Citons maintenant une autre ambiguïté de la modernité occidentale (*aliquantulum obscura*), qui forme un complément de « l’obscurité » citée ci-dessus. En utilisant ce terme, Averroès a critiqué les contradictions dans la métaphysique d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.4.1). L’époque de l’éclipse de la première substance en Occident latin commença par la citation suivante, qui confirme la victoire d’Avicenne.

« Cela ressort clairement de la cognition donnée immédiatement dans la réalité (*inmediate ex proxima*), car nous reconnaissons le mieux d’abord les prémisses et ensuite la conclusion. L’interprétation de cette partie, à mon avis, est quelque peu floue (*in hoc loco quia est aliquantulum obscura*). Les principes d’une telle cognition ne sont parfois pas vraiment les premiers, puisqu’ils sont prouvés par les premiers principes (*quandoque non prima, sed probata per prima*). Les premiers principes sont les premiers parce qu’ils ne contiennent plus d’autres principes en eux-mêmes et ne découlent pas non plus d’autres principes. » [[291]](#footnote-291)

Le premier commentaire analytique a rendu la primauté de la première substance peu claire dans la première triade des principes qui déterminent la cognition scientifique faite en mode hyparchique *per prius*. Les principes de la deuxième triade déterminent la connaissance formelle. Ils doivent toujours être donnés, que ce soit dans les présuppositions ou dans la conclusion (*probata per prima*). De plus, ils ne sont pas soumis à l’existence contingente de la première substance (*non contingunt*), et donc ils sont les premiers dans l’ordre de l’être (*non sequitur ex alio*). C’est pourquoi ils sont également directement reconnaissables dans leur évidence et leur certitude éternelle. Bref, ils sont donnés par la structure ontothéologique de la métaphysique moderne. Mais cela signifierait que les premiers principes sont autosuffisants en ce qui concerne la cognition et n’ont plus besoin de rien d’autre. Cependant, ce ne serait pas une reconnaissance humaine, mais purement angélique. Dans le mode *per prius*, l’être de l’essence est défini comme le premier principe, qui *per posterius* détermine la deuxième triade de principes du syllogisme déductif. Le doublement aristotélicien de la démonstration scientifique au sens de l’adverbe « διττῶς » est aboli. Une hiérarchie des connaissances est établie sur le mode de la déduction néoplatonicienne des formes du genre supérieur (*intellectum*) à l’espèce inférieure (*scientia*). La parousie de l’essence révélée dans l′esprit des illuminés a remplacé la causalité principale donnée par le discours suivant le datif métaphysique. La démonstration sous la forme de la parousie essentialiste se révèle dans l’esprit illuminé. Une révélation aussi splendide a remplacé la causalité conçue de manière univoque, qui est donnée par le datif métaphysique. Cependant, Grosseteste était un aristotélicien de formation classique et savait donc très bien que l’ambiguïté ne peut pas être du côté de la logique, car il n’y a que des affirmations vraies et fausses. L’ambiguïté est donnée du côté de la causalité et de la nécessité qui sont conçues de manière équivoque. La preuve logique pure n’a besoin d’aucune reconnaissance des phénomènes réels. L’œuvre *Analytica Posteriora* a reçu une interprétation néoplatonicienne à Oxford. L’exégèse reçut une réponse fondamentale à la question herméneutique du « comment » (*Wie* de Heidegger) l’être est perçu dans la compréhension ontologique préalable (*Vor-blickbahn*) de la modernité. L’effet causal de la chose réelle a été repris par l’essence universellement conçue. Elle a remplacé l’existence réelle du monde par l’efficacité du diacosmos moderne. Sa version moderne dans la sophistique latine est basée sur *Oxfordian Fallacy*. Modernité a produit la mythologie objective au lieu de la preuve scientifique. La mythologie scientiste est faite par une fausse interprétation des *Seconds Analytiques*. Grosseteste a fondé à Oxford une nouvelle forme de la grotte platonicienne. Sous la direction des Furies, il a créé un nouveau type du chaos philosophique. Les mendiants universitaires à Oxford constituaient une nouvelle forme d’*intelligentia spiritualis* (ch. 3.1.2). Les intellectuels modernes ont commencé à voir le monde à travers *illuminatio*n objective. Le sens du monde est révélé dans la parousie de l’intellect tout-puissant, qui est éclairé directement par le monde des intelligences supérieures et par Dieu de *Modernorum*. Aujourd’hui, des adeptes philosophiques du monde entier sont initiés à ces principaux mystères de l’intellect. Les Furies modernisées sont certainement satisfaites du déroulement objectif de cette divine comédie. Des enfers, elles supervisent aujourd’hui la création numérique des indexes scientifiques et des finances virtuelles. Le concept analytique de la science suit l’intuition avicenniste de l’essence dans la modalité « *hoc esse tantum* ». Cette essence a remplacé la vraie première substance (OBJ I, ch. 2.3.2). Une perversion similaire de la métaphysique ne pouvait pas être réalisée à Paris pendant la pensée critique, à l’époque de la première génération des connaisseurs d’Averroès. La nouvelle vision du monde discrète des analystes d’Oxford dérive des écoles précédentes de porrétans, puisqu’ils définissaient l’individu concret de la même manière (ch. 1.5).

Examinons l’interprétation de la double modalité donnée en soi (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς) dans l’interprétation des *Seconds Analytiques* mentionnée ci-dessus. Grosseteste abolit la forme originale de la double prédication d’Aristote (la logique et la métaphysique) liée à la première substance. Il a remplacé par le double être de la substance du troisième type selon Porphyre (διτττὸν τὸ εἶναι ; OBJ I, ch. 1.3.1). Il n’y a qu’une seule sorte de nécessité logique, mais deux modes d’être : un être réel et *tertium ens* mythologique et plus tard objectif. Parce que la nécessité logique est considérée comme une valeur absolue, alors les illuminés logiquement conséquents et paranoïaques doivent doubler le monde. Là où le premier averroïsme voit une première substance unique et deux modes de prédication, la modernité voit un être réel et un *tertium ens* dont le sens est confirmé dans une prédication objective. L’erreur métaphysique de modernité concerne le fait que les notions universelles mises en mode *per se* n’existent que dans la pensée. Ils ne peuvent jamais être échangés avec la première substance, car elle possède une existence *per se* complètement différente qui est actualisée dans la réalité. Par le doublement de l’être dans le diacosmos archétypal et le cosmos réel, une nouvelle métaphysique univoque de *tertium ens* est apparue sur le mode du néoplatonisme modernisé. Il y a une nouvel*Lichtung* d’objectivité, où toutes les entités sont universellement données d’elles-mêmes et pour elles-mêmes (καθ' αὑτὰ) de manière univoque.

« Pour cela, il faut dire que les universels sont des principes de cognition et sont séparés des fantasmes dans l’intellect pur qui peut contempler la lumière originelle qui est la cause première. Ainsi les universaux sont des principes des choses intelligibles (*principia cognoscendi rationes rerum*), qui existent de manière incréée et éternellement dans la cause première (*increate ab eterno existentes in causa prima*). La connaissance des choses créées, qui étaient et sont éternellement dans la cause première, fonde les définitions des choses créées et de leurs causes formelles et exemplaires. Ces déterminations formelles sont également créatives (*ipse sunt etiam creatrices*). Ces déterminations que Platon appelait les idées et le monde archétypal (*ydeas et mundem archetypum*). Ce sont des genres, des espèces et des principes qui font l’être des choses existantes et de leur cognition. Dans la mesure où l’intellect prend l’intuition de ce genre, alors il contemple dans ces principes de la manière la plus vraie et la plus claire non seulement les choses créées, mais aussi la toute première lumière, en vertu de laquelle tout est connu. » [[292]](#footnote-292)

La connaissance vraie et certaine ne commence pas par l’abstraction sensuelle, mais par l’intellect pur séparé des fantasmes (*intellectum purum et separatum a phantasmatibus*), qui est capable de contempler la lumière de l’intellect divin (*possibilem contemplari lucem primam*). Il n’est pas difficile de reconnaître dans ce passage l’influence de la plus haute forme d’intellect illuminé d’Avicenne (*intellectus sanctus* ; OBJ I, ch. 2.3.2). Dans cette sphère archétypale et divine se trouvent les formes originelles des choses créées (*in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum*) et aussi la causalité effective pour les formes cosmiques exemplaires au niveau des intelligences immatérielles (*causae formales exemplares*). La vision directe de l’intellect divin d’Avicenne en tant que *Dator formarum* explique pourquoi la cognition analytique ne commence pas par la réalité de la première substance. Les porrétans et les cartésiens ne l’atteignent que de manière secondaire. Premièrement, ils rejoignent mystiquement la sphère des formes autonomes en Dieu ou dans la sphère cosmique des formes éternelles et des idées mathématiques. Un problème fondamental est l’efficacité causale des formes cosmiques. Les modernistes peuvent le recevoir directement à travers l′*intellectus agens* séparé. Cela signifie que l’intellect humain rejoint directement *intellectus agens* cosmique qui crée dans l’âme une hypostase ou une forme indépendante. Un tel enseignement ne pouvait pas être proclamé à Paris à cette époque, car il présupposait *illuminatio*n de la pensée à partir de la direction d′*intellectus agens* cosmique et séparé. Une autre partie importante de la citation montre comment cette cognition se déroule. L’ordre de la cognition (*cognitiones rerum creandarum*) suit la déduction faite par la descente des formes autonomes selon le scénario de l’ouvrage néoplatonicien *Liber de causis*. Les formes supérieures en tant qu’archétypes fondamentaux et idées exemplaires descendent de la pensée divine, où elles étaient dans un état éternel (*fuerunt in causa prima eternaliter*), et elles agissent secondairement dans la création. Une telle vision envisage la substance atomique des néoplatoniciens comme étant du troisième type (OBJ I, ch. 1.3.1). Dans le processus d’abstraction, l’intellect parvient à l’évidence des substances spécifiques à l’aide de l’intuition intellectuelle pure (*intellectus purus potest in his defigere intuitum*). Cette nouvelle vision du monde basée sur la perspicacité eidétique a donné aux illuminés d’Oxford le sens juste et évident de tout être (verissime et manifestessime cognoscit res creatas). Dans l’obscurité de la caverne platonicienne d’Oxford, après l’extinction du monde réel des premières substances, un nouvel âge de philosophie analytique est arrivé. La réalité objective est reconnue sur le mode de *certitudo* d’Avicenne et de *rectitudo* d’Anselme, car elle est donnée *more geometrico* selon le scénario déductif *Liber de causis*. Le monde des espèces éternelles existant en Dieu moderne organise la production formelle de l’être, allant des formes supérieures vers le bas, vers les formes inférieures. La descente ou la division des formes vers les unités inférieures de la cognition (ἀναλύω, *deducere*) est liée à la division des universaux selon l’Arbre de Porphyre. Les genres et espèces archétypaux ont un caractère univoque et substantiel (*genera et species et principia tam essendi quam cognoscendi*). La citation défend l’intuition directe de cette « substance—espèce » qui appartient à la sphère archétypale de la cognition. La nouvelle voie de la science est basée sur la structure ontothéologique de la métaphysique. La vision directe des formes créatrices et actives amène le philosophe à la contemplation de la première source d’illumination intellectuelle, à travers laquelle il connaît ensuite le reste de la création (*ipsam lucem primam in qua cognoscit cetera*). La phrase clé montre la procédure de cognition. Les choses matérielles sont exposées par-derrière, par l’intuition de l’intellect pur et actif (*cum intellectus purus potest in his defigere intuitum*). L’intuition intellectuelle des premiers principes connaît évidemment les choses matérielles créées (*in istis verissime et manifestissime cognoscit res creatas*). Grosseteste ajoute également à la vision des idées et des archétypes platoniciens l’intuition avicenniste. Elle voit directement des genres et des espèces des porrétans, également hypostasiés. Ces universaux font partie intégrante du processus d’individuation selon l’Arbre de Porphyre, jusqu’à la dernière entité essentielle et non plus divisible appelée « *individuum* » (ch. 1.4). En même temps, ce genre de l’abstraction sous la forme de la *denudatio* d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.1.1) se trouve comme *resolutio* chez Philippe le Chancelier, le premier théoricien de la conversion des transcendantaux (ch. 2.3.2). Les formes néoplatoniciennes opèrent dans notre cognition directement selon la déduction faite *modo geometrico* qui se trouve dans *Liber de causis*. En proposant une exégèse néoplatonicienne du Corpus, Grosseteste a dû quitter Paris pour aller à l’exil académique à Oxford. Le pape Grégoire IX annula le votum du chapitre Notre-Dame et il a nommé Alvernus comme nouvel évêque de Paris en 1228. Cet éminent représentant de l’école de Blund ne pouvait permettre la promulgation de doctrines similaires à l’Université parisienne. L’intellect de Grosseteste, présenté à la manière des néoplatoniciens et d’Avicenne, a une vision directe des formes universelles contenues dans l’intellect actif séparé et dans les choses matérielles individuelles. Pour cette raison fondamentale, *anima intellectiva* est une substance hypostatique avicenniste et non une *tabula rasa*. Grosseteste s’est séparé de l’école de Blund en radicalisant dans la deuxième étape l’exposition de l’être par-derrière, en direction d’*intellectus agens*. Cette position était déjà présente dans son interprétation *De anima* (ch. 2.2.1). Grosseteste défend Averroès contre Avicenne selon l’école de Tolède, Alverne le défend selon l’école sicilienne. Les deux interprétations du Commentateur sont incompatibles et elles ne peuvent pas fonder une sorte de métaphysique unifiée.

Revenons sur la différence fondamentale entre deux commentaires anonymes sur *De anima* publiées au cours des années 1225–30. Les deux écrits montrent clairement la nature différente d’*intellectus agens* et d’*intellectus formalis* (ch. 2.2.2). Le premier écrit d’Alvernus′s sur *De anima* (*De potentiis animae et obiectis*) a probablement été rédigé avant 1230 comme réponse a l′exposition tolétane de cognition et de science faite par Grosseteste. Il défendait cette vision moderniste du monde pendant ses conférences à Paris. Grosseteste a écrit le premier commentaire sur *De anima*, qui était basé sur l’école de Blund (*De anima et de potentis eius*). Nous pouvons supposer à juste titre qu’il avait déjà présenté une nouvelle interprétation des *Seconds Analytiques* à Paris en 1225–28 (nomination d’Alvernus comme évêque et chancelier), qu’il n’a publiée qu’à Oxford (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros*, 1230). Cette interprétation était manifestement écrite dans l’esprit des *sequaces Aristotelis* qu’Alvernus condamnait, et elle était incompatible avec l’enseignement de l’école sicilienne du premier averroïsme. Dans l’école de Tolède, influencée par le néoplatonisme et l’avicennisme, la pleine unité de la personne n’était pas possible. Cela a été clairement démontré dans les disputes ultérieures entre Siger de l′école sicilienne et Aquinas de l′école tolétane. Un exemple d’aperçu eidétique direct de la forme est représenté par la définition de Grosseteste. Un *exemplar* est devenue une nouvelle substance du troisième genre (*dicitur simul exemplar et quo res est*).[[293]](#footnote-293) Bonaventure reprend la partie clé de cette définition (*exemplar dicitur solum forma, quæ est in mente artificis*) et en fait la première construction ontothéologique de l’objectivité (OBJ III, ch. 4.1.2). La citation montre le lien entre l’intuition des formes hypostatiques données par-derrière et la prédication démiurgique « *in artificialibus* », qui constitue la base ontothéologique de l’objectivité. Grosseteste suit la ligne d’interprétation aristotélicienne. Donc, il a rejeté les idées platoniciennes en tant que substances existant indépendamment. Mais il travaile avec ces idées sous forme d’exemplaires (*formales exemplares*). Les formes exemplaires peuvent être considérées dans l’acte de cognition évidente (*lucem primam in qua cognoscit cetera*). Cette vision eidétique du démiurge moderne à la Avicenne, Descartes et Husserl permet de reconnaître l’être pur de manière évidente (*verissime et manifestissime cognoscit*). La certitude de la cognition correspond au niveau des substances immatérielles supérieures, qui sont contemplées dans l’acte de l’intellect éclairé. Le premier regard de l’œil de l’âme néoplatonicien et augustinien est donné de manière peu claire dans les substances matérielles. La cognition évidente se trouve dans les formes pures de l’intellect humain supérieur, qui reçoit le rayonnement des formes spirituelles. L’intellect doit être éveillé pour recevoir la forme supérieure d’illumination et de cognition. *Illuminatio*n réside dans le monde des formes et des intelligences séparées. Dieu moderne est le Donneur de formes et de premiers principes de cognition. Séduites par la puissance de leur intellect paranoïaque, les illuminés démiurgiques se sont placés à la place divine que Parménide réservait à la Déesse de Vérité. Grosseteste fonda la première philosophie de l’objectivité à partir de cette position de l’œil divin établie par tolétans. La substitution de l’essence à la métaphysique de la substance est donnée sur le mode du mensonge archaïque (*a/lètheia*). La modernité est basée sur la forme mystique de déduction, qui est causée par l’effet des Muses trompeuses. Ils ont été expulsés du territoire de la science moderne privée de réalité, alors, ils ont envoyé des Furies analytiques à leur place. Muses divines contrôlent la manifestation des faux mystères de la science et de la raison célébrés par illuminés modernes à partir de la vérité musicale cachée de l’Être. Il s’est malheureusement manifestée à Oxford depuis 1230 à travers le travail des Furies chaotiques. L’herméneutique archaïque suit l’effet originel des pouvoirs divins. Le sens du monde bâti sur *Oxfordian Fallacy* représente une connaissance tragique et insensée de la réalité (μανία).

Grosseteste interprète *Seconds Analytiques* selon l’abstraction qui suit la logique porrétane et non l’abstraction de métaphysique aristotélicienne. Son interprétation reliait pour la première fois la pensée de *Logica Modernorum* à la conception aristotélicienne de la science. L’écriture *Seconds Analytiques* mentionne en effet une intuition directe des prémisses du syllogisme (ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως, *Anal. Post*. 88b37). La vision directe dans la connexion des prémisses de la preuve scientifique, cependant, est toujours liée à l’actualité de la première substance immédiatement donnée. Aristote fait l’éloge de la capacité de pensée qui peut percevoir la conclusion sans syllogisme, c’est à dire, car elle est immédiatement donnée dans la réalité (ἀγχίνοιά ἐστιν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου, *Anal. Post*. 89b10–11). Ce passage, cependant, doit être interprété selon l’intention générale d’Aristote. Le mode de cognition scientifique doit être cohérent avec la position hyparchique de la première et de la deuxième substance dans *Catégories*; il doit correspondre à la théorie de la cognition et de l’intellect donnée dans *De anima* ; il faut chercher l’unité de l’être selon la « méta-physique » de la première substance donnée par abstraction métaphysique. L’école d’Oxford a lié l’interprétation des *Seconds Analytiques* au concept de Gilbert qui élabora l’essence subsistante (*esse namque subsistentia est, non substantia*) et l’a associée à l’avicennisme (ch. 1.4). En incluant la substance du troisième type dans le schéma de la cognition, la philosophie analytique de l’Occident est née. Dans la génération suivante après Grosseteste, cette école a constitué le dualisme du corps et de l’âme sur le mode de l’hylémorphisme universel. La première forme de ce dualisme a également émergé au même moment à Paris, dans le cadre de l’avicennisme augustinien dans les œuvres du type Summa Duacensis (ch. 2.2.2). À l’époque de l’éclipse scolastique de la première substance, Grosseteste répétait l’ancien scénario néoplatonicien de l’être doublé selon Porphyre (OBJ I, ch. 2.3.3). L’interprétation de l’*Organon* et en particulier des *Seconds Analytiques* selon l’école de Tolède était fondamentalement erronée sur le point clé mentionné ci-dessus (*Anal. Post*. 84a11–12). L’erreur des porrétans avait été signalée par les écoles classiques de *Logica Vetus*. Modernité ne distingue pas entre l’abstraction logique et métaphysique, ce qui est défini comme un sophisme du type « *fallacia secundum quid et simpliciter* ».

Les écoles de *Logica Modernorum*, et après elles, Grosseteste, Kilwardby et Rufus, ont échangé la séquence des axiomes fondamentaux de la recherche. Albert rejeta ce procédédans son écriture *De homine* (ch. 2.4.1). Le logicien et le mathématicien travaillent dans l’abstraction logique. Ils ne se rendent pas compte que ce genre d’abstraction est donné sur le mode de *simpliciter* au-delà de l’abstraction métaphysique. Les logiciens assis dans leur science génériquement donnée ont fait un saut injustifié dans la prédication catégorique de la métaphysique. Dans la sphère de l’abstraction métaphysique, la signification est déterminée uniquement par l’imposition du sens à partir de la direction de la première substance réelle reconnue en mode « *secundum quid* ». Le cadavre n’est pas un homme, puisque l’imposition du sens « homme » dans l’ordre de la déclaration catégorielle de la métaphysique se rapporte à la personne vivante. Albert comme Bacon refusaient d’abolir l’imposition et de la remplacer par une abstraction logique. On ne peut pas passer de la logique et des mathématiques à la métaphysique, seulement de la métaphysique à la logique. Par conséquent, l’esprit doit suivre le chemin immuable du Soleil dans le firmament pour déterminer les causes réelles de l’éclipse astronomique. Sophisma Oxfordien proposait une prédication erronée « *secundum quid* » parce que modernistes abolissaient la position hyparchique de la première substance. La réalité déterminée par la première substance en soi a été transformée en une énonciation purement formelle. Le discours analytique est donné dans le mode en soi, mais en aucun cas dans le même sens hyparchique que l’abstraction métaphysique. L’interprétation analytique a aboli la primauté de la première triade de principes et les considère *per posterius*. Par connexion univoque, la distinction générique fondamentale entre la prédication logique et métaphysique donnée dans le mode en soi a disparu (καθ' αὑτὰ δὲ διτττῶς, *Anal. Post*. 84a12). Cette erreur caractérise la philosophie analytique à ce jour. La pensée moderne ne provient pas de l’aristotélisme classique, mais de l’avicennisme moderne. Grosseteste définit la cognition sur le mode de l’école de Tolède, qu’il assimile à celle des *Nominales* qui prévalaient à ces jours à l’école d’Oxford. La nécessité de la science est déduite de la proportion mathématique et de la deuxième triade des principes de la démonstration. La nécessité en forme de la supposition n’inclut que les relations formelles du syllogisme déductif, qui ne se rapportent pas à l’existence de la première substance donnée dans la réalité. La figure complète de l’erreur oxfordienne établit la procédure de connaissance de la modernité dans *épochê* à partir de la réalité de la première substance. La nouvelle métaphysique de la modernité analytique fonctionne sur le mode de l’aberration pour prendre la troisième voie de la cognition, qui est en dehors de Platon et d’Aristote. Dans la forme analytique nouvellement constituée de la science, les tolétans n’ont besoin d’aucune détermination de la preuve scientifique à partir de la causalité des substances réelles. L’essence formellement et logiquement déterminée remplace la causalité dans un nouveau type de raisonnement déductif.

« Par conséquent, il est vrai qu’il faut nécessairement connaître l’existence de la chose pour connaître son essence, car la connaissance de l’existence (*scire quia est*) précède la connaissance de l’essence (*prius est quam scire quid est*). Contre cela, cependant, Aristote soutient ce qui suit : tout ce que nous savons par la preuve scientifique doit être une substance. Si nous demandons si cette substance est connue par effet causal (*si demonstratur quia est scitur per causam*), alors nous la connaissons de toute façon par sa définition (*ergo scitur per diffinitionem*). Par conséquent, la causalité et la définition sont identiques (*idem est causa et diffinitio*). Par conséquent, la définition de ce qu’est la chose dans son essence (*quid est res*) est d’abord acceptée (*prius accepta est diffinitio*), avant l’existence de la chose réelle (*quia est res*). Par conséquent, nous avons la définition et savons ce qu’est la chose, ce qui, cependant, ne peut se faire sans le fait que la chose existe. » [[294]](#footnote-294)

La première phrase de la citation établit la séquence axiomatique de la cognition qui part de l’existence de la chose jusqu’à l’essence (*scire quia est prius est quam scire quid est*). L’interprétation apparemment respecte à la lettre le texte au sujet de la primauté de l’existant à la substance à l’égard de l’essence (διὰ τὸ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, *Anal. Post.* 90a1). La phrase suivante a complètement changé ce sens. Invoquant Aristote (*sed contra hoc opponit Aristoteles*), Grosseteste échange la primauté de l’existence de la chose avec une supposition logique nominalement conçue de la chose. Ceci est un exemple typique d’interprétation analytique faite par le Sophisme oxfordien. L′énoncé mineur dans le syllogisme déductif est établi par l’exposition d’être faite par-derrière. Au lieu de l’imposition de la causalité à partir de la réalité, le médiateur du syllogisme n’a reçu que le caractère nominal en tant que définition générale. Les modernistes ont renversé l’ordre de prédication *per prius* dans la doctrine originale d′Aristote qui part de la chose existante. La science analytique commence dans la connaissance à partir de l’essence universelle donnée dans l’intellect. Aristote distingue catégoriquement l’univocité générique de la cognition scientifique de l’autre univocité générique donnée en analyse mathématique. L’interprétation moderne n’est plus métaphysique et catégorielle, mais logique et analytique. La citation mettait de manière sophistique l’essence avant l’existence. La causalité donnée parmi les premières substances est conçue de façon univoque, et même parfaitement identique, dans *medium* nominaliste du syllogisme (*idem est causa et diffinitio*). La primauté réside dans la définition de l’essence (*prius accepta est diffinitio que dicit quid est res*). La conclusion citée est un pur sophisme. Elle prétend que cette définition scientifique est basée sur l’existence réelle de la chose, car sinon leurs définitions ne pourraient pas être données sous la forme essentielle (*scitur quid est res et nondum scitur si est res*). Le premier moderniste croit qu’une véritable connaissance de la réalité existe parce qu’il la postule par la série de preuves logiques. La dernière raison de la connaissance vraie est donnée par l’exclusion d’une autre possibilité (*quod est inpossibile*).

Le monde réel a le droit d’exister parce qu’il ne contredit pas la logique moderne. Le postmoderniste Leibniz a finalisé ce postulat moderne par le théorème de la raison suffisante (*principium rationis sufficientis*, ch. 3.5). L’interprétation analytique a fait du mot logique un corps substantiel et l’a fait habiter objectivement parmi nous. La gloire mystérieuse de ce *tertium ens* est proclamée et célébrée par la philosophie analytique jusqu′à l’ère du nihilisme métaphysique. La connaissance directe de la réalité n’est donnée que par la forme de la science empirique inférieure qui est donc peu claire et erronée. Par conséquent, la vérité scientifique doit être déduite des principes et des formes nécessaires supérieures et permanents considérés dans le cadre d’*intellectio*. L’école analytique oxfordienne associait les deux modes d’attribution d’une manière univoque qu’Aristote distinguait explicitement. La lettre des *Seconds Analytiques* affirme que la cognition scientifique ne peut être établie de manière univoque que dans le cadre d’un seul et même genre en tant que garant ultime du vrai sens. Cette conception de l’univocité liée au genre a une importance clé dans la deuxième analyse. La connaissance scientifique de la causalité réelle au niveau de la première substance est génériquement distincte de la causalité théorique des notions mathématiques et des essences logiques. L’école du premier averroïsme distingue alors l’abstraction logique et métaphysique, car ce sont deux formes génériquement différentes de la nécessité hyparchique. Par conséquent, cela donne un sens entièrement différent à la supposition logique et à l’imposition catégorielle. Aristote postule une connexion univoque de la déduction scientifique à la première substance. Elle agit par la causalité réelle, qui est représentée par l′énoncé mineur du syllogisme. Cette première substance hyparchique est énoncée *simpliciter* dans la preuve scientifique, car elle est donnée nécessairement par son propre acte d’existence. Contrairement au modernisme oxfordien et au postmodernisme cartésien, Aristote va aux choses elles-mêmes, en suivant le datif métaphysique. Cette approche est fondamentalement différente de parousie moderniste de l’essence. Elle est révélée dans l’esprit illuminé, et ensuite énoncée sous la forme d’essence hypostasiée comme *tertium ens*. Aristote prédit l’éclipse selon la causalité réelle du Soleil et de la Lune en tant que premières substances qui participent directement à l’apparition de l’éclipse. Ensuite, la prédication se déroule selon la nécessité des premières substances hyparchiques, c’est-à-dire dans le mode « *ex inmediatis* » (ἂν δι' ἀμέσων, *Anal. Post*. 93a36). Au même endroit, on affirme que ce principe établit par son existence le médium du syllogisme déductif qui suit la nécessité réelle (εἰ δὲ μή, τὸ ὅτι, τὸ διότι δ' οὔ, *Anal. Post.* 93a36). Selon Albert, ce principe est contenu dans l’axiome « *inmediate*» et est directement lié à l’être de la première substance en réalité (ch. 2.4.1). La deuxième substance universelle est née par l’imposition du sens provenant de la première substance hyparchique, qui établit l’univocité dans le cadre du genre unique. L’erreur oxfordienne a violé le principe clé de la véritable cognition scientifique, qui est donné par la correspondance de l’intellect aux effets des choses réelles. L’imposition de la nécessité unique donnée par la causalité réelle a été abolie et remplacée par la supposition universelle de la nécessité logiquement donnée. L’interprétation analytique a aboli la procédure causale de la cognition par rapport à la réalité, à laquelle la démonstration scientifique est principalement orientée dans l’ordre de l’abstraction métaphysique. La transformation du principe réel de la cognition en une construction idéale constitue la base de la pensée de l’école de *Modernorum*. Elle introduisit l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* à Oxford dans les années 1230–35. L’erreur citée des Latins appartient au cadre des erreurs logiques discutées à l’époque et condamnées à l’école de *Logica Vetus*. Bacon l’a confirmé dans la polémique contre l’école de Kilwardby (ch. 3.2). La science moderne commence avec l’éclipse de la première substance. L’éclipse du vrai Soleil en tant que corps astronomique a disparu. Avec elle, il disparut aussi l’efficacité causale de réalité sur notre cognition. Les illuminés modernes ont commencé à jouer à la Pythie, qui prophétise dans la grotte sombre. Aristote, d’autre part, appelle à un esprit sain et critique qui reconnaît sensuellement le monde des vraies substances premières.

La nouvelle interprétation des *Seconds Analytiques* a établi l’événement historique (*Ereignis*) de l’aveuglement à la réalité. Nous avons observé de manière archaïque le « comment » (*Wie*) le premier *Irrtum* de la métaphysique moderne dans le mode de *peccatum originale*. L’historicité des effets (*Wirkungsgeschichte*) a façonné le parcours différent des deux écoles et explique l’histoire positive de la science moderne et postmoderne. Le commentaire de Grosseteste déplace les effets causaux des premières substances qui font l’éclipse astronomique vers la compréhension intuitive des premiers principes (*intellectus*). La procédure de déduction de Grosseteste est erronée par rapport de la métaphysique liée aux premières substances. Du point de vue de *Logica Vetus*, qui défend l’approche aristotélicienne de la connaissance et de la vérité comme correspondance, la science analytique présentée dans le cadre d’*Oxfordian Fallacy* représente un pur sophisme. Le cadavre n’est pas un être humain dans l’ordre de l’abstraction métaphysique donnée par l’imposition, bien que la définition spécifique se réfère au cadavre comme un « être humain » dans la supposition logique. Le Sophisme oxfordien est basé sur l’abolition de l’imposition métaphysique et son remplacement sophistique par une supposition logique. La nécessité d’une imposition énoncée à partir des relations réelles des premières substances n’est pas correctement distinguée de la nécessité logique. Ce groupe de signification logique et hyparchique comprend des nombres mathématiques, des figures géométriques ou des hypostases porrétanes. Cependant, la chose réelle est nécessaire parce qu’elle existe en elle-même, et non à cause de l’existence de la logique. Nous trouvons une similaire déclaration erronée dans l’interprétation d’Avicenne des *Seconds Analytiques*. Il préfigure l’évolution du deuxième averroïsme par la position hyparchique du genre en tant que première substance.[[295]](#footnote-295) Selon l’avicennisme, les choses individuelles ne contiennent des formes hypostasiées que dans une mesure insuffisante et uniquement grâce à leur participation à l’ordre supérieur de l’être. L’homme reconnaît ces formes à travers *intellectus adeptus* et à travers la forme spéciale d’abstraction donnée comme dénudation des formes autonomes indépendantes. Dans le processus de *denudatio* avicenniste, ces formes pures et autonomes doivent être exemptes de matière contingente. L’école du deuxième averroïsme adhère à la double conception d’Avicenne de la science comme *scientia simplex* et *scientia cogitabilis*, qui prend principalement l’intuition de formes intelligibles hypostasiées (*virtus intellectus simplicis*; OBJ I, ch. 2.3.1). Dans un tel diacosmos néoplatonicien mythologique et plus tard avicenniste fabriquait la science supérieure des illuminés. Ils observent d’abord les essences et reprennent plus tard la science inférieure des aristotéliciens moins éclairés qui concerne le monde réel. Sous la direction des Furies absolument logiques, Grosseteste changea le véritable chemin du Soleil, à laquelle Parménide concerne l’identité de la réalité et de la pensée (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, *Parm*. B 3). Platon a respecté cette voie dans le processus dialectique de l’orthotomie et il séparait des simulacres sophistiques de la réalité (*Soph*. 265a1). Aristote reportait cette orthotomie à la réalité des premières substances dans le datif métaphysique que *Seconds Analytiques* suivent par le principe *ex inmediatis*. L’interprétation analytique établit une énonciation bâtie sur une errance (*Irre*) complètement convertible dans le royaume des ombres et les simulacres sophistiques donnés dans le mode *communiter*. Les illuminés ont leur propre intellect solaire pour faire la pensée et ils prennent toutes les directions à la fois dans leur caverne mythologique. Cette *veritas* analytique moderne, cependant, symbolise le chaos chtonien selon la vérité musicale originelle comme *a/lètheia*. Par conséquent, la pensée des modernes est guidée par Furies démoniaques qui sont les divinités du Chaos et des Ténèbres. L’odyssée du modernisme nihiliste est guidée par sa propre mythologie. La modernité a créé une forme paranoïaque du mythe solaire et son odyssée chaotique et nihiliste ne pourra jamais revenir au commencement de la connaissance. Ce n’était pas la voie du premier averroïsme, défendu à l’époque à Paris.

Selon le Sophisme oxfordien, le fondement de la cognition provient de l’essence universelle, postulée comme une supposition logique et mathématique, et non de la première substance à l’action causale énoncée par l’imposition causale. Cette confusion fatale constitue l’erreur métaphysique fondamentale qui concerne la nature de science moderne et postmoderne faite dans la philosophie analytique. La deuxième triade des premiers principes a été remplacée par la première, ce qui a créé un nouveau sens d’être. Les phénomènes astronomiques réels sont expliqués dans le cadre d’une déduction formelle et logique et non dans le cadre d’une déduction causalement et métaphysiquement établie. La vraie science se réfère à la causalité réelle des premières substances. L’abstraction logique garde une valeur hyparchique au niveau de la deuxième triade de principes. Il ne peut pas remplir cette exigence au niveau de la première triade, car il n’a aucun lien avec la réalité. Selon la citation susmentionnée des *Seconds Analytiques*, cette nécessité logique est énoncée comme une composante des abstractions faites sur le plan de supposition. Contrairement à la prédication catégorique de la causalité et de la nécessité réelles (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, *Anal. Post.* 84a13), la citation prouve clairement que le statut hyparchique de ces significations n’existe que dans la pensée. La physique et la biologie aristotéliciennes, qui sont considérées dans l’école sicilienne *ad mentem Averrois*, ont été remplacées par la logique et les mathématiques modernes de l’école de Tolède. La métaphysique s’est finalement éteinte comme un ballast de logique complètement inutile dans la branche analytique des néopositivistes du Cercle de Vienne. La nature mathématique moderne du monde a commencé avec l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques*, qui a été saluée par l’avicenniste Husserl dans son dernier ouvrage *Die Krise der europäischen Wissenschaften und der transzendentalen Phänomenologie* (1936). L’achèvement académique du mythe solaire est donné peu de temps avant le début de la production mondiale de cadavres humains pendant la Seconde Guerre mondiale. Il a été complété par deux explosions nucléaires au-dessus de villes civiles non protégées. Du point de vue du premier averroïsme, les porrétans modernes et postmodernes ont commis l’erreur cardinale, qui a provoqué une crise réelle de la science européenne en raison d’un manque de distinction métaphysique au niveau de l’être réel. Les illuminés ne voient pas la crise de la science qu’ils ont provoquée. L’interprétation mythologique des *Seconds Analytiques*, a doublé l’être comme un être réel et un *tertium ens*. Ce procédé établit une nouvelle perspective métaphysique, qui détermine la réalité objective du monde au lieu de la réalité réelle. Sous la direction des Furies illuminées, les sophistes analytiques et les scientifiques observent le monde à travers l’intuition directe de l’intellect fondée sur les premiers principes dans la pensée. Grâce à l’orgueil moderne, cet intellect éclairé se tient au-dessus de la science empirique. Le syllogisme déductif absolument important des *Seconds Analytiques*, qui reconnaît scientifiquement les phénomènes réels, ne forme que l’accident de la contemplation théorique des formes pures. La philosophie analytique a ignoré la relation avec la réalité, moins importante. Dans un jugement démonstratif, l’essence formelle ou la définition a supplanté la causalité originelle liée à l’interaction causale des premières substances. La rationalité scientifique approuvée par *Oxfordian Fallacy* conserve la même forme univoque de prédication que le sophisme de l’homme mort. Cette querelle dans la décennie précédente 1225–30 séparait le premier averroïsme de l’interprétation de l’école de Tolède.

Dans la décennie de l’année 1230, une nouvelle gigantomachie sur la substance a commencé entre aristotélisme et *via Modernorum* pour prolonger la gigantomachie entre Averroès et Avicenne dans la falsafa. La critique du modernisme faite par Averroès (*quod contingit Modernis*; OBJ I, ch. 2.4) réagissait à l’éclipse de la première substance par Porphyre (OBJ I, ch. 1.3) ; ensuite, il contestait la modernité créée par Avicenne. Cet événement de pensée façonnait l’histoire de l’Occident latin. Celui-ci interprétait l’être métaphysique selon le modèle des deux fondateurs de falsafa et dans le contexte de la double prédication d’universalité faite par Aristote. La modernité abolit cette différence et prit son propre chemin pour suivre une compréhension non critique de *tertium ens*. Grosseteste a résolu la gigantomachie au début de la période selon l’école de Blund sur le mode de la prédication hyparchique. Il a été exposé dans son traité *De anima et de potenciis eius* en ce qui concerne les différends sur la définition de l’homme mort, voire le sophisme de l’homme mort (ch. 2.2.2). Le cadavre n’est pas un être humain dans le contexte de l’imposition d’un sens lié à la réalité, mais dans le contexte de la supposition porrétane. L’interprétation analytique moderne a suivi exclusivement la seule voie de signification hyparchique décrite dans *Seconds Analytiques*. En conséquence, le statut d’universalité et de nécessité est passé de la double conception métaphysique et logique soutenue dans le premier averroïsme à une version univoque et objective selon *Oxfordian Fallacy*. En raison de cette interprétation du Corpus aristotélicien, Grosseteste a dû déménager de Paris à Oxford, où l’école des porrétans et des avicennistes pris son essor vers l’an 1230. L’interprétation sicilienne *ad mentem Averrois* était répandue à Paris grâce à l’école de Blund et à Alvernus. Le premier averroïsme a exercé une petite influence à Oxford. Bacon a apporté cette interprétation à son *alma mater* après ses études à Paris vers l’année 1245. Cependant, son interprétation faite dans l’esprit de l’école sicilienne n’avait aucune chance contre l’école de Grosseteste et de Rufus, qui existait déjà une décennie plus tôt à Oxford (ch. 3.2). Le double don d’être dans le mode *per prius* de la réalité reconnue et du sujet cognitif séparait les écoles du premier et du second averroïsme. Chaque école a commencé à reconnaître la substance dans un modèle différent de vérité. Le principe « *inmediate* » a été défendu dans le cadre de la première triade des principes d’Albert dans la science aristotélicienne liée à la première substance (ch. 2.4.1). Pour l’herméneutique, il existe une différence fondamentale entre l’interprétation aristotélicienne d’Albert sur *Seconds Analytiques* et la conception logique *ex inmediatis* dans l’interprétation moderne de Grosseteste. Cette histoire de l’être métaphysique et logique a échappé aux études médiévales contemporaines en raison de l’aveuglement objectivement donné de la science moderne qui suit le mode identitaire d’*Oxfordian Fallacy*. La modernité n’a pas de méthode phénoménologique pour étudier le changement métaphysique du mode d’être et la double nécessité dans le mode d’*ipse* hyparchique et d’*idem* logique. Pour Aristote, la séquence du premier des principes à la deuxième triade est obligatoire et détermine le cours de la cognition. Albert a clairement défendu l’interprétation de la double cognition de l’âme dans *De homine*. L’exégèse a montré que cette interprétation est basée sur l’interprétation d’Averroès selon l’école sicilienne. Seul l’effet causal d’une chose sur une autre (*diffinitio passionis*) établit la démonstration scientifique. Albert a relié l’énoncé médiateur de la déduction à ce qu’est la chose dans l’ordre de la causalité réelle (*id est, quare insit*). Si la cognition commence à déterminer la cognition principalement à partir de la forme universelle, c’est-à-dire par la deuxième triade de principes, alors la référence à la réalité est manquante de la preuve démonstrative. Logiquement et objectivement, cette preuve ne manque de rien du tout. La définition de la science est pourtant donnée comme une évaluation métaphysique de la cognition scientifique faite sur le mode de l’universalité liée à l’être hyparchique (καθόλου ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν). Ce fait distingue fondamentalement l’école du premier et du second averroïsme. La raison de la défense de la première substance dans le premier averroïsme avec est maintenant évidente, comme le montre la critique de l’évêque Alvernus à l’égard de l’école des grammairiens (ch. 2.3.2). Pour ces raisons, l’herméneutique étudie la marche triomphale de la modernité par rapport à *Lichtung* originelle de non/vérité. La sophistique savante du *Latinorum* à Oxford et à Paris a fondé son mensonge. L’histoire des effets a commencé par la défaite académique des modernistes à Paris en 1230–50. Pendant le pontificat d’évêque Alvernus prévalut la vérité du premier averroïsme. En prenant l’obscurité de l’être cachée dans *a/lètheia* initiale, les Muses divines ont entamé à Oxford à partir de 1230 une interprétation entièrement chaotique de la cognition, appelée de manière musique « chemin des contemporains égarés » (*via Modernorum*).

### 3.1.2 L’individu et Dieu moderne

En reniant la pensée de sa période parisienne, Grosseteste réalisa *épochê* sophistiquée de la métaphysique classique pour inaugurer l’époque victorieuse présidée par *Oxfordian Fallacy*. C’est une autre raison pour laquelle il dut quitter Paris après l’année 1228. Pour les aristotéliciens comme Alvernus et Albert, l’interprétation formelle du principe *ex inmediatis* fait clairement violation de la structure fondamentale de la science. Selon l’interprétation sicilienne du Commentateur, l’école du premier averroïsme défend l’imposition de sens à partir de la première substance existante. La nécessité réelle existe sur le mode existentiel nécessaire, *simpliciter* et *per se*. Par conséquent, une signification catégorielle et scientifique de cette nécessité originelle est requise, car on ne peut rien ajouter à l’existence de la chose en réalité. L’identité métaphysique de la première substance réelle n’est pas la même que son identité logique. La primauté de l’abstraction mathématique prouve une autre caractéristique de la nouvelle interprétation. L’école analytique, suivant le modèle analysé de l’écriture *Dialogus Ratii et Everardi*, prit l’abstraction mathématique comme base du sens (ch. 1.5). L’écriture *Seconds Analytiques* comprend l’équivalence de l’essence et de l’existence uniquement pour les mathématiques et la géométrie. Ces sciences font abstraction de la réalité des substances premières et ne travaillent à leur niveau qu’avec des essences universellement données. Une transition de l’abstraction mathématique à la métaphysique n’est pas possible ; le nombre et la figure géométrique n’existent que dans la pensée, et non dans la réalité. Par conséquent, la prédication n’est pas identique en ce qui concerne l’individu des porrétans et la deuxième substance aristotélicienne. Sa valeur résulte de l’imposition de la première substance réelle. Le cadavre comme l’individu moderne n’est pas un être humain existant en tant que substance première. Socrate exerce sa causalité, qui n’est pas celle du cadavre. C’est pourquoi *Seconds Analytiques* ont dû être réinterprétée dans l’école du premier averroïsme afin de sauvegarder le sens originel de la preuve démonstrative. La reconnaissance du monde réel doit être en harmonie avec le caractère fondamental de la cognition, tel qu’il est interprété dans l’écriture *De anima*. Dans l’école du Sophisme oxfordien, l’énonciation catégorielle a perdu son attachement hyparchique à la vraie substance première. Cette connaissance du monde n’est pas donnée dans le modèle de vérité comme la correspondance aristotélicienne ou *proportio* d’Averroès. L’analyse de l’abstraction d’Avicenne a montré que le but ultime de la cognition en tant qu’intuition directe des essences eidétiques existe dans la sphère des intelligences séparées immatérielles. Leur objet de connaissance est une forme immatérielle subsistante. *Intellectus sanctus* humain peut conserver cette connaissance des intelligences cosmiques selon ses pouvoirs. De la même manière, Grosseteste procède à la reconnaissance susmentionnée des premiers principes par *intellectus* accompli et une *scientia* moins parfaite. Grosseteste préfère le schéma de connaissance intuitive et innée des principes donnés comme habitus inné (*sunt in nobis ab initio potentia*).[[296]](#footnote-296) La citation préfigure le futur cartésianisme, car elle est basée sur l’intellect actif inné d’Avicenne, qui est donné dans le modèle d’« Homme volant ». La nécessité objective, suivant le modèle de la substance atomique des néoplatoniciens, est devenue un autre mot ailé de la modernité qui a pris racine. Le premier exemple de prédication objectivement nécessaire a été fait par Avicenne dans le mode « *equinitas tantum* » et « *hoc esse tantum* » (OBJ I, ch. 2.3.2). En raison de l’universalité énoncée objectivement, le démiurge s’approprie des choses réelles (*dativus possessivus*; OBJ III, ch. 4). Une telle appropriation du monde est possible ; mais si elle se transforme en une connaissance scientifique de la réalité, c’est une paranoïa. Dans la définition citée, Aristote a séparé la prédication de l’universalité en ce qui concerne l’être hyparchique des premières substances de l’universalité conçue logiquement. Il n’y a rien de tiers en science, car l’être reconnu existe en vertu de nécessité hyparchique soit dans la réalité, soit dans la pensée. L’être des universaux géométriques dans la pensée (« triangle » ou « ligne droite ») est génériquement différent d’existence unique dans réalité qui est donc nécessairement prise par la première substance donnée *per se* (« cette voiture qui existe ici »). L’universalité doit s’exprimer à l’égard des premières substances, car elle ne forme pas une composante de leur être, comme dans le cas des notions universelles et logiques données uniquement en pensée. En reniant la causalité de la substance réelle dans la preuve scientifique, l’intellect des illuminés analytiques prit la place de la première substance. Cet événement métaphysique, à travers lequel le sujet démiurgique s’approprie tout le sens de l’être, a tracé le chemin historique de la modernité sur le mode de la folie de Heidegger (*Irre*). Le datif objectif a mis l’être universel à la manière d’Avicenne *ens inquantum ens* directement dans les choses réelles. La science moderne énonce de manière sophistique l’être hyparchique des « choses elles-mêmes » dans le mode *per prius*, en prenant la direction de l’intellect humain et non de la réalité. La déduction analytique annonce l’existence du troisième type. Il est conçu de manière univoque dans les choses réelles et dans le royaume de l’objectivité établi par la vision nominaliste du monde. Cette vision du monde a victorieusement remplacé l’erreur précédente des porrétans. Dans la modernité, l’objectivité se manifeste comme un fait historial et historique. Ce *factum* moderne est créé par l’homme seul, c’est-à-dire comme une vérité universelle nécessairement donnée de la science moderne. Le passage original des *Seconds Analytiques* postule une double vision du raisonnement nécessaire. La première substance et les universaux existent *per se* et *simpliciter*. Mais seul l’être de la première substance est réel, car l’être de chaque notion universelle n’est que potentiellement donné, puisqu’il est formé par abstraction dans la pensée du sujet connaissant. En absolutisant cette forme subjective et démiurgique de prédication hyparchique sur le mode d’*Oxfordian Fallacy*, un nouveau *factum* de la science moderne a été créé. Le porteur du sens originel de l’être n’est pas le monde réel, mais le sujet connaissant. L’histoire suivante de la philosophie analytique, à l’époque du nihilisme métaphysique postmoderne, représente la vérité positive de cette inviolabilité d’être faite sur le mode de l’abstraction essentielle et logique. L’homme devient le donneur moderne de formes cognitives pour être Dieu moderne afin de remplacer le Donneur des formes d’Avicenne. L’universalité est établie soit par illumination faite de face, par rapport au sens des choses réelles hyparchiques ; or, le sens est fait par illumination établie par-derrière, à partir des universaux logiques hyparchiques. Constituée par cette double manière, il y a une nouvel*Lichtung* de vérité et de non-vérité de science occidentale qui suit le mode archaïque d’*a/lètheia*. Cette ambivalence fondamentale est faite par double interprétation de l’attribution donnée en soi (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Elle détermine l’interprétation des *Seconds Analytiques*. Le premier averroïsme suivant Averroès a choisi la première solution de donation métaphysique qui fait du sens à partir des choses réelles. Le deuxième averroïsme après Avicenne, a choisi la création démiurgique des significations données dans le sujet moderne. En conséquence, un nouveau type de diacosmos objectivement déterminé est apparu dans la pensée occidentale, dont nous avons analysé la version néoplatonicienne dans les travaux de Jamblique et Simplicius. Grosseteste interpréta *Seconds Analytiques* à Oxford dans le paradigme de philosophie analytique. En introduisant le mythe solaire, les Furies chaotiques ont conduit les modernistes illuminés dans le monde souterrain donné comme le royaume des cadavres humains objectifs. Ces mystères académiques sont célébrés lors de congrès philosophiques appropriés et par des représentants scientifiques bien récompensés. La philosophie critique, donnée déjà à l’époque de Parménide et d’Héraclite par Muses et dans les vrais mystères, n’aime pas ces messes noires modernes de type objectif et analytique ; elle préfère lire *Divine Comédie* de Dante. La mort de Dieu moderne dans la pensée mythologique de modernité est logiquement inévitable et elle constitue une composante nécessaire de la métaphysique nihiliste de l’Occident.

Une nouvelle interprétation de l’être ne nécessite aucune première substance réelle qui peut servir de cause directe pour fonder la connaissance du monde. Le modernisme croit que les spécimens archétypaux existent soit dans l’intellect divin, soit dans les mathématiques. L’existence des choses réelles est maintenant postulée dans le démiurge pensant logiquement en raison des croyances dogmatiques et modernistes. Ils essaient de créer un monde objectif après le dialogue *Timée*. Le premier averroïsme a déclaré que cette création moderne *ex nihilo* était un non-sens, car l’existence de la chose réelle précède sa reconnaissance potentielle. Les cartésiens modernes et postmodernes ignorent la réalité des premières substances hyparchiques, car ils n’en ont pas besoin pour une déduction évidente de la connaissance. Cela fait un cas typique de sophismes « *fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* ». L’erreur est née d’une prédication univoque de nécessité hyparchique, qui relève d’une double nature hyparchique ; d’une part, dans la première substance et, d’autre part, dans la prédication universelle. La modernité fait la construction de la première substance comme *tertium ens* dans l’ontothéologie. La création mythologique part de l’existence de *causa prima* séparée comme ce fut également le cas de Descartes. L’interprétation analytique réalise l’unification de la science sur le mode de l’essence logiquement comprise. Ce chemin orienta la modernité vers *metaphysica generalis*. La citation suivante montre la première déduction moderne de l’existence objective de la chose qui se fait par rapport à son essence.

« La preuve métaphysique procède des effets de la cause première existante, qui existe en soi (*per effectum de causa prima quia ipsa est*). Nous ne connaissons pas l’existence de cette substance en tant que genre à partir de sa propre causalité, car cette cause en tant que telle n’existe dans aucune autre cause. Mais l’existence d’autre substance et accident peut être prouvée par la causalité et par la définition (*potest demonstraci per causam et diffinitionem*). » [[297]](#footnote-297)

La citation montre l’argumentation ontothéologique moderne. Grosseteste remplaça la première substance par causalité conçue de manière abstraite et univoque qui est donnée comme essence (*causa prima quia ipsa est*). L’identité logique a remplacé l’ipséité métaphysique. Averroès et ses disciples savaient exactement quel genre de *significatio* ils avaient devant eux lorsque la causalité à partir de *causa prima* était fondée. Le lien central du syllogisme déductif (*medium*) dans la preuve déductive moderne ne fait qu’un simulacre, qui s’applique à la *causa prima* en tant qu’essence. L’existence de la causalité réelle n’est pas nécessaire pour ce genre de preuve scientifique logique. Même la causalité réelle de Dieu peut être remplacée par la définition essentielle de la divinité (voici *divinitas* de *Nominales*), car ils échangent la première triade de principes de cognition avec la seconde. La modernité paranoïaque observe « exsistence » divine dans le mode essentiel qui est pris pour l′ipséité divine. C’est un non-sens absolu pour le premier averroïsme, car nous ne reconnaissons Dieu par la connaissance naturelle que dans le mode de son action causale. Le premier analyste moderne a besoin du fait essentiel de Dieu comme premier genre donné *absolute* ; sinon toute la construction de la preuve scientifique analytique s’effondrait. Dieu existe en tant que substance absolument en soi. Cette caractéristique hypostasiée et pleinement habituelle de Dieu moderne, exigée par la logique analytique, en fait une source de causalité primaire (*causa prima*). Descartes procède de la même manière, puisqu’il a besoin de Dieu comme une cause première pour la même raison ontothéologique. L’ipséité ne se réfère pas à la causalité créatrice réellement donnée comme dans le premier averroïsme. L’interprétation analytique se rapporte à l’ipséité de l’essence divine éternelle en forme de *tertium ens*. Dans l’ordre d’*Oxfordian Fallacy*, cette essence jouit d’un statut causal, qui est donné comme *causa prima* par l’universalité logique au lieu de la causalité métaphysique. Conçu par l’ontothéologie, Dieu moderne commençait à jouer un rôle fatal d’*individuum primum*, tel qu’il est donné séparément des autres essences. Son effet causal que le Commentateur et le premier avicennisme définissent selon la raison comme un chemin naturel vers Dieu, fait maintenant une sorte complètement secondaire de *scientia* de Grosseteste pour les empiristes insuffisamment éclairés. La preuve d’Averroès (*dalā'il*) selon l’esprit des *Seconds Analytiques* est construite uniquement par causalité. C’est la seule possibilité scientifiquement vraie de suivre le datif métaphysique concernant l’essence divine complètement séparée (OBJ I, ch. 2.4.1). Dieu moderne est devenu simplement une essence générique (*de hoc genere substantia non scitur per causam*), qui était nécessaire sur le plan de l’ontothéologie comme raison ultime de penser. L’herméneutique a trouvé le commencement originel de la mort de Dieu (*Beginn*) dans le nihilisme naissant de la métaphysique moderne. Dieu moderne est devenu le genre le plus élevé à la manière du néoplatonicien Johann Scotus Eurigena (OBJ I, ch. 1.3.2). Dans sa pensée néoplatonicienne, Dieu conceptualise les essences créées objectivement, c’est-à-dire en tant que formes et *exemplares*. Cela a donné naissance à la justification ontothéologique de l’être objectif, qui est lié à la substance du troisième type (*esse cuiuslibet substantie specialis*). Nietzsche a tout à fait raison de dire que les penseurs modernistes tuèrent Dieu moderne par ses propres mains. Il ne peut en être autrement dans la mythologie scientifique de modernité. L’herméneutique a trouvé un *corpus delicti* et le criminel. Grosseteste a esquissé la première version objective de la première essence inactive sur le mode ontothéologique de *deus otiosus*. Une nouvelle « gaie science » (Nietzsche) née dans la pensée des illuminés n’exige aucun effet causal réel de Dieu comme la cause première. Cela a été postulé par la science inférieure selon le premier averroïsme, et avant cela dans l’aristotélisme d’Abélard. L’interprétation de *Métaphysique* *Lambda* commentée *ad mentem Averrois* ne définit pas l’ontothéologie et la mythologie qui impliquent l’essence nécessaire de Dieu, mais seulement l’effet de *causa prima* dans le cadre de « méta-physique » de « substance *qua* substance ». Grosseteste a renversé le schéma d’une manière moderne et sophistique. Il déduisit l’effet causal de Dieu comme cause première sur le mode « *semel—semper* » établi par la substantialité absolue de Dieu. Grâce à l’éternité de l’essence divine ainsi sécurisée, nous pouvons dans l’ontothéologie ultérieure assurer l’existence des substances réelles dans l’ordre de la causalité effective qui appartient à la création divine. De plus, nous savons positivement que Dieu a réellement créé le monde à la manière de *semel*. Ensuite, dans le style de l’émanation ou de la déduction analytique d’Avicenne, nous pouvons énoncer l’effet causal divin vers le bas, en partant de la substantialité absolue. Cependant, l’aristotélicien Grosseteste a rejeté le scénario des émanations néoplatoniciennes. Le monde des substances créées est donné par l’action de Dieu en tant que Créateur séparé de la création, et non par l’émanation directe de la substance divine. Ce serait le panthéisme comme l’a proposé David de Dinant. Le scénario ontothéologique du « Dieu—essence » défini dans le cadre d’*Oxfordian Fallacy* établit la première possibilité théorique de la déduction du monde faite *ex nihilo*. L’espèce divine originelle descend dans l’existence contingente. Au lieu de la comitation d’Avicenne, les modernistes ont introduit la prédication aristotélicienne des hypostases porrétanes données sur le mode de la prédication catégorique selon le Sophisme oxfordien. Dieu crée le monde *ex nihilo* selon le scénario causal objectif. En raison de l’essence divine mise à la place de la causalité, ce scénario ontothéologique suit la comitation avicenniste d’« essence—forme » hypostasiée et univoque qui descend dans le monde fait selon *Liber de causis*. Le premier averroïsme a conçu Dieu selon la prédication catégorique aristotélicienne, qui est donnée à partir les effets des substances réelles. L’intellect humain en est affecté et monte vers leur cause première immatérielle. C’est le chemin vers Dieu non moderne, qui, comme le Premier Moteur, se montre à la pensée apodictique par sa causalité. La preuve d’Averroès (*dalā'il*) a ensuite été définie par le premier averroïsme comme le chemin de la pensée (*via*) vers Dieu. L’aristotélisme authentique a reconnu les effets scientifiquement vérifiés de la *causa prima* dans la création. Le premier averroïsme a permis à Dieu d’être Dieu, car la question de la révélation de Dieu dans son propre être n’appartient pas à la philosophie. Dieu possède un être essentiel unique au plus haut degré ; par conséquent, une prudence maximale est requise dans la prédication universelle de sa causalité hyparchique. Les contes mythologiques des illuminés sont tombés sous le charme de l’idolâtrie divine. Ils aiment spéculer à ce sujet dans leurs sessions académiques, même après la mort postmoderne de ce simulacre le plus vénérable.

Le commentaire de Grosseteste établit une conception univoque de la causalité et de l’essence. Il étendit la définition abstraite de la causalité et justifia la connaissance ainsi donnée en créant une nouvelle ontothéologie. Le nouveau schéma de l’ontothéologie soutient la structure hypostasiée de l’être qui fonde la métaphysique moderne. L’être hyparchique de Dieu comme cause première était opposé à l’être prohyparchique de Dieu (voici Porphyre, OBJ I, ch. 1.3.1) comme première essence. Cet échange de l’être fait au sein d’*Oxfordian Fallacy* créa un événement majeur de la métaphysique moderne (*Ereignis*). Il a provoqué la mort de Dieu moderne. Le terme de Heidegger « *Fehl Gottes* » décrit l’obscurité donnée par l’éclipse de Dieu moderne, en relation avec la vision poétique du monde de Hölderlin.[[298]](#footnote-298) Nietzsche conclut l’époque de la disparition de Dieu moderne en écrivant son acte de décès et en énonçant brillamment la *rigor mortis* de l’ontothéologie. Sa disparition inaugura la pensée nihiliste issue du postmodernisme de Descartes. L’exécution de la première substance et de Dieu moderne sur l’échafaud fait par l’esprit nihiliste a dissous le fondement le plus important de la cognition fait par le principe *inmediate*. Le premier averroïsme sait qu’il n’y a aucune forme d’universalité univoque ou de nécessité qui nous relierait au vrai Dieu. En suivant *Seconds Analytiques*, le premier averroïsme introduisit une vérité de la philosophie et de la théologie qui différait selon le genre respectif. La défense de la pensée critique de Dieu fut la dernière action institutionnelle des sages maîtres du premier averroïsme en 1272 avant leur anéantissement académique en 1277 (OBJ III, ch. 4.6). Ce procédé séparait le premier averroïsme de la preuve déductive univoque de l’existence de Dieu, qui fut complétée par Duns Scotus par son éclipse magistrale de la première substance (OBJ III, ch. 5.3.2). La science de la modernité nihiliste n’est soumise à aucune restriction imposée par le double nature de nécessité hyparchique. Cela sera démontré par la déduction moderne (*resolutio*) établie par Scotus. Il proposa une déduction de l’être objectif en partant de la sphère primaire de rationalité divine.

Grosseteste est le premier auteur latin connu qui dans l’interprétation des *Secondes analytiques* fit un échange univoque de la deuxième triade de principes pour la première. L’échange de la séquence de cognition du mode d’origine *per prius* pour la première triade de principes dans le mode *per posterius* fonda l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques*. Le Sophisme oxfordien a conduit au déplacement de la première substance en dehors de la métaphysique. Comme Alfarabi avant lui, Grosseteste se situe à la croisée des chemins entre deux interprétations différentes d’Aristote. Son interprétation des *Secondes analytiques* a provoqué un cheminement vers la modernité. Cela rendait floue la prédication de la deuxième substance par rapport à la première substance hyparchique. La première triade des principes fait la base de la cognition, car elle est définie dans le mode *per prius*. Modernité l’a dépréciée dans la nouvelle interprétation, en la mettant sur le même plan que de la deuxième triade. La controverse entre les deux niveaux a créé une prédication univoque qui annulait l’imposition de sens venant de la réalité. Le début de l’objectivité contient la déclaration suivante, qui change la position de la substance dans la scolastique occidentale *per modum Aristotelis*. Commentaire de Grosseteste sur la phrase « *universale semper et ubique est* » (*Anal. Post.* 87b32), il faut le lire de deux manières, par l’exégèse aristotélicienne et néoplatonicienne.

« Par universaux, nous entendons, selon Aristote, les formes qui se trouvent dans l’essence des choses individuelles et par lesquelles (*a quibus*) les choses individuelles sont ce qu’elles sont dans leur être (*sunt res particulares id quod sunt*). Il est donc vrai que l’être de l’universel généralement conçu est de la nature universelle donnée dans chaque chose individuelle. » [[299]](#footnote-299)

Un problème fondamental est le doublement univoque du sens de « l’être » pour les choses individuelles (*sunt… id quod sunt*), qui établit une nouvelle perspective de compréhension de l’être (*Vor-blickbahn*). Si nous prenons la prédication *per prius* faite par l’imposition et selon l’intention originelle des *Catégories*, alors la détermination des universaux provient de la première substance qui existe de manière unique et *simpliciter* (OBJ I, ch. 1.3). Dans ce cas, le sens de l’être est déterminé en fonction des *Catégories* et des *Seconds Analytiques* par l’exposition du sens fait de face, à partir de la première substance hyparchique. Ensuite, la déclaration serait valable dans le sens aristotélicien originel, également dans la double valeur d’attribution universelle donnée *per se*, selon l’interprétation susmentionnée *Anal. Post*. 84a11–14. Soit les universaux font partie de l’être hyparchique en soi donné dans l’abstraction logique ; or, la prédication hyparchique en soi prend la nature d’une signification universelle abstraite, parce que la chose existe en réalité. Encore une fois, le problème fondamental réside dans l’essence. Aristote la conçoit dans l’universalité et la nécessité métaphysiques, mais Grosseteste le prend dans l’abstraction logique, qu’il considère comme métaphysique. Si nous prenons la citation comme une métaphysique hyparchique (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12), alors la déclaration est valable au sens aristotélicien. William Ockham, en tant que dernier représentant de l’école du premier averroïsme, cite ce passage contre l’école des scotistes d’Oxford comme preuve de l’attitude aristotélicienne classique de Grosseteste.[[300]](#footnote-300) L’évêque de Lincoln, selon Ockham, fait une distinction entre l’universalité de la deuxième substance dans la preuve scientifique et l’unicité de la première substance dans la réalité. Grosseteste jouit du même statut qu’Alfarabi dans la falsafa, si l’on étudie les effets historiques d’*a/lètheia* dans la gigantomachie de la substance. Son héritage a fondé deux traditions d’interprétation. Le plus important est l’école basée sur *Oxfordian Fallacy* (Rufus, Kilwardby) ; Bacon et Ockham ont défendu la cause perdue du premier averroïsme à Oxford. L’herméneutique se situe à la fin du développement historique de la métaphysique nihiliste et considère cette déclaration *de fine*. Il reproche à Ockham que la citation ait malheureusement donné sur le mode du Sophisme oxfordien. La définition des universaux est conçue comme une substance seconde sous la forme de *quidditas* en tant qu’essence universelle. Dans le mode primaire, la citation fait la prédication de la forme essentielle liée aux particuliers (*in quidditate particularium*), d’où elle tire le sens de la première substance actuelle (*a quibus sunt res particulares*). La détermination de la relation entre le particulier et l’universel est donnée par *illuminatio*n faite par-derrière, par les formes universelles (*a quibus sunt res particulares id quod sunt*). Dans ce scénario, les universaux établissent directement l’être des substances premières, puisque les particuliers reçoivent leur détermination d’être des universaux (*a quibus*). Si nous considérons la connaissance du monde réel et non le royaume des mathématiques ; c’est la manière opposée d’exposer le sens du monde qu’indique le texte original des Seconds Analytiques. Selon l’aristotélisme classique, la cognition suit le datif métaphysique par le passage de l’être singulier de la première substance à la prédication catégorique universelle faite sur le plan de la seconde substance. La prédication catégorique fait référence au lien hyparchique entre la première et la deuxième substance, car l’existence réelle établit une imposition catégorielle. Ce qui existe uniquement dans la réalité est prédit comme univoque et universel en ce qui concerne l’espèce en tant que première unité du sens métaphysique. La véritable énonciation de l’essence est apparue comme la dernière, en forme du quatrième principe de la cognition. Selon la logique fondamentale des *Analytiques*, l’essence est le dernier membre de l’ordre de l’universalité établie par rapport à la chose reconnue (ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν, *Anal. Post.* 89b24‒25). L’interprétation de Grosseteste montre que l’essence est au contraire donnée comme la base des individus hyparchiques. La prédication catégorique part des essences comme formes autonomes, à partir desquelles (*a quibus*) l’abstraction comme dénudation avicenniste va vers les choses réelles. La science aristotélicienne postule l’imposition uniquement sur la base des effets causals réels des premières substances. Cela a été démontré par le principe d’Albert *immediate* ou *ex inmediatis* défini par le premier averroïsme. Nous avons commenté la primauté de la réalité dans la théorie de la vérité comme correspondance par opposition au second averroïsme. Il a échangé la deuxième triade de principes cognitifs avec la première triade. La citation comprend le terme « *a quibus* » dans un sens néoplatonicien qui considère les universaux comme des formes autonomes et supérieures. Porrétans et *Nominales* établissent ces formes comme des entités individuelles en les divisant dans le royaume des universaux selon *Arbor Porphyriana*. Ils ne suivent pas l’ordre de la réalité quand la trajectoire du soleil ne va que dans une seule direction, pour se lever à nouveau le matin. Le chemin de la modernité n’a pas besoin d’aller aux choses réelles. La modernité garde son intellect solaire et les illuminés peuvent aller à leurs guises, sous la direction des Furies. Par conséquent, les modernistes restent dans le monde souterrain et sont guidés par la métaphysique et les mathématiques de la caverne faite par Platon. L’aveuglement eidétique de la modernité ne suit pas un doublement hyparchique de l’être, mais un doublement prohyparchique, fait selon Porphyre (διττὸν τὸ εἶναι; OBJ I, ch. 1.3.1). Ensuite, être des transcendantaux est signifié comme le genre le plus élevé de Platon, qui est donné par le doublement néoplatonicien de l’Un. Les choses ne sont pas elles-mêmes par leur propre existence, mais par l’essence des formes éternelles. Cela donne le modèle de base de la prédication « *in artificialibus* ». Elle a été complétée dans l’interprétation logique des *Catégories* introduites à cette époque, vers 1230. Les chapitres suivants décrivent cette évolution. Bacon, Albert et Thomas d’Aquin ont attaqué des erreurs fatales dans la pensée des interprètes modernes. Les modernistes contestaient les principes de base de l’aristotélisme. L’interprétation analytique a en fait adhéré au modèle néoplatonicien des émanations. Les formes platoniques se sont transformées en mode porrétane de comitation en substances hypostasiées en mode « *semel—semper* ». Alvernus dans le premier averroïsme a critiqué cette doctrine lorsqu’il a rejeté l’enseignement des porrétans et des avicennistes dans les écoles de *sequaces Aristotelis*. La métaphysique moderne a adhéré à la primauté de la définition et de la forme, qui sont attribuées aux êtres dans la direction descendante. La descente des formes supérieures passe au royaume inférieur de la réalité. Ce faisant, les modernistes ont perdu la théorie de la vérité en tant que correspondance basée sur les substances premières existantes. De la même manière, ils ont perdu le concept de science déductive critique selon *Seconds Analytiques* qui passe de la causalité réelle aux formes universelles de la pensée. L’effet causal et des définitions ont un caractère univoque établi dans le cadre du Sophisme oxfordien. La prédication se réfère *per prius* à l’essence divine et *per posterius* à l’espèce. La citation montre que la causalité est séparée des premières substances réelles et liée à la définition nominale de la substance comme *individuum* moderne. Rufus a engagé cette ligne de pensée lorsqu’il a terminé son interprétation analytique des *Seconds Analytiques* vers l’an 1235. D’un point de vue métaphysique, les trois types de substance (la première, la seconde, l′*individuum*) sont fondamentalement différents l’un de l’autre. Ils sont séparés par un être différent donné soit comme existence hyparchique dans la réalité, soit comme être abstrait dans la pensée, fait en raison de l’imposition et de la supposition. L’ordre de déduction pour arriver à la connaissance vraie passe soit par l’imposition causale, soit par la supposition essentielle. Ce fait est de nature de principe, car la perspective métaphysique sépare l’école du premier averroïsme du second averroïsme. Dans le second cas de déduction ontothéologique, la théorie moderne de la vérité unifiée est défendue par *Oxfordian Fallacy*. L′unité de la vérité moderne est fondée sur une nécessité ontothéologique qui est mythologique dans sa nature. La modernité a créé *ex nihilo* un individuum divin qui, par sa pensée éclairée, garantit la justesse et la certitude de tout *tertium ens* qu'il produit. La théorie de la vérité unique fit importer l’individualité divine dans la philosophie moderne sur le mode de la nécessité ontothéologique. La vision du monde faite par la nécessité univoque conçoit l’existence contingente des choses comme une déduction de « substance—essence » qui est hypostasiée en tant qu’espèce ou exemplaire. La pensée des illuminés regarde le monde comme réalité transitoire des premières substances soumises à la naissance et à l’extinction. Dans le même style, la division du genre par l′espèce et l′individu dans l’Arbre de Porphyre se déroule selon les écoles des *Nominales*. Rufus de Cornouailles radicalisa le concept analytique d’« exsistence » de telle manière qu’il abolit le sens hyparchique « *ex inmediatis* » selon *Seconds Analytiques* (ch. 3.3.2). Rappelons la définition de Gilbert de la première « exsistence » moderne comme participation à l’être de l’essence (*participatio, qua subsistens*, ch. 1.4). Une entité atomisée des porrétans (*individuum*) apparaît à la fin de la division. Elle est faite dans le mode « *qua* » que la modernité prend pour *actus essendi*. Un tel non-sens s’inscrit parfaitement dans la définition analytique du membre intermédiaire de la preuve mythologique. L’individu porrétane est à la fois une substance hyparchique, individuelle et universelle. Le membre central du syllogisme démonstratif contient une chose individuelle formée par la substance du troisième type. La matière néoplatonicienne a été introduite à Oxford au cours de la décennie suivante après l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* en forme d’hylémorphisme universel (ch. 3.2). Le premier averroïsme ne pouvait en aucun cas permettre une telle interprétation de la science et de la réalité. Selon Albert, Averroès et Aristote, la connaissance du monde dans l’ordre de *demonstratio* est déterminée par la première substance. Dans les temps modernes jusqu′à Descartes, Dieu moderne en tant que substance absolue est la source de cognition. Cette substance absolue est donnée comme le premier individu qui garde un caractère absolu dans le mode « *semel—semper* ». Le processus de cognition commence par la déduction cartésienne, c’est-à-dire par la mise en œuvre moderne d′« exsistence » hypostasiée qui découle de cette source originelle, en utilisant la comitation avicenniste et la déduction logique. Pour la première fois, Grosseteste détermine scientifiquement la manière dont l’individu moderne descend (*exsistit*) des formes supérieures d’essences exemplaires dans l’actualisation inférieure de ces formes éternelles données dans la réalité et dans la matière contingente.

L’éclipse de la première substance dans l’Occident latin a été entamée par une fallacieuse interprétation de l’éclipse réelle des corps astronomiques. Ce sophisme a fondé la science moderne grâce à l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* construite dans le cadre du Sophisme oxfordien. Depuis la fondation de l’université, les savants d’Oxford sont devenus les gardiens de ce Graal scientifique, défini de manière mythologique. Ils ont eux-mêmes créé cette relique et l’ont gardée de manière très productive depuis lors dans leur sanctuaire qui fait *ortus scientiarum* moderniste. En suivant l’herméneutique archéologique, nous avons trouvé la place originelle de la science moderne telle qu’elle se trouve dans la pensée des illuminés modernes. L’herméneutique archaïque rejette la vision objective de la modernité qui a réduit les principes de la connaissance à une signification mythologique univoque. L’identité de l’être dans l’abstraction logique n’est pas une ipséité de l’être dans l’abstraction métaphysique. Le terminus « *idem* » de la logique univoque est incapable de distinguer la nature de « *ipse* » dans l’abstraction métaphysique. Nous retrouverons cette différence dans le débat entre Siger et Aquin par rapport au statut de la cognition dans l’âme humaine. La partie essentielle de l’interprétation de Grosseteste concerne le passage cité *Anal. Post.* 84a11–14. La catégorisation « *per se* » existe dans deux registres (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post*. 84a12). Grosseteste ne prend pas ce dédoublement des essences en soi (καθ' αὑτὰ) comme une dichotomie originelle dans le mode de prédication logique et métaphysique. Il a créé une dichotomie de la science selon l’écriture *Liber de causis*. L’émergence de l’objectivité implique la connaissance directe de l’essentialité des choses créées, qui préexistent éternellement dans la cause première. Grâce à cette forme d’existence cachée dans l’être premier, les premiers principes de connaissance se rapportent à la création en tant que causes formelles et exemplaires. C’est le point de vue néoplatonicien, typique d’Anselme de Canterbury. Par conséquent, les formes rationnelles primaires sont également productives dans l’ordre de la matière. Alors, une telle métaphysique ne pouvait certainement pas être enseignée à l’Université de Paris, qui venait de vaincre le panthéisme aristotélicien proclamé par David de Dinant. Rappelons les circonstances du départ de Grosseteste de Paris, qui coïncide avec l’interprétation faite par Scotus du premier averroïsme à l’Université vers 1230. Cette interprétation contestait également l’école avicenniste autour de Philippe le Chancelier (*Grammatici*), ainsi que les écoles de *Logica Modernorum* qui suivaient la ligne des nominalistes porrétans (*sophistae Latini*). Mais ces écoles se sont soumises à l’autorité de l’évêque Alvernus lorsqu’il a fondé l’école du premier averroïsme à l’Université de Paris. Ce n’était sans doute pas si difficile. Les écoles monastiques de l’époque étaient réellement indépendantes et disposaient d’une souveraineté et de privilèges conférés par la tradition honorée depuis plusieurs siècles. L’évêque Alvernus n’exigeait des collèges de Paris qu’un degré minimal d’unité philosophique prescrite par la doctrine catholique. La principale dispute portait sur l’unité de la personne, menacée par des hérésies telles que le panthéisme de Dinant (ch. 2.3.3). Mais Grosseteste, contrairement à ses autres collègues universitaires, a quitté l’Université de Paris vers 1230 pour enseigner au Collège franciscain d’Oxford. À cette époque, l’Université d’Oxford était dominée par des logiciens modernes (John Pagus) et des penseurs avicennistes liés aux écoles porrétans de *Nominales*. Le brillant aristotélicien John Blund quitta cette université dominée par des modernistes qui suivaient la ligne néoplatonicienne d’Anselme de Canterbury. Il a probablement quitté Oxford dès la fondation de l’université. Magister Blund est resté à Paris dans le groupe aristotélicien autour de l’École cathédrale du Cloître de Paris. L’appartenance de Blund à cette ligne de l’aristotélisme authentique est prouvée par sa métaphysique suivant *Logica Vetus* qui fonda l’école du premier averroïsme. Grosseteste commença à enseigner en tant que magister au Collège franciscain en 1230/31, lorsqu’il renonça à la ligne du premier averroïsme donnée par les conférences de Scotus à Paris. L’herméneutique considère cette date comme *terminus a quo*, qui détermine le début de l’activité de Grosseteste à Oxford. L’objectivité émergea au sein d’environnement intellectuel que cet érudit exceptionnel façonnait personnellement. L’interprétation des *Seconds Analytiques* a opéré une conversion entre la première et la deuxième triade de principes de connaissance dans le paradigme d’*Oxfordian Fallacy*. Ce changement était né dans le contexte de la nouvelle interprétation des *Catégories*.

Grosseteste résout le problème fondamental de la modernité qui cherche un intellect fort. L’acte d’intuition directe contemple mystiquement les universaux donnés en permanence qui sont directement dans les choses singulières. Comment le faire, c’est un problème difficile à résoudre, même pour Grosseteste (*dubitabile est*). Cet aristotélicien critique sait très bien, grâce à la métaphysique conçue *ad mentem Averrois*, que les universaux n’ont pas d’existence en dehors de la pensée. Ses successeurs modernes, et après eux les postmodernistes Descartes et Husserl, n’ont plus douté de la capacité absolue de l’esprit, qui est capable de voir ces principes éternels dans les choses matérielles. Rappelons la vérité musicale de l’épigramme concernant la vision démente du monde que les porrétans ont introduite (*cum sit tot generibus rerum mundus plenus, / cuius genus nomen est semper sit egenus*, ch. 1.6). Ils ont produit le monde maniaque de leurs produits génériques (*mundus plenus generibus rerum*). Il survit jusqu′à l’époque du nihilisme métaphysique. Les illuminés modernes ont mis leur foi dans ce qui était réellement impossible, mais objectivement possible, et même de manière évidente et éternelle. Une interprétation plus détaillée de cette approche peut être trouvée dans le chapitre avec le commentaire de Rufus. Il propose une autre version analytique des *Seconds Analytiques* dans la même décennie que Grosseteste, autour de l’année 1235 (ch. 3.3.1). Kilwardby suit la voie de ses deux prédécesseurs et confirme avec autorité l’interprétation de *Modernorum*. Il était le recteur du Collège d’Oxford, plus tard, comme archevêque de Canterbury. Ce moderniste dominicain remplit avec succès le vide philosophique après le célèbre savant Anselme de Canterbury, qui fonda le concept de vérité comme *rectitudo* (ch. 1.2). Il n’est pas étonnant que l’abstraction mathématique suffise à la pensée moderne qui gère la production mythologique de cognition. La modernité proclame le dualisme de la cognition et de la réalité ; elle a donc besoin d’un contact direct avec le monde supérieur pour assurer ses croyances dans le domaine de *certitudo* et de *rectitudo*. Après l’éclipse de la substance première, les modernistes n’ont d’autre certitude que la vision directe d’*exemplars* éternels, qui sont donnés dans le divin ou alors seulement dans la pensée humaine (*intellectus* de Grosseteste, *cogito* de Descartes, *eidos* de Husserl). L’abandon de l’abstraction métaphysique selon Aristote a été compensé dans le second averroïsme par le mysticisme philosophique fait à la manière du néoplatonisme. La base de la connaissance scientifique de l’école analytique d’Oxford est devenue le mysticisme néoplatonicien, qui se présente comme *ascensio* et *catabasis* de l’âme purifiée vers Dieu. La causalité et l’existence de la première substance réelle sont confirmées par Dieu à travers son *anabasis* dans l’âme éclairée. Cette procédure reprend Descartes dans sa preuve postmoderne de l’existence de Dieu. Le second averroïsme affirme que l’intellect faible, qui réside dans la réalité avec les premières substances, est limité à la connaissance des formes sensuelles. Ainsi, cet intellect faible et empirique dépend des sens ; il est donc séparé de l’intellect actif ou du *cogito* cartésien. Cet intellect hypostasié et du coup fort comme *cogito* est directement lié par une idée innée à la définition essentielle de Dieu individualisé et postmoderne. Cette idole de l’esprit moderne opère comme *causa prima* sur le plan d’*Oxfordian Fallacy*. Dans ce cas, la mise en sens est inversée, puisque l’exposition du sens va de l’essence imaginaire à l’existence réelle. La matrice précédente a montré que l’évêque parisien Alvernus considérait le concept d’intellect mystique comme une composante autonome de l’âme d’être une idée de quelques personnes stupides (*imbecilles quidam*, ch. 2.3.3). Rappelons la défense par Albert d’« *esse debile* » contre les averroïstes venus à Paris de l’école de Grosseteste (ch. 2.4.3). Selon Albert, le terme « être faible » (*esse debile*) désigne un universel donné par abstraction, qui établit la connaissance générale et donc seulement potentielle dans l’âme (*scientia quæ est in anima*). La notion générale dans l’âme décrit « fermeté » et « solidité » de la chose réelle existante (*ens ratum*). Dans l’âme, il n’y a que la forme faible de l’être potentiel (*in anima tantum*). Les seconds averroïstes et leurs descendants modernes ont contesté la thèse fondamentale des *Seconds Analytiques* selon laquelle les choses réelles ne contiennent pas d’universaux (τὸ μὲν καθόλου μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, *Anal. Post*. 85a31). L’éclipse de la première substance a fondamentalement changé la position de l′énoncé centrale du syllogisme scientifique déductif. Il perdit l’imposition de la réalité et reçut la supposition universelle venant du sujet cognitif. L’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* a permis à la nouvelle génération de philosophes influencés par Grosseteste de faire un choix fondamental entre le premier et le second averroïsme. Les modernistes comme Rufus et Bonaventura étaient à Paris bien avant Descartes et Husserl. Ils ont supprimé l’existence non fiable des substances premières du schéma de la cognition dès la première série de méditations modernes sur la philosophie première.

Après l’éclipse solaire, transférée analytiquement à l’éclipse de la première substance, un problème fondamental se posait. Il allait tourmenter toute la modernité cartésienne construite sur l’exactitude mathématique des formes eidétiques pures. Comment la cognition doit-elle passer de l’intuition formelle, évidente et vraie, au monde réel ? Aristote et, après lui, Averroès ne connaissaient pas ce problème fatal de la modernité et de la postmodernité, car ils ne vivaient pas à l’époque de l’éclipse des substances premières. La déduction qui construit la preuve scientifique part de la substance première, qui est donnée dans l’effet causal qui est transposé au syllogisme déductif. L’imposition du sens arrive *per prius* de causalité des choses réelles. La déduction ne vient pas de la supposition d’un sens abstrait, de l’essence ou de la définition présentée uniquement dans la pensée. Puisque les substances premières que sont le Soleil, la Terre et la Lune, ils existent, alors, en suivant le datif métaphysique et par la déduction scientifique, nous pouvons également trouver les causes générales de l’éclipse de Lune ou de Soleil. Le commentaire analytique des *Seconds Analytiques*, en revanche, déduit les substances premières en exposant leurs sens par-derrière, en divisant les universaux dans le cadre de l’*Arbor Porphyriana*. Grosseteste assure ainsi la validité permanente de la connaissance. La déduction se fait à rebours, car elle descend des genres les plus élevés aux genres les plus bas (*id est illud de quo proprie debet fieri demonstratio, sicut totum in parte*).[[301]](#footnote-301) Le passage cité concerne la division des genres et des espèces jusqu’à l’individu. Il montre la primauté de la supposition basée sur des individus abstraits et déplace la reconnaissance des choses réelles (*accipere a superiori extra singulare quam singularia*). Le concept d’un être du troisième type conçu de manière univoque se rattache de manière causale à la connaissance par le biais d’*exemplars* divins. Elles s′impriment de manière platonicienne dans l′*intellectus adeptus* humain en utilisant le terminus « *impressio* ». Une vision similaire de *illuminatio*n faite par-derrière, tel que nous la trouvons dans *Oxfordian Fallacy*, Alexandre de Hales l’a enseignée à Paris autour de l’année 1235. En se référant à Avicenne, Alexandre de Hales énonçait un concept transcendantal et univoque de l’être et de la causalité qui lui est liée (*ens est prima impressio intelligentiae*).[[302]](#footnote-302) Le terme « *impressio* » dans l’écrit *Summa Halensis* désignait la causalité divine qui agit dans la création (*primum est in ordine causalitatis est prima impressio*). Ces premières perceptions de l’être (*primae conceptiones*) sont données dans l’acte de vision eidétique et directe de l’être. Grosseteste a repris cette ligne de pensée. Pendant les années 1230–35, la justesse de la connaissance est apparue dans le cadre de la déduction objective. La déduction des choses existant de manière contingente part de leur être éternel établi par Dieu moderne. Cette voie de la déduction moderne, Duns Scotus l’a complète plus tard. Selon Grosseteste, seul l’intellect faible (*debilis*) dépend de la connaissance faite par le bas, c’est-à-dire à partir des substances premières hylémorphiques. Dans le schéma des quatre types d’intellect d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.1), cela correspond à la capacité de l’intellect à tirer des conclusions syllogistiques sur la base de l’expérience sensuelle (*intellectus in effectu*). La division de l’intellect a établi une double conception de la connaissance empirique (*scientia*) et de l’intuition eidétique directe des principes créatifs (*intellectus*). Grosseteste doit créer une nouvelle échelle de Jacob pour élever des illuminés modernes. Ils sont éclairés par l’intellect solaire, afin qu’ils puissent monter et descendre librement entre la terre objective et au ciel grâce au pouvoir de leur propre cognition angélique.

« L’intellect faible (*intellectus debilis*) ne peut s’élever à la reconnaissance des vrais genres et espèces. C’est pourquoi il ne reconnaît les choses que par les accidents, qui sont les conséquences essentielles et véritables des choses (*consequentibus essentias veras rerum*). Dans l’intellect faible, les accidents sont des effets des genres et des espèces ; les principes ne servent donc qu’à reconnaître les choses, mais non à les faire naître (*principia solum cognoscendi et non essendi*). Comment ils sont donnés selon ces deux modes des genres et des espèces des choses vulnérables de façon permanente, c’est une grande question. » [[303]](#footnote-303)

Le second averroïsme détient une connaissance directe des genres et des espèces qui existent éternellement en tant qu’hypostases pures (*ascendere ad cognitionem horum verorum generum et specierum*). En raison de la dualité de la connaissance et de l’intuition reprise d’Avicenne, le problème de l’intellect « débile » s’est posé à l’époque moderne, puisqu’il n’est fondé que de manière empirique. Ce malheureux *intellectus debilis* procède de telle manière qu’il connaît d’abord les accidents dans les choses (*cognoscit res in accidentibus solum*) et il passe ensuite aux conclusions sur le plan de l’être réel des choses (*consequentibus essentias veras rerum*). C’est la procédure normale des *Seconds Analytiques* faite par *demonstratio* attachée aux relations réelles existantes et à la causalité. Ces relations trouvent l’expression universelle à travers l′énoncé mineur du syllogisme. L’intellect aristotélicien tire des conclusions de la connaissance des substances premières (*scientia*) et non de l’acte d’intuition directe des premiers principes de la connaissance (*intellectus*).

L’interprétation des *Catégories* dans le cadre de la prédication analogique donnée vers 1230 indique *Lichtung* de la vérité et non vérité de métaphysique univoque moderne basée sur le terme « *analogia entis* ». Cette évolution sera analysée dans le chapitre suivant. Une fois de plus, le dilemme de la triple interprétation de la substance atomique par Porphyre se répète (OBJ I, ch. 1.3). L’intuition métaphysique de l’unité de l’être dans l’école du premier averroïsme a été prise selon la métaphysique d’Averroès, comme une science de la substance première (OBJ I, ch. 2.4.1). La détermination catégorielle de la seconde substance implique les effets réels des premières substances dans le monde. En cela, elle diffère de la similitude des relations donnée uniquement dans la pensée. La prédication analogique implique les effets des substances premières sur le mode de la nature commune ou de la similarité ; ou bien elle projette cette causalité dans la réalité, par exemple comme une cause formelle ou finale. Les aristotéliciens ne peuvent pas considérer la prédication analogique au même niveau que la prédication catégorique, car la similarité analogique se fait externe par rapport aux prédicats. La prédication analogique présuppose une forme faible de similarité entre la première et la seconde substance. Cette similarité ne peut pas remplacer la relation univoque de causalité dans le cadre des énoncés catégoriels de la science qui utilise le membre intermédiaire dans la preuve déductive et scientifique. La prédication analogique est donnée au niveau de l’abstraction sans des effets réels dans le monde et appartient donc au domaine des mathématiques et de la géométrie. Les mathématiques fondées sur l’analogie sont génériquement différentes de la physique et de la métaphysique fondées sur l’action réelle des substances premières. La première substance donnée *simpliciter* garantit par sa valeur hyparchique la seule manière possible d’assurer la prédication univoque dans le cadre de la seconde substance. L’école du premier averroïsme a rejeté l’application universelle de la prédication *in artificialibus* sur le mode de l’analogie. Elle jette les bases de la vision moderne du monde par le biais de l’analogie mathématique. Les différentes approches de l’attribution de l’unité (prédication catégorique contre prédication analogique) ont une importance cruciale pour les confrontations ultérieures entre l’école du premier et du second averroïsme. Le rejet de la prédication analogique pour la justification de la métaphysique indique la prochaine série d’interprétations concernant le Corpus d’Averroès, que le premier et le second averroïsme ont interprété d’une manière différente. Les modernistes ont fait disparaître la différence entre le discours catégoriel métaphysique et le raisonnement mathématique analogique. Ils ont utilisé à la place de la métaphysique une affirmation mathématique analogique, ce que les représentants du premier averroïsme rejetaient en principe. Bacon, Albert et Thomas d’Aquin ont séparé la reconnaissance formelle de l’essence faite dans l’ordre de l’abstraction mathématique de l’abstraction métaphysique. Elle reflète l’unité originelle de l’être sur la base de la causalité réelle des substances premières. Thomas d’Aquin a fait une critique explicite et fondamentale des avicennistes et des porrétans vers 1258 en défendant le principe métaphysique de « *separatio* » (Geiger 1947). Gilson, Geiger et, après eux, McInnerny ont souligné l’importance du terminus « *separatio* » d’Aquin dans son interprétation originale des écrits de Boèce (*Expositio super librum Boethii De Trinitate*, qq. 5–6).[[304]](#footnote-304) L’herméneutique doit compléter l’interprétation de ces auteurs concernant le rôle d’Avicenne parce qu’elle comprend le mot « *separatio* » dans le sens originel du *terminus* latin, c’est-à-dire comme la ligne de démarcation fondamentale entre le premier et le second averroïsme. Le premier averroïsme a pris la définition d’Avicenne de la métaphysique, mais a rejeté l’abstraction comme *denudatio* qui détermine la prédication analogique des *Catégories*. Par conséquent, la définition d’Avicenne de la première science ne peut pas établir l’unité métaphysique ultime de l’être sur le mode « substance *qua* substance » puisqu’elle se situe sur le plan analogique d′« *ens inquantum ens* ». Le premier averroïsme, contrairement aux penseurs modernistes et postmodernistes, savait très bien que la détermination avicenniste « *ens inquantum ens* » fait une simple abstraction logique. Albert et après lui Siger de l’école sicilienne ne placent donc la détermination d’Avicenne qu’en second lieu, derrière la détermination métaphysique de la substance faite selon Averroès. Ce concept d′une double méthode scientifique et de la vérité unique est lié de manière adéquate à la réalité de la substance première et à Dieu en tant que cause première. La théologie, en tant que connaissance révélée de Dieu, a été séparée de la philosophie et, par conséquent, les deux sciences ont été sauvées dans leur connaissance générique distincte. La connaissance théologique de Dieu est génériquement distincte de la connaissance rationnelle de Dieu comme *causa prima*. L’interprétation précédente du Sophisme oxfordien a montré que la modernité a créé un simulacre ontothéologique de Dieu comme essence première et suprême. Ce Dieu moderne n’était plus une personne et il est devenu une essence individuelle. Ce *factum* n’était décidément pas bon pour son « exsistence » moderne qui était établie uniquement dans l’esprit mortel. Dans la falsafa, al-Ghazālī comme théologien et aristotélicien rejeta la théorie d’Avicenne de la vérité unique donnée dans le cadre de l’ontothéologie unifiée. Cette théorie a conduit à la mort de Dieu dans la modernité latine (OBJ I, ch. 2.5). Averroès confirmait et concrétisait cette position théologique vis-à-vis des avicennistes dans l’ouvrage *Tahāfut al-Tahāfut*. Dans le cas des penseurs avicennistes Latins, Alvernus reprit le rôle théologique d’al-Ghazālī. Averroès résolut la relation de la théologie naturelle et révélée selon *Métaphysique Lambda*. Il a créé une théorie de la double méthode et de la double science liée à une seule vérité (OBJ I, ch. 2.4.1). Nous trouvons une solution similaire concernant la différence générique entre la théologie et la philosophie dans les œuvres de Bacon et Thomas d’Aquin dans le premier averroïsme. L’histoire de ce différend dans le contexte de gigantomachie de substance confirme qu’une séparation métaphysique fondamentale a émergé entre le premier et le second averroïsme. Par conséquent, l’herméneutique défend le statut ontologique différent de l’abstraction métaphysique en tant que *separatio* dans le premier averroïsme, qui est fondamentalement différent de *resolutio* univoque du second averroïsme. Dans ce cas, l’unité est donnée par la prédication analogique des hypostases en tant que catégories modernes. La résolution moderne a créé vers l’an 1230 un nouveau type d’ontothéologie avec un concept univoque et analytique d’une vérité. La nouvelle forme d’être en tant que genre le plus élevé introduisit le concept d’*analogia entis* et produisit *metaphysica generalis* postmoderne. Cette procédure a créé le concept de « vérité unique » qui est présent dans l’idole académique appelée *Unified Science*. L’école du premier averroïsme défendait la double méthode et la double cognition génériquement différente d’une seule et même réalité. Une vérité des choses diffère de l’accusation des sophistes Latins à propos de la vérité soi-disant double. Elle a été imposée idéologiquement et avec autorité contre les aristotéliciens judicieux. Ils ont naturellement supposé une vérité comme la correspondance de la pensée à la première substance réelle. Leur notion d’intellect passif était telle que l’âme pouvait être tout grâce à la connaissance causale de la réalité (*quodammodo omnia* ; OBJ I, ch. 2.4.2). Ensuite, les types génériques de cognition concernant la théologie, la philosophie et la logique ne pouvaient pas être combinés les uns avec les autres pour former une métaphysique générale des modernistes et pour former l’ontologie nihiliste actuelle du postmodernisme. La connaissance de Dieu ne pouvait pas être faite comme unité ontothéologique de l’être dans le cadre de la philosophie analytique. L’aristotélisme a rejeté le sophisme de la modernité et il a donc exclu toutes les versions d’*Oxfordian Fallacy*. Les querelles à Paris, qui ont eu lieu vers l’an 1240, montrent que la métaphysique d’Avicenne et d’Averroès avait deux conceptions différentes de la science première. Par conséquent, ils n’avaient pas le même chemin vers Dieu que la dernière unité de l’être, bien qu’ils comprennent l’Être divin comme le dernier but et la plus haute vérité de la pensée sage. Nous atteignons Dieu par l’esprit critique par la reconnaissance des substances réelles comme leur cause première. Le premier averroïsme connaissait probablement le chemin de la preuve à Dieu selon la métaphysique d’Averroès (*dalā'il*; OBJ I, ch. 2.4.3). La sophistique moderne a imputé l’accusation de double vérité sous la forme d’un simulacre appelé « averroïsme » à ces aristotéliciens instruits et munis de la pensée critique qui voyaient la différence entre le double type de cognition métaphysique et logique. Le postmodernisme influencé par l’interprétation de Renan de l’averroïsme répétait cette erreur métaphysique (ch. 2.3.3). De plus, le premier averroïsme a refusé de définir la vérité comme *certitudo* et *rectitudo*. Le discours logique des essences dans le mode *simpliciter* est simplement équivoque et analogique ; il ne suit pas l’imposition de la causalité hyparchique provenant des substances premières. Pour toutes les raisons énumérées ci-dessus, le différend sur l’interprétation de *demonstratio* selon *Seconds Analytiques* acquit le caractère d’un événement historique de la pensée (*Ereignis*) à l’université d’Oxford et pour l’ensemble de la modernité. L’éclipse de la première substance s’est produite vers 1230 non seulement dans l’interprétation des *Seconds Analytiques*, mais aussi dans l’interprétation des *Catégories*. Les nominalistes ont rejoint l’interprétation des tolétans concernant *De anima*. L’interprétation avicenniste de CMDA s’inscrit dans le paradigme de l’intellect solaire hypostasié, qui expose le sens d’être par-derrière. Ainsi, nous revenons au don de l’être métaphysique (ὑπάρχει, *inesse*) discuté dans le chapitre précédent. L’interprétation analytique a changé le statut du discours hyparchique, maintenant donnée par les universaux conçus comme étant du troisième type. La forme moderne de la nécessité hyparchique est donnée par l’exposition de l’être faite par-derrière. L’essence représente une forme cosmique ou une entité mathématique permanente, qui se révèle *ad hoc* dans l’existence contingente de telle ou telle chose. Du point de vue de gigantomachie concernant la substance moderne, elle reprend l’interprétation néoplatonicienne faite par Ammonius. Il a changé les catégories en genres séparés, qui caractérisent les genres les plus élevés de l’Être platonicien. Les logiciens avicennistes John Pagus et Nicolas de Paris ont publié ce genre de commentaires modernes sur *Catégories* vers 1230. Il en est venu à la création d’une nouvelle prédication catégorique, parce que la première substance prend un sens universel qui est bien différent de l’existence réelle de la première substance. Pour Alfarabi et Grosseteste, l’essence de la chose unique est exposée simultanément de face et par-derrière, c’est-à-dire à la fois de la substance première et du monde des formes autonomes. L’herméneutique ajoute explicitement le mot « simultanément » à cette exposition redoublée, dans la façon de penser faite par Grosseteste. L’émergence de l’ontothéologie liée au sujet connaissant au lieu de la première substance révèle la non-dissimulation (*a/lètheia*) des matrices ultérieures de l’objectivité dans leur vérité et non vérité.

### 3.1.3 Démonologie et logique moderne

Grosseteste commentait *Seconds Analytiques* quand l’écrit *Catégories* était transformé en traité de logique conçu dans la perspective de l’analogie porrétane. L’interprétation aristotélicienne de Boèce s’est transformée en une prédication catégorique des porrétans. Ils se sont servis des hypostases considérées comme des substances atomiques du troisième type. Ce changement a suivi l’extinction des écoles logiques des *Nominales*. Elles adhéraient aux écoles du second averroïsme formées par les interprétations tolétanes selon Avicenne et Averroès. Les interprétations néoplatoniciennes d’*Éthique à Nicomaque* (Gauthier 1963) et l’approche purement logique de l’écriture *Métaphysique* sont allées de pair avec les interprétations modernes des *Catégories* qui datent des commentaires écrits après 1230. L’interprétation moderne de la prédication catégorique suit le commentaire d’Ammonius sur *Catégories* datant du IIIe siècle. Suivant le raisonnement néoplatonicien, Ammonius fit hypostasier les accidents comme étant du troisième type (OBJ I, ch. 1.3.2). Son commentaire supprima la relation catégorielle des accidents à la substance seconde. Ammonius énonce les propriétés accidentelles selon Plotin qui postulait les genres de l’être les plus élevés. Le raisonnement catégoriel n’est pas déterminé par la relation hyparchique entre la première et la seconde substance, car il reçut un nouveau statut au sein de l’analogie de l’être. On est passé de l’imposition d’un sens catégorique hyparchique à la pure supposition d’un sens immanent créé dans la pensée. Le magister John Pagus a écrit le premier commentaire moderne sur *Catégories* d’Aristote vers 1230 (*Rationes super Praedicamenta Aristotelis*). La catégorie est l’équivalent du terme néoplatonicien « *genus* » et exprime le discours graduel de l’être qui part du genre le plus élevé jusqu’aux unités inférieures de signification universelle. La préface de l’édition moderne des *Rationes* montre que Pagus considérait les *Catégories* comme un traité de la logique moderne.[[305]](#footnote-305) Le commentaire harmonise l’interprétation des *Catégories* avec la division hiérarchique des universaux dans l’Arbre de Porphyre. Pagus a créé un nouveau système du raisonnement (*ordinatio*). Sur le plan de prédication catégorique, le système d’*ordinatio* des porrétans représente une nouvelle version de la *resolutio* de Philippe (ch. 2.3.2). Les catégories ont acquis le caractère univoque des genres suprêmes néoplatoniciens. La source originelle de la nouvelle interprétation est Bernard de Chartres, cité plus haut, qui a hypostasié la notion de substance (*significatio substantialis*) et des accidents (*significatio accidentalis* ; ch. 1.1). À l’époque où Grosseteste rédigeait le commentaire sur *Seconds Analytiques*, le magister Nicolas de Paris rédigeait son commentaire des *Catégories* d’Aristote. Son interprétation s’inscrit dans la lignée du porrétanisme de Pagus répandu dans les écoles de *Nominales*. Nicolas de Paris faisait le discours catégoriel de manière univoque, selon *Logica Modernorum*. Nicolas transféra la prédication catégorique donnée sur le mode d′« substance—accident » en une prédication analogique donnée comme division des universaux faite par les porrétans.[[306]](#footnote-306) La prédication catégorique représente l’unité universelle du sens (*dicibile incomplexum ordinabile*), qui est attribuée analogiquement à l’ensemble des dix catégories (*est commune analogum ad omnia decem*). Dans ce raisonnement analogique fait *per prius*, la primauté revient à la substance atomique néoplatonicienne (*quod est per prius dicitur de substantia*). Cette substance du troisième type établit le système de la déduction comme l’unité primaire du sens logiquement donné, à laquelle les autres déterminations accidentelles sont secondairement assignées en vertu de l’analogie. Le discours catégoriel perdit la signification métaphysique à l’école des porrétans modernes ; il est devenu un simple instrument logique sur le mode de l’analogie. La seconde substance est donnée sur le plan logique de l’univocité ou de l’analogie avec la première substance. La seconde substance se situe au même niveau métaphysique que les accidents. L’analogie fait disparaître l’imposition du sens de la première substance à la seconde. L’analogie faite à la manière des néoplatoniciens comme Jamblique et Simplicius confirme la primauté de l’abstraction mathématique que les porrétans ont instituée (ch. 1.5). L’abstraction logique concernant l’être en tant que genre univoque a fait que la prédication des accidents hypostasiés, donnée à l’origine sur le mode *per posterius*, atteint le même niveau que la prédication *per prius* déterminée par l’être de la seconde substance. Selon Alvernus, dans l’école des grammairiens, les accidents sont devenus des parties hypostasiées de la substance atomique comme étant du troisième type (*dispositiones ponebant in substantiis de quibus dicebatur*, ch. 2.3.2). La nouvelle interprétation des *Catégories* a conduit à une éclipse de la première substance et a accéléré le déclin de la vérité en tant que correspondance entre la chose réelle et la pensée. La logique et les mathématiques opèrent avec l’être qui n’est pas la seconde substance d’Aristote, catégoriquement donnée par rapport à la première substance hyparchique. La logique annulait l’abstraction métaphysique au niveau de l’abstraction mathématique parce que la prédication catégorique et la prédication analogique étaient considérées comme univoques. Toutes les propriétés sont données dans l’ordre de l’abstraction logique, sur le mode univoque *simpliciter* et *per se*.

En suivant le mode de l’exactitude analogique, les modernistes ont déclaré que le cadavre était un homme, parce qu’ils s’en tiennent à la supposition absolutisée établie par raisonnement hypostasié. Le cadavre a été un jour un être humain et est donc dans le mode de l’espèce pour toujours un être humain. Cette détermination spécifique de l’humanité ne peut disparaître ; le cadavre est le dernier cas de division, non plus divisible, qui passe d’*humanitas* générique à l’*individuum* porrétane. La polémique d’Alvernus et de Grosseteste dans les années 1225–30 contre l’école des grammairiens frappe ce point de départ fondamental du nihilisme philosophique moderne. Les porrétans étaient incapables de faire la distinction entre l’ordre d’être de la chose et l’ordre de sa prédication (*esse in subjecto non est inhaerere subjecto*, ch. 2.3.2). Les représentants du premier averroïsme le leur ont rappelé, en vain. Jean Pagus et Nicolas de Paris appartiennent au groupe appelé *Grammatici* en raison de leur nature néoplatonicienne des catégories en tant qu’hypostases porrétanes univoques. Ils ont été critiqués dans la perspective du premier averroïsme dans l’écrit *De anima et de potenciis eius* (1225) et plus tard par évêque Alvernus. Les commentaires des deux porrétans susmentionnés énoncent les accidents hypostasiés en termes de substance également hypostasiée du troisième type. En introduisant la prédication analogique des hypostases porrétanes, l’imposition de la signification à partir de la réalité a été pratiquement abolie. Les modernistes n’ont alors plus eu de problème à prendre ces essences et ces hypostases comme des substances atomiques du troisième type et à les appliquer selon l’école de Tolède à l’interprétation des *Seconds Analytiques*. Ils considéraient cette interprétation *ad mentem Averrois* comme une authentique exégèse aristotélicienne. La nouvelle forme d’univocité opère dans le cadre de l’analogie conçue comme catégorielle. Elle fait disparaître la différence fondamentale de l′ordre hyparchique. Il est donné d’une manière par rapport aux choses réelles et d’une autre manière par rapport aux notions générales (*Cat*. 2a11–16). L’inspiration originelle des interprétations de Pagus et Nicolas n’est pas l′écrit *Catégorie* mais le traité *Métaphysique*, que ces logiciens modernes interprètent à travers le primat néoplatonicien de l’analogie mathématique. Ce point explique la controverse entre l’école de Tolède et l’aristotélisme classique de Blund et Alvernus avant l’arrivée de Scotus à Paris en 1230. Le premier averroïsme utilise l’exemple de l’analogie selon le Commentaire sur *Métaphysique* d’Averroès qui commente la prédication analogique (*Met*. 1003b5–16). Aristote propose comme exemple la prédication analogique concernant le terme « santé » et « guérison » dans le mode *per prius* et *per posterius*, qui est lié à la substance et aux accidents. Selon Averroès, la chose réelle détermine le sens catégoriel univoque (*quia constituunt per illam*) par la causalité, parce que les prédicats sont réels dans le substrat actualisé (*subiectum est eorum*). La forme analogique de l’unité n’est donnée que dans la pensée, parce que le sens universel est constitué par rapport à un facteur agissant de l’extérieur (médecin) ou au but de l’activité (santé). L’imposition du sens dans le cas de la similitude analogique provient déjà de la réalité. Le remède produit des effets causaux donnés dans le raisonnement dit « *in artificialibus* ». Par conséquent, il est possible d′énoncer des relations analogiques dans le mode *per prius* et *per posterius* en ce qui concerne la substance première du médecin en tant que cause effective (πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, *Met*. 1003b9). Averroès prend l’exemple de la santé et de la médecine comme attribution analogique, qui est donnée en ce qui concerne le but ou le facteur situé à l’extérieur (*quia est agens aut finis eorum*).[[307]](#footnote-307) Cependant, le facteur et le but de l’activité n’ont pas le même statut sur le plan de signification causale que la prédication au niveau de la relation « substance—accident ». L’activité causale de guérison n’appartient pas à la personne du médecin de manière hyparchique, mais seulement comme sa capacité accidentelle. Selon Aristote et Averroès, l’analogie ne peut établir un discours catégoriel univoque, car elle n’a pas de sens hyparchique, bien qu’il soit imposé à partir de réalité. L’unité donnée par l’analogie se présente comme un élément extérieur aux choses considérées. L’unité est projetée en elles grâce à la similitude des relations données dans le cadre de la nature commune (πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν, Met. 1003b14). La position hyparchique de la substance première sépare la constitution catégorique de l’unité de la forme inférieure, simplement analogique, de l’unité donnée dans la pensée du sujet. C’est pourquoi les aristotéliciens classiques tels que Bacon et Albert ont rejeté la « science gaie » (Nietzsche) des illuminés modernes. La science moderne transfère la prédication catégorique basée sur *demonstratio* selon *Seconds Analytiques* à un autre type de prédication appelé « *in artificialibus* ». La science moderne est créée par une « *List der Vernunft* » (Hegel) spécifique. Elle trouve sa source dans le milieu des « *imbecilles quidam* » critiqués par Alvenus. La modernité a échangé le raisonnement catégoriel fondé sur les relations entre les substances premières contre une prédication fondée sur des relations analogiques créées dans l’esprit des modernistes. Selon le livre *Généalogie de la morale* de Nietzsche, l’éthique de la modernité est créée par des illuminés métaphysiquement faibles, mais par ailleurs très rusés.

William Ockham, cité dans le chapitre précédent, montre que jusqu’en l’an 1300, il y avait une double tradition d’interprétation des *Seconds Analytiques* à Oxford, qui était basée sur la métaphysique de Grosseteste. Ockham est devenu le dernier témoin et le gardien de l’interprétation du Commentateur, en le reliant à l’interprétation aristotélicienne de Grosseteste de son époque parisienne, lorsque l’évêque de Lincoln avait été un fidèle disciple de l’école de Blund. L’école des jeunes modernistes d’Oxford dirigée par Rufus comprit à juste titre que Grosseteste défendait la prédication néoplatonicienne sur le mode du Sophisme oxfordien. Le groupe porrétane issu des interprètes des *Catégories* (*Grammatici* d’Alvernus) et les écoles de *Logica Modernorum* en déclin, il faut les distinguer des modernistes d’Oxford. Ils vinrent à Paris vers l’an 1235 pour terminer leurs études de maîtrise. Nous avons défini leur approche d’Aristote dans le cadre de l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* élaborée dans la perspective d’*Oxfordian Fallacy* (Rufus, Kilwardby). Ces jeunes savants latins ont été honorés par l’évêque Alvernus par titre *sophistae Latini*. Ce n’est pas du tout un hasard si les représentants du premier averroïsme (Alvernus, Albert, Bacon), en pleine conformité avec le dialogue *Sophiste*, considéraient ces savants comme des sophistes.[[308]](#footnote-308) Le sophiste crée activement des images dans l’imagination, ce qui correspond aux modernistes qui font des contes mythologiques dans l’interprétation des *Seconds Analytiques* par Sophisme oxfordien, par l’explication porrétane des *Catégories* et par la production d’être du troisième type. Le groupe sophistique des modernistes, influencé par l’interprétation porrétane des *Catégories*, fournit non seulement une interprétation confuse des *Seconds Analytiques*, mais également une interprétation confuse de CMDA. Albert rectifia leurs erreurs en interprétant la connaissance scientifique du monde et de l’âme dans l’ouvrage *De homine* (1242). La déduction moderne du sens ne suit pas l’imposition métaphysique, mais la supposition logique. Albert rejeta en principe la suprématie de la logique ; voir sa polémique avec les modernistes sur le statut d’*esse* *ratum* (ch. 2.4.3). Le premier averroïsme refusa la conséquence nihiliste du Sophisme oxfordien, qui expulsait la première substance de la cognition scientifique. Les aristotéliciens de l’école sicilienne rejetaient la métaphysique des illuminés. Ils ont inversé le schéma de la cognition dans *Seconds Analytiques* pour faire passer ce simulacre comme une authentique interprétation aristotélicienne. La modernité a introduit une différence sophistique entre l’existence « faible » des premières substances hylémorphiques (*ens debile*) et l’être « fort » de formes universelles autonomes qui existe au-delà de la réalité (*ens ratum*). Le lien hyparchique entre la première et la seconde substance se transforme en une prédication univoque qui fonctionne sur le mode de l’analogie néoplatonicienne ou de la comitation objective d’Avicenne. Alfarabi introduisit cette interprétation dans son ouvrage *Kitāb al-Ḥurūf* par le terme des amphibolia, qui définissaient un nouveau type du discours en attachant l’aristotélisme au néoplatonisme (OBJ I, ch. 2.1.2). Selon Alfarabi, la descente des formes des sphères immatérielles se poursuit sur le mode de prédication catégorique *per prius* qui s’applique également aux substances hylémorphiques (*descendere usque ad formam corporalem ylealem*; OBJ I, ch. 2.1.1). Cette descente est devenue une nouvelle vision d’être dans l’Occident latin. Grosseteste était un excellent connaisseur de la falsafa et il l’a adoptée selon l’avicennisme des tolétans. Il connaissait certainement cette métaphysique par ses études à Paris à l’école de Blund avant l’arrivée de l’interprétation de Scotus. L’évêque Alvernus a attribué la philosophie d’Alfarabi au groupe néoplatonicien de *sequaces Aristotelis* (ch. 2.3.1). Grosseteste a déclaré une vision du monde néoplatonicienne sous la forme d’*anima mundi* et il a soutenu l’école des grammairiens ; il ne pouvait plus rester à l’Université de Paris. Le passage suivant de l’interprétation de Grosseteste des *Seconds Analytiques* établit un nouveau *Vor-blickbahn* de métaphysique occidentale en tant qu’ontothéologie moderne.

« Là où l’existence se produit dans son être localisé des chose individuelles, les universaux se produisent simultanément dans les choses individuelles faites de cette manière. Ensuite, nous pouvons légitimement affirmer (*nisi forte dicamus*) que les universaux sont omniprésents, car l’intellect est le lieu des universaux (*intellectus est locus universalium*). Cette omniprésence des universaux est la même que leur être dans l’intellect (*universale ubique esse est ipsum in intellectuu esse*), car l’intellect est partout à sa manière. (…) Si les universaux sont donnés comme idées dans l’intellect divin, alors ils sont omniprésents de la manière dont l’effet omniprésent de la cause première vient à l’existence. » [[309]](#footnote-309)

Les universaux sont, d’une part, dans les choses et, d’autre part, dans l’intellect ; ils existent partout de la même manière univoque. Là où il y a une pensée divine ou humaine, il y a aussi une signification générale. La citation fait hypostasier les accidents au niveau de la substance et leur ajoutait une valeur catégorielle indépendante. C’est une procédure typique des porrétans. Dans l’aristotélisme, il est vrai que seuls des accidents liés à la substance peuvent avoir une détermination à la manière de la détermination catégorique « où » (*ubi*) ou du « lieu » (*positio*). La nouvelle interprétation des accidents donne aux universaux une valeur équivoque avec une détermination catégorique de la position (*loca autem universalium sunt ipsa singularia*), qui se rapporte aux universaux en tant que tels (*in quibus sunt universalia*). Ces conditions une fois données, nous pouvons affirmer (*nisi forte dicamus*) que les universaux sont omniprésents. Cette réserve montre l’hésitation du premier moderniste de l’Occident latin. Selon la manière susmentionnée d’« *aliquantulum obscura* », il soupçonne qu’il y a un piège dans son interprétation. John Pagus a également harmonisé l’interprétation des *Catégories* avec la structure hiérarchique des universaux dans le cadre du néoplatonisme. Cependant, dans l’aristotélisme classique, les accidents ne sont pas la deuxième substance, mais simplement ils énoncent quelque chose sur deuxièmes substances par un discours catégoriel, qui est lié à des déterminations réelles de la première substance. La conclusion de la citation contient un changement fondamental dans le plan ontologique de l’être, qui est déjà clairement présenté dans le scénario avicenniste de l’école de Tolède. À cause de connexion ontothéologique entre la pensée divine et son effet créateur (*per modum quo*), les choses générales conçues comme substance deviennent un être effectif omniprésent (*universalia ubique sunt per modum quo causa prima ubique est*). Grosseteste postule une prédication causale pour les universaux dans le mode *per prius*, qui est donnée dans l’ordre de la causalité créatrice. Le terme « *per modum quo* » donne au sens universel une valeur existentielle sur le plan d’*actus essendi*. Penser dans l’ordre de l’être créateur établit l’existence réelle de l’être (*quo est*). En conséquence, une prédication quasi catégorique *per prius* a été créée pour les universaux du troisième type, qui sont situés dans la pensée divine (*universalia sunt ydee in mente divina*). Dans cette sphère archétypale, les universaux acquièrent une valeur ontothéologique, qui se rattache au monde démiurgique du dialogue *Timée*. Ce n’est qu’au deuxième étage de la réalité que les choses générales deviennent une composante hylémorphique de la première substance. Bonaventure a complètement construit cet édifice ontothéologique d’existence objective sur deux étages (*regula agentis increati et creati*; OBJ III, ch. 4.1.2). La connexion de l’énonciation catégorielle avec l’ontothéologie néoplatonicienne a donné naissance à une nouvelle forme *tertium ens*. La génération suivante des érudits Latins à Oxford a mis tout cela en pratique.

La déduction des universaux selon l’Arbre de Porphyre était déjà introduite dans les écoles de *Nominales*. Maintenant, il est devenu un modèle d’inspiration pour la nouvelle ontothéologie. Elle est apparue dans les écoles de *Modernorum* vers l’an 1230, sur la base de l’interprétation susmentionnée des *Catégories* et des *Seconds Analytiques*. Selon la citation de Grosseteste, les universaux sont fondés sur l’omniprésence de l’intellect, qui est supérieure aux substances premières hylémorphiques (*universale ubique est quia intellectus est locus universalium*). L’intellect est en quelque sorte partout, parce que l’âme est en quelque sorte tout à travers la cognition intellectuelle (*anima est quodammodo omnia*, *De anima* 431b21). L’âme fonctionne comme *locus universalium* et devient plus tard un *locus specierum* dans l’école du deuxième averroïsme (OBJ III, ch. 4.3.1). En ce qui concerne l’âme comme une *anima* *mundi*, la modernité peut exposer les universaux à partir de cette place archétypale, qui prit la place de la première substance qui était gardée dans *Catégories*. En conséquence, l’âme est devenue une substance du troisième type, ce que les disciples de l’école de Grosseteste ont accompli de manière parfaite. Ils sont arrivés à Paris d’Oxford vers l’année 1235. Si l’on ajoute à cette omniprésence de l’intellect comme hypostase porrétane le fait que Grosseteste et Rufus défendaient le concept d’*anima mundi*, alors on a un scénario presque complet d’intellect divin panthéiste selon David de Dinant (ch. 2.1.3). L’évolution moderniste de Grosseteste à Oxford a été réalisée dans une forme radicale par ses étudiants Rufus et Kilwardby, qui ont commencé leurs études de maîtrise à Paris après l’année 1235. Selon la déclaration d’Alvernus, l’enseignement sur *intellectus agens* séparé en tant que composante externe de l’âme humaine n’a pas été autorisé à être promulgué à l’Université de Paris. L’intellect ne peut pas être une substance dans le premier averroïsme, puisqu’il n’est qu’une faculté de l’âme ; elle, en plus, n’est pas une substance première, mais la forme unique du corps. Grosseteste a déplacé l’interprétation des *Seconds Analytiques* des effets de substances réelles vers l’empire des universaux hypostasiés univoques, ce qui correspond au paradigme de l’école de Tolède. L’essence hypostatique et éternelle a pris la première place dans la hiérarchie des catégories, qui était auparavant détenue par la deuxième substance. Grosseteste connaissait l’enseignement de l’école sicilienne après l’année 1230 et reconnaissait que la « méta-physique » et la cosmologie d’Averroès étaient basées sur la primauté de la première substance. Par conséquent, en tant que jeune diplômé de l’école de Blund, il a rejeté la définition porrétane de l’homme comme cadavre. Elle s’appuyait sur la définition de Gundissalinus tirée de la métaphysique d’Avicenne (ch. 2.2.1). Cependant, la position des universaux a fondamentalement changé en raison de l’introduction de l’ontothéologie dans le discours catégoriel. À la suite de la nouvelle interprétation des *Catégories*, elles sont directement dans les choses et, selon Aristote moderne, elles sont devenues un objet de prédication catégorique (*universalia in re*). Grosseteste est le premier moderniste, car il fut le dernier penseur du groupe victorieux des sophistes Latins qui respectait les problèmes fondamentaux de la nouvelle prédication catégorique faite par des grammairiens. Il l’a personnellement introduit dans l’interprétation des *Seconds Analytiques*. La dispute d’Alvernus avec ce groupe a montré que *Grammatici* combinaient la signification de la première substance déterminée nominalement (*unitas nominis*) et la signification catégorielle au niveau de la deuxième substance donnée dans le syllogisme (*unitas enuntiabilis*) en une seule unité. Cette métaphorisation sophistique du monde mélangeait les deux formes de prédication. Aristotélicien Abélard l’a également rejeté quand il se battait contre les partisans avicennistes d’Anselme. L’interprétation des *Catégories* faite par Kilwardby est directement liée à *épochê* catégorielle de Grosseteste qui s’éloignait de la première substance et soutenait le nouveau statut des universaux (Hansen 2012, 86\*). Kilwardby a été directement critiqué par Albert le Grand pour l’ambiguïté métaphysique concernant le statut de la première substance dans la preuve scientifique (ch. 3.4.1). L’herméneutique résume les nouvelles caractéristiques du raisonnement catégoriel et de la preuve scientifique dans le cadre du Sophisme oxfordien. Les protagonistes de ce changement ont donné des conférences à Oxford pendant les années 1230–40. Le nouveau statut de substance et d’universalité a fondamentalement changé la nature de la cognition et de la preuve scientifique telle qu’ils ont été interprétés dans *Seconds Analytiques*.

L’échange de l’essence avec l’existence dans le cadre du Sophisme oxfordien a nécessairement changé la théorie de la vérité. La correspondance aristotélicienne de l’intellect avec des choses réelles recevait une position secondaire dans la métaphysique des illuminés modernes. Les sophistes Latins ont changé le schéma des *Catégories* en genres les plus élevés. L’esprit illustré de *Modernorum* explore des formes éternelles, au lieu des substances hylémorphiques. Pour la philosophie analytique à Oxford, ce n’était pas un problème de trouver un modèle alternatif pour remplacer la vérité en tant que correspondance aristotélicienne. Les penseurs connaissaient très bien le concept augustinien de la vérité comme *rectitudo* et *certitudo* selon Anselme de Canterbury (ch. 1.2). La nouvelle pensée est inspirée par la vérité des porrétans (*semel est verum, semper est verum*), qui est justifiée par l’appel au néoplatonisme théologique d’Anselme. Le traité *De veritate* de Grosseteste définit le concept analytique de vérité comme *rectitudo* conformément à la position déontologique d’Anselme. Le traité *De veritate* montre la nouvelle architecture de *rectitudo*, dans laquelle la cognition selon *De anima* est incorporée à l’étage inférieur de la vérité.

« La vérité des choses est leur être tel qu’il devrait être (*veritas rerum est earum esse prout debent esse*), et leur justesse et leur conformité à la Parole par laquelle elles sont éternellement manifestées. Puisque cette rectitude (*rectitudo*) ne peut être observée que dans la pensée, elle diffère sous cette forme de rectitude donnée dans les entités visibles. Alors la définition d’Anselme de la vérité s’applique quand il dit que c’est la rectitude donnée uniquement dans la pensée. Cette définition doit être complétée par la vérité la plus élevée, qui est la rectitude rectificative (*est rectitudo rectificans*) à l’égard de la vérité des choses. Celles-ci sont vraies en tant que rectitude rectifiée (*sunt rectitudines rectificatae*). » [[310]](#footnote-310)

La citation définit la conception d’Anselme de la vérité, qui n’a pas le caractère de conformité à la réalité, mais à la nature ontothéologique de Dieu (*rectitudo et conformitas Verbo*). La vérité est donnée normativement en dehors de la matière, en ce que les choses sont en Dieu comme la Parole éternelle (*veritas rerum est earum esse*). L’intellect humain regarde cette vérité en partant de Dieu pour arriver aux choses. La rectitude ontothéologique constitue la mesure ultime de ce que sont les choses et de ce qu’elles sont censées être (*debet esse*). En ce qui concerne les choses réelles, la vérité constitue une mesure déontologique suprême fondée sur la justesse éternelle de l′être. Les choses créées possèdent toujours cette certitude grâce à leur existence donnée par Dieu. Ils en parlent dans le cadre de l’ordre et de l’harmonie de la création (*quo aeternaliter dicuntur*). Ce niveau de vérité concerne la correspondance ontothéologique augustinienne. Il n’a pas de source dans l’intellect humain, comme ce fut le cas du premier averroïsme. Les choses parlent d’elles-mêmes de la vérité divine et de la gloire divine, dont la mesure éternelle constitue la base de leur signification dans le mode « *quo* ». Ce mode établit leur acte d’existence. La vérité n’est pas principalement dans l’intellect, mais directement dans les choses, car celles-ci parlent mystiquement de la gloire de Dieu. L’analogie de Dieu, de l’intellect et de la chose est établie dans le mode *per prius*; elle n’a plus besoin d’être déterminée à partir des choses réellement existantes. La réalité est exposée par-derrière, et la vérité moderne correspond à cela comme l’assimilation. La pensée des illuminés va du pair avec le monde doué du sens idéal. La détermination de la rectitude se déroule comme une activité démiurgique créatrice (*rectitudo rectificans*) par rapport à la passivité déontologique des choses. Elles sont vraies dans le cadre de la rectitude rectifiée par l’ontothéologie (*rectitudines rectificatae*). L’homme est devenu un démiurge secondaire. Il participe à la détermination déontologique des choses au moyen de la rectification analogique de l’être sur le mode de la vérité comme *rectitudo*.

Dans le berceau des franciscains d’Oxford, une forme de *Lichtung* de vérité et de non-vérité du démiurge capitaliste est entrée dans la modernité. Bonaventura et Olivi ont développé la version complète de cette mythologie moderne globalement efficace. Par l’introduction de l’analogie donnée à l’origine en mathématiques, un nouveau type de vérité déontologique a émergé. Elle montre comment les choses devraient être dans le cadre de la rectitude divine (*debet esse*). La vérité de la modernité n’est possible que dans le scénario ontothéologique, qui assure la forme fondamentale de *rectitudo* à travers le lien tripartite universel entre Dieu, l’homme et les choses. La pensée, éclairée par une vérité supérieure, est séparée des sens par son essence immatérielle. Au lieu de se référer à la première substance réelle, il se réfère principalement à la vérité de la Parole éternelle de Dieu (*conformitas Verbo*). Le niveau inférieur de vérité inclut la vérité d’Aristote comme une *veritas*, qui se rapporte à la correspondance de la cognition avec des substances matériellement données (*rectitudine corporali visibili*). La correspondance ne va pas d’abord à la première substance hylémorphique, mais à Dieu. L’exactitude du sujet créateur divin est donnée comme la norme et la forme d’exactitude la plus élevée. La citation témoigne de la première forme de l’*analogia entis*, qui créera la base de la métaphysique ultérieure. Le bâtiment de deux étages établit l’analogie de la totalité de l’être dans le mode « la parole créatrice — les choses créées », ce qui correspond de manière analogue à la dichotomie « l’esprit connaissant — les choses connues ». Dieu est devenu un élément unique pour construire l’architecture moderne de l’être, car il est un élément fondateur de la triade ontothéologique. En transformant Dieu en premier mathématicien, la modernité à Oxford a inauguré la mort de Dieu anthropomorphe dans la pensée occidentale, ce que Leibniz et Nietzsche accomplirent jusqu’au bout. La place principale de la vérité est en Dieu moderne. Les illuminés peuvent voir ses vérités éternelles directement, par l’acte de pensée éclairée de la même manière. La place secondaire de la vérité est donnée à l’esprit (*rectitudo sit sola mente*). C’est le seul moyen qui peut reconnaître la conformité originelle de la chose réelle avec la Parole de Dieu. La pensée d’*Oxfordian* *Fallacy* détermine la vérité dans l’ipséité pure (*ipsa veritas*), qui est placée en dehors des substances premières hylémorphiques. La théorie moderne de la vérité n’est possible que sur la base de la prédication analogue et univoque donnée par le statut modifié des catégories. Grosseteste comprend la vérité à la manière de la correspondance de la parole intérieure et extérieure d’Augustin. La définition suivante de la vérité mélange la prédication du sens au niveau de la simple dénomination (*oratio* d’Abélard) avec le raisonnement catégoriel (*enuntiatio*).

« Définissons la vérité au sens habituel comme une parole vraie. La vérité, comme le dit le philosophe, n’est donnée nulle part ailleurs que par le sens donné par la parole dans la chose réelle (*in re signata*). C’est la vérité, que certains appellent la “correspondance entre le mot et la chose” et la “correspondance de la chose par rapport à l’intellect”. Mais la parole est plus vraie quand il sonne dans notre esprit que quand il sonne à l’extérieur. L’intellect forme un concept à travers le mot externe. Mais cela devient d’autant plus vrai dans le cas de la correspondance entre le mot intérieur et la chose qu’entre le mot extérieur et la chose. Si le mot intérieur était une pure correspondance entre lui-même et la chose (*si ipse sermo interior esset adaequatio sui ad rem*), alors ce ne serait plus seulement un vrai mot, mais une vérité dans sa plénitude (*ipsa veritas*). » [[311]](#footnote-311)

Grosseteste combine les deux conceptions traditionnelles de la vérité d’Abélard et d’Anselme. Il les réunit en une seule définition (*dicere veritatem orations enuntiativae*). La définition de la vérité se réfère à la perception de la chose dans la réalité (*in re signata*). Le texte suit la définition de vérité dans *Métaphysique*, qui est liée à la prédication univoque de ce qui est, qu’il est, et de ce qui n’est pas, qu’il n’est pas (*Met*. 1011b26–29). Tout comme dans le cas de la cognition scientifique, l’énonciation catégorielle d’Aristote est omise. La relation univoque entre la première et la deuxième substance dans le modèle du deuxième averroïsme a lieu par une nouvelle position des énoncés catégoriels en tant que déterminations amphiboliques de l’être selon Alfarabi. La nouvelle certitude vient du sujet éclairé et non de la relation causale entre les choses et l’intellect, qui fait les fondements de la vraie prédication dans l’aristotélisme. La vérité en soi (*ipsa veritas*) est donnée en considérant les premiers principes de la cognition à l’aide de l’intuition à l’intérieur de l’âme et de l’intellect (*veritas adaequatio sermonis interioris et rei*). Plus l’intuition des illuminés modernes et postmodernes devient intérieure et spirituelle, plus elle est vraie, car elle se rapproche ainsi du raisonnement de la parole divine dans l’âme (*sermo, qui intus silet*). Cette partie de la citation prend le logos intérieur stoïcien (λόγος ἐνδιάθετος) sous la forme de *verbum mentis* d’Augustin comme base de la vérité et de communication du sens.[[312]](#footnote-312) La dernière phrase montre clairement que la vérité en tant que *rectitudo* est finalement basée directement dans la parole, car la parole intérieure fait une vérité en dehors de la réalité transitoire (*ipse sermo interior esset adaequatio sui ad rem*). L’intuition de la rectitude et de la certitude en tant que déclaration d’Augustin sur la véracité intérieure (*verior sit sermo, qui intus silet*) contient à la fois le logos des stoïciens et d’Augustin. Plus tard, cela se transforme en *épochê* de Descartes pour être la preuve basée sur l’acte intérieur du *cogito*. Tout cela s’est terminé par l’intuition eidétique de Husserl. Il faut suivre le dialogue *Sophiste* quand la parole absolutisée produit un simulacre qui détermine la nature de la vérité. Le scénario ontothéologique des modernistes latins est implicitement sophistique. Alvernus comme un personnage principal du premier averroïsme l’a condamné explicitement. La notion aristotélicienne de double connaissance et de double méthode selon *Seconds Analytiques* suivait la correspondance de la raison à la chose réelle. Les illuminés analytiques d’Oxford ont placé la vérité de la parole absolutisée en premier lieu. De plus, ils ont proclamé que leur propre production verbale sophistique (appelée plus tard « *speech acts* ») faisait partie de la révélation divine. Une telle abomination philosophique ne pouvait rester impunie. C’est la raison pour laquelle les Furies éduquées en temps modernes considèrent Oxford et ses succursales anglo-saxonnes comme leur quartier général du Chaos et de la Vengeance. Les Muses vraies et justes ont respecté la lutte pour la cause perdue à l’Université de Paris et l’ont laissée mourir en paix, tout comme Dieu moderne mourut. L’intuition intellectuelle dans les principes de la cognition constitue la base d’*enuntiatio* citée, dans laquelle la vérité intérieure de la conscience est révélée comme *rectitudo* du sujet moderne. Les affirmations catégoriques par rapport à la réalité sont superflues. Elles sont remplacées par *illuminatio*n de l’intellect qui établit une relation tripartite entre lui-même, le Créateur et la création. La vérité en tant que certitude et exactitude a reçu un caractère tout à fait moderne et indique le chemin vers l’avicennisme postmoderne de Descartes et Husserl. Les modernistes portent la source de la vérité en eux-mêmes et non dans la réalité contingente (*magis erit veritas adaequatio sermonis interioris et rei, quam exterioris*). Pour déterminer la vérité du monde, il suffit de demeurer tranquillement à l’intérieur de l’âme ou de la conscience moderne à la manière d’Avicenne, de Descartes et de Husserl. La vérité de ces porrétans modernes est sur le mode évident « *semel—semper* » comme horizon final de la correspondance et c’est la vérité unique et unique commune à tous (*illa est summa veritas*). De plus, il n’est pas soumis à des changements contingents (*sunt simul in uno tempore*).[[313]](#footnote-313) L’herméneutique rappelle que cette conception de la vérité n’est possible que dans la construction ontothéologique de la métaphysique, où l’unité de l’être est établie par l’abstraction logique. La vérité moderne ne confirme pas dans l’énoncé démonstratif que les choses sont ou qu’elles ne sont pas (*Met*. 1011b26–29). La notion de vérité séparait l’acte de correspondance des substances premières réelles. Une fois de plus, le mode de vérité néoplatonicienne s’applique. Selon *Métaphysique*, la vérité est donnée au niveau des premières déterminations de l’être, voir la double détermination susmentionnée de l’être comme une entité actualisée en réalité et vraie (*Met*. 1026a33–b2 ; OBJ I, Kap. 2.1.1). Selon les *Nominales* modernes, chaque chose à sa véracité inhérente, qui est donnée par la relation à la vérité divine, qui se tient en dehors de l’espace et du temps (*non fuit verum, nisi veritate sua*). Un nouvel exemple de validité est apparu, qui est donné séparément (*per se*) grâce à la véracité immanente, éternelle et nécessaire. De plus, cette véracité est donnée dans le cadre de l’horizon ontothéologique (*veritas aeterna est et summa*). Le terme nominal « *summa veritas* » remplaçait la réalité aristotélicienne de la première substance. Le terme contient la réduction de vérité comme correspondance aristotélicienne qui concerne la réalité et intellect, à la vérité comme *rectitudo* et *certitudo* qui concerne l′essence produite par le sujet moderne. L’interprétation des *Seconds Analytiques* démontrait une réduction similaire, dans le cas du transfert du concept univoque de causalité de *causa prima* à l’acte d′« *exsister* » qui concerne la « substance—essence » hypostatique. Ce genre de *tertium ens* est séparé de la réalité de la première substance. Le concept théologique du sens qu’Augustin avait attaché à la Parole éternelle (*rectitudo*) a progressivement fusionné avec le concept d’Avicenne de métaphysique en tant que *certitudo*. Une nouvelle théorie de la vérité a permis d’établir une nouvelle logique et fournit le fondement nécessaire à la métaphysique de *Modernorum*. Le *rectitudo* moderne n’a pas à se soucier de l’état réel des choses. Afin de déterminer ce qu’est l’homme dans le mode nihiliste du Sophisme oxfordien, il suffit aux premiers humanistes modernes de définir le cadavre et le reste de la triade ontothéologique comme sujet moderne, Dieu moderne et vérité moderne. La détermination de la vérité de Grosseteste a rendu possible l’expansion du sujet occidental. Le sujet moderne reconnaît le monde sur le plan de *Seinsvergessenheit* complète. La modernité ne peut plus voir la vérité aristotélicienne comme la correspondance entre la pensée et l’être réel de la substance première. Dieu, garant de la vérité moderne, a été remplacé dans le postmodernisme par les sciences mathématiques de Leibniz. Après la mort de Dieu moderne au XIXe siècle, cette fonction honorifique de garant de la vérité pour l’ensemble de l’être (*rectitudo rectificans*) a conduit le sujet occidental à travers le nihilisme de la vérité donné par la différenciation structurelle, la métaphore et les jeux de langage. Selon l’*Essai hérétique sur la philosophie de l’histoire* écrit par Jan Patočka (1975) et publié dans le samizdat, le XXe siècle a mis en évidence des possibilités totalitaires auparavant cachées. Ils ont été déchaînés par le tournant vers le sujet mortel qui se proclame le seul gardian eschatologique de l’être.

La définition de la vérité analogique comme *rectitudo* a permis un autre changement important. Le changement du concept de vérité comme correspondance à l’assimilation des simulacres a établi la forme moderne de la logique. Elle procède d’une nouvelle interprétation des *Catégories* et des *Seconds Analytiques*. Le Sophisme oxfordien établi par la nouvelle interprétation des *Seconds Analytiques* donna naissance à un nouveau type de logique construite en dehors de la vérité en tant que correspondance aristotélicienne. Le début de la logique moderne se trouve dans l’œuvre d’Augustin *De libero arbitrio*.[[314]](#footnote-314) La vérité éternelle des procédures mathématiques et logiques (*regulae numerorum*) correspond à la sagesse éternelle qui vient de Dieu (*regulae sapientiae*). L’union de la nécessité logique et métaphysique dans le système du Sophisme oxfordien a rejoint la réinterprétation de l’aristotélisme. La sagesse divine mathématique de l’augustinisme moderne est venue compléter la métaphysique erronée fondée sur le Sophisme oxfordienne. Cette conjonction de deux mythologies modernes a créé une nouvelle forme d’ontothéologie. Grosseteste traduisit la conclusion d’Augustin sur la vérité mathématique immuable (*incommutabiles sunt regulae*) en ontothéologie moderne. En tant que philosophe, il cite une autre phrase de l’ouvrage mentionné (*incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem*, *De libero arbitrio voluntatis* 8.21). L’énoncé relie les vérités immuables des mathématiques à l’être universel (*esse commune*). Les analystes chrétiens d’Oxford n’ont aucun doute sur la vérité suprême donnée dans l’enseignement d’Augustin et d’Anselme. Il établit une nouvelle définition de la « vérité suprême » (*summa veritas*) que la correspondance des deux matières est basée uniquement sur une nécessité logique (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Le garant suprême de cette correspondance est logiquement et nécessairement Dieu moderne et le métaphysicien moderne (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς). Après la mort du premier Garant, un nihiliste philosophique postmoderne et un mathématicien professionnel qui gère des systèmes d’intelligence artificielle appartenant aux multinationales, ils font ce travail absolument important. La correspondance citée entre la logique métaphysique et les mathématiques, toute la personne raisonnable peut la comprendre, selon le néoplatonicien Augustin et le moderniste Grossesteste. Cet être universellement conçu est déterminé selon le concept d’Avicenne d’*ens inquantum ens* et sur le mode d’*Oxfordian Fallacy*. Dieu moderne installé à Oxford est devenu un mathématicien patent sous la direction de l’enseignement analytique d’Aristote, Augustin et Grosseteste.

« “*Au moyen de cette vérité inviolable, donnée par addition numérique, j’établis pour moi-même et pour toute personne raisonnable un être commun de cette raison*.” [*De libero arbitrio voluntatis* 8.21] Par conséquent et en vertu de cette raison, cette vérité est éternelle et devient la vérité la plus élevée (*per hoc summa veritas*). De la même manière prit un tel commencement, il a été vrai que “quelque chose sera vrai” ; il ne serait pas vrai s’il n’avait pas cette vérité. Cette vérité, elle est de la nature éternelle et la plus élevée. De la même manière, les vérités dérivées du type “si c’est un être humain, alors c’est un animal” s’appliquent également. De ce fait, il est vrai que chaque vérité prédite de cette manière détient le caractère de la vérité la plus élevée. » [[315]](#footnote-315)

La citation a transféré les relations mathématiques dans la structure ontothéologique de la métaphysique déterminée par la notion d’Anselme de la vérité comme « *summa veritas* ». Ce diacosmos moderne fonctionne selon la logique « *semel—semper* ». Tout ce qui est logiquement et correctement dérivé de cette vérité suprême est garanti par Dieu moderne et est donc considérée la vérité suprême. Pour l’école du premier averroïsme, qui n’est pas guidée par les Furies modernes, cette conception de la déduction scientifique est une pure paranoïa lorsqu’elle est appliquée à la réalité. En examinant la prédication, le livre *De interpretatione* d’Aristote avertit les logiciens que le concept d’être dans la métaphysique ne suit pas la nécessité logique. Ce type de nécessité est donné dans les énoncés syllogistiques basés sur la nature hyparchique qui fonde le processus d’inférence interne. Par conséquent, nous devons soigneusement distinguer, dans quel sens (logique ou métaphysique) l’existence et la non-existence des choses sont nécessairement données. Cela signifie que nous devons faire la distinction exacte de la nature générique de la nécessité en question (τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, *De Int*. 19a25–26). L’interprétation des *Seconds Analytiques* a montré la même chose en distinguant deux formes d’universalité et de nécessité hyparchiques dues à l’abstraction dans la pensée et dues à l’abstraction des choses dans la réalité (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Les analyses précédentes ont confirmé que la combinaison de la logique moderne des porrétans avec l’interprétation néoplatonicienne des *Catégories* vers l’an 1230 donna naissance à un concept univoque de nécessité. Grosseteste a confirmé ce fait dans son interprétation analytique de la deuxième analyse. L’interprétation moderne des tolétans a changé la prédication hyparchique et la nature de l’imposition. Le texte original des *Seconds Analytiques* insiste sur la primauté du principe « *ex inmediatis* » et sur une double distinction de sens comme « *inesse* » (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). L’abolition de ces principes entraîna de graves conséquences dans la logique moderne. Il est définitivement passé à l’école du deuxième averroïsme, et il est devenu une nouvelle forme de métaphysique.

Dans l’aristotélisme originel, la primauté de l’existence réelle passe avant l’essence reconnue et détermine ainsi la forme hyparchique de nécessité énoncée dans le cadre du datif métaphysique. L’existence de la substance réelle détermine le lien médiateur de la preuve déductive par le principe de causalité. Si la logique énonce des événements dans le monde, et non des entités mathématiques dans la pensée, elle doit suivre l’abstraction métaphysique, qui est hyparchique en raison de l’existence de substances premières. Nous reconnaissons le monde à travers l’exposition du sens provenant des premières substances. Ils représentent l’événement fondamental du don métaphysique qui constitue le sens de l’être. Si la nécessité métaphysique donnée par la première substance réelle fait défaut, alors la forme de nécessité logique donnée dans l’énoncé sur les premières substances et leur causalité ne peut pas être déterminée non plus. Par conséquent, le traité *De interpretatione* affirme que la bataille navale de demain est métaphysiquement indéterminable. Puisque rien n’est donné dans la réalité, les événements contingents futurs ne peuvent pas être logiquement déterminables comme vrais ou faux. Il n’y a aucune valeur de vérité provenant de la nécessité métaphysique pour faire l’attribution. *Ex nihilo nihil fit.* Que la future bataille navale ait lieu ou non, il n’y a pas de fondement réel pour établir ce genre de nécessité. Pour l’événement non existant dans le monde (et en aucun cas pour l’entité mathématique donnée dans la pensée), il n’y a pas d’existence hyparchique, selon laquelle on pourrait énoncer la nécessité métaphysique universelle, et par la suite aussi logique. Puisque la forme subsistante n’est pas en réalité, l’énoncé ne peut pas être déterminé en pensée. Il n’y a pas d’imposition du sens de la réalité, donc pas de nécessité métaphysique qui peut passer de la réalité à la pensée. Cette attitude respecte la différence aristotélicienne mentionnée ci-dessus entre l’*ens* réelle et l’*esse* formalisée dans le cadre de la primauté axiomatique des *Seconds Analytiques*. L’existence des choses réelles détermine nécessairement la signification universelle de la deuxième substance en tant que première espèce universelle faite par l’imposition dans la première triade de principes cognitifs. Étant donné que la nécessité métaphysique basée sur la réalité, la nécessité logique de l’essence universelle de la deuxième triade de principes dans le syllogisme démonstratif peut être déduite comme une véritable correspondance universelle. Par conséquent, un aristotélicien comme Alfarabi refusait de déterminer le statut logique des événements contingents futurs. Selon lui, les logiciens de l’école néoplatonicienne des asharites se trompent lorsqu’ils énoncent des significations logiques déterminées à des événements contingents futurs, car ils mélangent métaphysique et logique (Wisnovsky 2003, 220). Selon Alfarabi, il existe une différence fondamentale entre l’être, qui est nécessairement conçu dans un sens logique, et l’être, qui est nécessaire grâce à sa propre existence. Alfarabi fit un commentaire sur *Seconds Analytiques* et il savait bien que l’existence des premières substances détermine la valeur de vérité selon le principe « *ex inmediatis* ». Les asharites ont fait la première invasion de la logique moderne dans la métaphysique grâce à la validité néoplatonicienne des événements contingents futurs. Ils ont évalué des événements contingents futurs dans la modalité ontothéologigue « *semel—semper* » qui était établie à partir du sens éternel provenant du Bien et du Mal fait de manière principale. Suivant leur raisonnement, Avicenne définit la nécessité comme un concept purement formel, séparé seulement de la pure impossibilité.[[316]](#footnote-316) Avicenne créa pour la première fois un système de prédication formelle pure, qui est séparé de la première substance réelle (OBJ I, ch. 2.3.2). L’analyse de la métaphysique d’Avicenne a montré la manière, comment le nouveau système d’essentialité a été créé à l’aide d’une négation formelle. Une telle théorie de la vérité est séparée de toutes les réalités établies par les substances premières. La prochaine étape importante d’Avicenne sur le chemin de la nouvelle logique était le statut ontothéologique de la matière en tant que possibilité pure et archétypale donnée dans *intellectus agens* cosmique. L’intellect néoplatonicien utilise la matière du troisième type dans le diacosmos pour former l’être objectif (OBJ I, ch. 1.3.2). La matière est devenue le destinataire potentiel de formes nécessairement données. Il en résultait une équivalence logique entre la nécessité, la potentialité et la contingence (OBJ I, ch. 2.3.3). Pour Avicenne, les espèces objectives reçoivent leur détermination nécessaire dans le flux divin de formes qui émane de l’intellect actif, étant un donneur de ces formes (*Dator formarum*). Cette position mythologique de *tertium ens* en dehors de la réalité hylémorphique sécurise en permanence la valeur ontothéologique de logique nouvelle. *Ex nihilo esse logicum fit*. La ligne de connexion entre le diacosmos des formes et le monde des choses a été tracée par la nature commune du troisième type d’Avicenne. La détermination de l’individu par *quidditas* est établie par une « substance—forme » générique supérieure (OBJ I, ch. 2.3.3). Les porrétans ont adopté le néoplatonisme de falsafa et l’ont transformé en Sophisme oxfordien. Ils ont pris de manière univoque deux types de nécessité en échangeant la première triade de principes de cognition avec la seconde. La logique moderne est née en changeant l’interprétation classique *De interpretatione* dans l′esprit de l’avicennisme. Sous l’influence d’Avicenne, la nécessité métaphysique donnée par l’acte d’être la première substance (ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης, *De Int*. 19a26) rejoins la nouvelle métaphysique en forme de nécessité logique. La prochaine source de logique déterministe des événements futurs contingents est venue des théologiens comme Algazel. Ils ont déterminé l’avenir contingent sur la base de providence divine considérée de façon binaire.[[317]](#footnote-317) La modernité a repris ce scénario ontothéologique en introduisant l’augustinisme au lieu de l’enseignement de l’Islam lié à l’*Iqtisād*. Voyons la citation susmentionnée *De veritate* écrite par Grossseteste. Il fait le mélange final du Sophisme oxfordien et de la mythologie chrétienne basée sur Dieu moderne d’Avicenne pour élaborer la logique moderne de l’Occident latin. La *causa prima* d’Aristote et *veritas aeterna* d’Augustin se rapportent à l’horizon des déterminations ontothéologiques d’Avicenne, qui sont données dans le cadre de la validité archétypale assurée par l’intellect cosmique actif.

De toute évidence, l’aristotélisme classique ne pouvait accepter de telles absurdités. Les écoles de *Logica Vetus* comprenaient la nécessité de deux manières, car elles connaissaient depuis Boèce la différence entre les énoncés logiques et existentielles. Un exemple de cette distinction claire entre les deux types de nécessité est fourni par écrit *Logica « Cum sit nostra »*.[[318]](#footnote-318) La personne qui est assise maintenant fait un exemple typique de la nécessité contingente donnée comme accident. La nécessité de l’état passé, même Dieu ne peut pas la changer, car il nierait la proposition sur l’identité et transformerait le passé à la manière de la science-fiction d’aujourd’hui. Cette nécessité peut être liée à Socrate assis réel, puis elle s’applique de manière « *relative* », ou nous la prenons sur le mode de l’abstraction logique, puis elle s’applique de manière « *absolute* ». Le mode métaphysique de nécessité lié à la chose existante était appelé relatif et donc lié à la chose réelle en dehors de nous-mêmes (*respective*). Cela a confirmé la primauté d’Abélard de la prédication catégorique hyparchique (*enuntiatio*), qui est nécessaire pour assurer la vérité dans la preuve scientifique (*demonstratio*). Puisque Socrate existe comme une substance, il est accidentellement assis et nous pouvons faire des déclarations univoques métaphysiques sur cet état réel des choses. Elles sont énoncées selon la nécessité donnée « *relative* ». Le mode de nécessité dans le cadre de l’abstraction logique était considéré comme donné séparément (*absolute*). Cette abstraction purement logique considère le sens séparé de l’être existant. La forme absolue de la nécessité se situe en elle-même dans le cadre d’une abstraction logique séparée, tandis que la forme relative se rapporte aux états existants des choses dans le monde. La logique n’a pas à suivre ce chemin, car elle fonctionne dans un mode d’abstraction différent ; les logiciens classiques doivent être conscients de ce fait. La logique sans métaphysique est aveugle, mais elle est logiquement vraie. Cette phrase résume la tragédie de la modernité paranoïaque. Encore une fois, la double nature de la prédication hyparchique est respectée, ce qui est donné par la double modalité de « *simpliciter* » qui conférait une nécessité basée sur la substance réelle et sur l’essence abstraite. Dans les écoles logiques de l’aristotélisme classique, il n’y avait aucun problème avec la formalisation. Les logiciens ont compris la différence entre deux modes de nécessité métaphysique et logique (*relative—absolute*) et leur modalité. Cela a été donné en raison de la forme accidentelle ou substantielle de cette nécessité (*per accidens—per se*). Le dernier niveau doit distinguer le type de substance (matérielle et changeable, immatérielle et permanente). Dans le cas des accidents, la logique pourrait ajouter des déterminations temporelles données comme présentes ou passées (Socrate est assis maintenant, ou dans le passé). Dans le cadre de l’abstraction logique absolue de l’être, la nécessité métaphysique de l’existence de la chose a été transférée à son équivalent formel. Dans ce cas, déclaration abstraite de l’imposition métaphysique du sens provenant de la chose existante. Alors le cadavre est un être humain, ce qui, cependant, ne s’applique que dans le cadre de l’abstraction logique et non du raisonnement métaphysique. Le deuxième averroïsme de l’école de Grosseteste a transformé la logique des porrétans en une sorte de nouvelle métaphysique. Les modernistes ont apporté une version logique du Sophisme oxfordien, échangeant la troisième étape de la reconnaissance de l’existence avec le postulat d’une essence permanente. Ce n’était qu’une étape secondaire de la connaissance selon *Seconds Analytiques*. Voyons le chapitre précédent et la querelle concernant le principe « *ex inmediatis* » fait par Albert (ch. 2.4.1) et ensuite par Kilwardby (ch. 3.4.1). Les écoles de *Logica Modernorum* ont subi une profonde transformation dans les années 1230–50. Les avicennistes de l’école de Tolède ont transféré l’enseignement des *Nominales* à la nouvelle théorie de vérité, de cognition scientifique et de prédication catégorique. Les chapitres précédents analysèrent l’exemple de vérité fréquemment débattue dans le mode porrétane « *semel—semper* », qui vient de Dieu comme *summa veritas*. La logique moderne ne distinguait plus entre la fiction logique donnée essentiellement qui reste séparée de la réalité hyparchique et du discours métaphysique. Pour paraphraser l’expression classique de Goethe « poésie et vérité » (« Dichtung *und* Wahrheit »), la métaphysique mise en forme de mythologie moderne est fondée sur une troisième façon d’être appelée « poésie—vérité » (« *Dichtung—Wahrheit* »).

Grosseteste est le premier auteur connu de la scolastique, qui a transformé le statut indéfini des contingents futurs d’Aristote en un statut logiquement déterminé (Noone 1997, 263). Le premier philosophe analytique d’Oxford a traduit les futurs contingents dans l’horizon de l’eschatologie et de la métaphysique. Cet horizon a été donné par des spéculations théologiques sur l’avènement nécessaire de l’Antéchrist. L’eschatologie a offert aux logiciens analytiques d’Oxford la possibilité de fixer définitivement le sens logique dû au mode « *de fine* » eschatologique afin d’assurer la prédiction des événements contingents futurs. La primauté de l’essence divine et de vérité divine sur l’existence contingente génère une distinction entre nécessité et possibilité que la logique classique considère sur le mode « *absolute* ». Le mode « *relative* » ne s’applique pas à la première substance, mais à l’essence éternelle prise comme vérité éternelle sous la forme « *semel—semper* ». L’essence faite de nécessité logique s’applique désormais *univoce* à la nécessité métaphysique. Une telle logique tout à fait mythologique peut évaluer même des événements contingents futurs. Les illuminés modernes considèrent toute contingence dans le passé et dans le futur comme des aspects de vérité et de non-vérité formellement prédestinée, ce qui est accompli dans la logique postmoderne de Leibniz. La dévalorisation du principe *« ex inmediatis* » au principe formel de la logique est évidente. La nécessité métaphysique est réalisée à partir de l’existence hyparchique de la première substance (*deducere*), puisque ce qui est donné dans la réalité est reconnu dans la pensée. La version analytique de logique utilise *Oxfordian Fallacy* qui place la priorité des principes logiques universels de connaissance sur la nécessité provenant de la réalité, ce qui est garanti par la première triade de principes cognitifs. L’interprétation moderne énonce l’existence contingente dans le mode *per posterius* et l’oppose à l’éternelle « forme—essence » donnée *per prius*. En conséquence, une nouvelle forme de *tertium ens* a été créée en logique, qui est liée au concept porrétane de « substance—espèce » atomique. L’introduction de valeur logique dans les hypostases des porrétans produisit une logique déterminée par la nécessité du troisième type. La nouvelle logique a été placée en dehors de la métaphysique classique et en dehors de la logique liée à la réalité. Cette pensée radicalement séparée est donc nécessairement considérée sur le mode « *absolute* » dans le système logique classique. À cause du Sophisme oxfordien, la logique moderne prétend se faire sur le mode métaphysique de la nécessité faite par l’imposition du sens provenant de substances réelles (« *relative* »). Cette nécessité du troisième type fit la transformation de la logique aristotélicienne classique en la version moderne de Grosseteste et, plus tard, en la version postmoderne de Dieu calculateur fait par Leibniz (*cum Deus calculat ... fit mundus*). Une nouvelle forme de nécessité du troisième type est fondée dans la détermination d’Augustin et d’Anselme. Ils définissaient la vérité comme *rectitudo* divine et éternelle. La logique avicenniste ajoute à cela une *certitudo* faite par les illuminés modernes. La *veritas* logique provient de rectitude divine éternelle et de la vérité des jugements divins est donnée dans le fait que la nécessité divine établie absolument ; soit, elle arrive ou non dans des événements contingents.

La métaphysique moderne secondée par l’interprétation logique des *Catégories* suit le scénario déductif comme la descente des formes universelles éternelles vers des choses réelles contingentes. La réalisation du sens s’accomplit en descendant d’une nécessité déterminée dans l’ordre de la vérité éternelle (*summa veritas*) dans l’ordre contingent des événements futurs (*veritas enuntiationis*). La déduction ne vient pas de l’imposition, mais a sa propre supposition hypostasiée, ontothéologique. La vérité supérieure en tant que *rectitudo* en Dieu est réalisée dans la vérité inférieure de *veritas* donnée dans la création. Dans ce nouveau type de déduction, il est vrai que la nécessité du troisième type détermine des événements contingents au niveau inférieur grâce à l’existence éternelle de formes supérieures et plus permanentes. Le modèle des modernistes était la déduction faite selon l’écriture néoplatonicienne *Liber de causis*.[[319]](#footnote-319) Selon la citation susmentionnée de Grosseteste, la détermination de l’être sépare le mode d’activité créatrice (*rectitudo rectificans*) de la vérité secondaire des choses. Celles-ci sont vraies dans le cadre de l’exactitude rectifiée (*rectitudines rectificatae*). Cette déontologie ontothéologique constitue le fondement de la nouvelle logique du *Modernorum*, que Leibniz reprit au début du postmodernisme. Ce qui devrait être, cela est considéré comme logiquement vrai et ce vœu pieux des illuminés fait la nature de la nécessité moderne. Soit, la chose est conçue du point de vue de la forme archétypale nécessaire fixée dans l’esprit divin, soit du point de vue de sa transition contingente de la forme éternelle à la réalité. Les citations ci-dessus montrent la nature métalogique de la vérité contingente comme *veritas* dans la vérité supérieure comme *rectitudo*. Venant d’en haut, la forme supérieure détermine la forme inférieure et contingente, dans laquelle elle est sensuellement manifestée (*exsistit*). Voir la première conception moderne d’« *exsistere* » dans l’enseignement de Rufus (ch. 3.3.2). Ce progrès a été complété après la mort de Dieu moderne par la formalisation nihiliste de la logique dans les travaux de Gottlob Frege et Bertrand Russell. Ils absolutisaient la logique formelle des mathématiques (même Frege l’a fait) pour faire un enterrement logique et nécessaire de la métaphysique morte de *Modernorum*. Au XXe siècle, les logiciens modernes sont devenus des philosophes objectifs qui ont logiquement et nécessairement aboli la métaphysique. Cela a commencé dans le deuxième averroïsme en raison de l’introduction de la nécessité logique absolue donnée par Avicenne qui reste séparée de la première substance. Avicenne donna à l’Occident la première absolution métaphysique de la réalité. En conséquence, le statut de nécessité a fondamentalement changé et s’est déplacé vers l’interprétation analogique et univoque des *Catégories* discutée ci-dessus. Depuis lors, la nécessité moderne est donnée dans le cadre de l’eschatologie chrétienne et du mysticisme. L’essence divine définie par Grosseteste sur le mode de l’ipséité (*causa prima quia ipsa est*, ch. 3.1.1) représente un type de nécessité logique absolue et en soi, car elle est distincte de la création et n’a pas de changements accidentels. La logique moderne, influencée par les écoles de *Nominales*, a oublié l’avertissement d’Aristote dans *De interpretatione* sur la primauté de la première substance réelle qui détermine la pensée adéquate. Les modernistes plaçaient l’essence au-dessus de l’existence. Cette signification métalogique considérée de manière absolue, elle prit le caractère univoque de la première substance. Grosseteste a séparé la nécessité de la substance réelle et l’a placée dans le scénario ontothéologique, comme Avicenne l′avait fait. Grosseteste connaissait certainement l’écriture *De sacramentis* publiée par Hugo de Saint-Victor à Paris. Le traité a probablement défini pour la première fois dans la scolastique le déterminisme du libre arbitre (*liberum arbitrium*) en ce qui concerne les événements contingents futurs.[[320]](#footnote-320) Les événements contingents futurs étaient indéterminables dans la logique classique. Maintenant, ils sont déterminables parce que la modernité a créé un Dieu calculateur et lui a appris à penser de manière correcte. Dans un deuxième temps, la modernité a lié ces événements contingents au libre arbitre du sujet moderne. Cette imposition de la nécessité (*Ge-Stell*) est liée au pouvoir absolument donné du sujet ; elle fonda le monde complètement virtuel dans lequel nous vivons aujourd’hui.

La spéculation sur l’arrivée nécessaire d’Antéchrist montre, à la manière de *Lichtung* de Heidegger, l’origine qui forme la mythologie fondamentale de la logique formalisée dans l’école d’Oxford. La logique absolue des illuminés prit un caractère ontothéologique, ainsi que toute la métaphysique moderne qui en a émergé. La nécessité déterminée par la relation aux choses existantes (*relative*) a été utilisée afin d’évaluer l’arrivée d’Antéchrist comme un fait absolument donné (*necessarium per se*). La nature contingente de cet événement nous est donnée dans l’incertitude quant à savoir si l’Antéchrist viendra dans le futur ou non. Mais au moins nous savons qu’il doit venir parce que la Parole de Dieu est *summa veritas* qui établit l’horizon ultime de la vérité comme *rectitudo*. Grosseteste combinait l’arrivée future de l’Antéchrist de manière univoque avec les deux types de nécessité (*necessarium respective* et *absolute*). Cependant, ces deux types de nécessité sont explicitement distingués dans le traité cité *Logica « Cum sit nostra*». Les écoles classiques comprenaient la logique dans le sens aristotélicien originel des *Catégories* et *De interpretatione*. Du point de vue des aristotéliciens, l’arrivée de l’Antéchrist ne peut être décidée rationnellement. L’Antéchrist n’est pas une substance première et réelle ; son existence est postulée comme une question de foi. Il ne fait aucune question de cognition intellectuelle, qui est déterminée par l’existence de la première substance actualisée. En plus, l’avènement d’Antéchrist est indéterminé, car cette substance n’existe pas du tout en termes réels et est même censée venir dans le futur. Il est évident que l’essence logique d’Antéchrist dans le mode « *absolute* » (comme l’essence de chimère) est considérée comme une espèce métaphysique, c’est-à-dire en forme de la deuxième substance créée par l’imposition. Cette substance génère la nécessité métaphysique sur le mode relatif (comme l’existence passée de Socrate ou du Christ) en raison de l’imposition de sens à partir de la réalité. Pour le premier averroïsme, l’arrivée d’Antéchrist n’est pas une question de déclarations liées à la reconnaissance de la réalité, mais une question de foi chrétienne. Les puissances chtoniennes du Chaos qui régnerait à Oxford mystique ne toléraient pas que des vérités inférieures au niveau d’*intellectus debilis* puissent déterminer une affaire aussi sérieuse que l’arrivée de cet acteur démoniaque important. Grosseteste représente un protagoniste aristotélicien de l’école de Tolède, qui croit en une vérité comme *summa veritas*. Cette vérité est essentiellement et irrévocablement contenue dans la Parole éternelle de Dieu. Sous la direction de Furies bibliquement alphabétisées, il n’y a rien d’impossible pour l’esprit moderne et éclairé. La foi essentielle du modernisme et du postmodernisme peut déplacer même des montagnes objectives. Par conséquent, l’Antéchrist réellement non existant a reçu la fonction honorable d’être le père fondateur de la logique moderne. La spéculation sur la venue d’Antéchrist est, dans l’ordre de la foi chrétienne, une vérité déterminée comme la correspondance d’Aristote de l’intellect et de la première substance. En tant que prêtre catholique, maître en théologie, fondateur du Collège universitaire franciscain d’Oxford et évêque de Lincoln, Grosseteste savait avec une certitude ontothéologique que l’Antéchrist allait venir. Cette vérité de foi doit être confirmée par la logique et la métaphysique, cette dernière étant d’ailleurs basée sur la signification théologique du libre arbitre contingent. Par conséquent, il est nécessaire d’établir une nouvelle énonciation logique des événements futurs dans le domaine de la vérité comme *rectitudo*. Cette logique n’est pas déterminée par l’existence incertaine des substances premières dans la réalité. Dans ce cas, l’arrivée de l’Antéchrist serait aussi indéterminable que la future bataille navale d’Aristote et la Parole de Dieu ne serait plus considérée comme *summa veritas*.

L’ouvrage *De veritate propositionis* s’appuie sur le traité *De veritate* et montre une nouvelle valeur logique des événements futurs en ce qui concerne la venue d’Antéchrist. Cet événement futur nécessaire a remplacé la nécessité aristotélicienne provenant de la première substance. Les événements non présents et futurs associés à l’Antéchrist démoniaque ont reçu la valeur métaphysique de la nécessité hyparchique basée sur l’existence de la première substance. À cause de cet *Irrtum* métaphysique et mystique, la logique moderne a vu le jour. Aristote n’aurait jamais permis que la logique et la métaphysique soient basées sur la démonologie (bien que biblique) ; cela concerne également les écoles classiques dans la lignée de Boèce et d’Abélard. Le premier illuminé moderniste et pieux, Grosseteste élabora à l'aide de l'eschatologie hypostasiée un nouveau type de relation dans la classe logique « *necessarium relative* ». Cette classe était à l’origine valable uniquement pour le raisonnement de vraies substances hyparchiques. La nouvelle forme sophistique de la nécessité métaphysique et logique à la fois est déterminée en vue de l’événement contingent futur qui « est » l’arrivée d’Antéchrist. La déduction moderne va de la valeur logique donnée *absolute* et *per se* à la possibilité potentielle donnée uniquement par accident. Il reste donc indéterminé pour le moment en ce qui concerne la vérité et non-vérité. Le fait ontothéologique de la future arrivée nécessaire d’Antéchrist est encore indéterminé pour nous, en ce qui concerne la nature accidentelle de cet événement. Cependant, son indétermination est insérée dans *rectitudo* essentielle de son existence garantie par la Bible. Le fait essentiel de l’arrivée d’Antéchrist est nécessaire dans le mode « *necessarium per se*», c’est-à-dire complètement séparé (*absolute*) de l’état actuel des choses dans la réalité. La seule chose qui n’est pas claire est l’avènement futur de cet être démoniaque, qui a été contingent jusqu’à présent. Une autre possibilité, c’est-à-dire la non-existence d’Antéchrist, est exclue sous peine d’excommunication. Grosseteste a introduit la dogmatique théologique et la démonologie dans la logique aristotélicienne. Il transforma la logique aristotélicienne en logique formelle moderne. Les puissances démoniaques du Chaos et de la Vengeance dans le monde souterrain se sont certainement réjouies de cette évolution positive et objective de la logique moderne. La pensée des illuminés d’Oxford a été détachée de la réalité de la première substance. Ils ont établi le début de *via Modernorum*, qui mène directement aux enfers contemporains. La nouvelle version d’*Oxfordian Fallacy* est cachée dans le sophisme concernant la nécessité (*ponere necessitatem*), qui est donné selon la nécessité et l’universalité du troisième type interprétées dans le chapitre précédent. La citation suivante introduit un nouveau *mysterium tremendum et fascinans* de la logique moderne.

« Il est dit à juste titre que la vérité de proposition “l’Antéchrist est” ne s’applique pas jusqu’à présent, car cela signifierait nécessairement qu’il est là. Cette vérité est donnée sur le mode de l’être inachevé et indéfini (*huius veritas est esse incompletum et indeterminatum*). Ensuite, nous devons déterminer la nécessité de cette vérité et l’énoncer dans la déclaration prospective (*ponere necessitatem super assertionem de futuro*) qui se produira (*quod erit*), c’est-à-dire en ce qui concerne l’existence future de cette matière (*existentiam rei futurae*). Une proposition telle que “l’Antéchrist sera” ou “l’Antéchrist est dans le futur” n’est pas nécessairement vraie (*est vera non necessaria*), mais seulement de manière contingente, et sous cette forme contingente présente, elle peut être fausse. » [[321]](#footnote-321)

L’arrivée de la nécessité moderne est cachée dans l’affirmation que la venue d’Antéchrist est donnée dans le mode d’être du troisième type (*esse incompletum et indeterminatum*). Il n’y a pas d’imposition de sens à partir de la réalité existante, car une supposition dogmatiquement donnée est suffisante. Une nécessité moderne correspondante du troisième type (*ponere necessitatem super assertionem de futuro*) est logiquement envisagée pour un événement tellement incomplet et peu clair. La vérité poétique de la logique moderne est donnée dans l’affirmation « *idem enim est* », qui montre clairement le caractère « *idem* » de la nouvelle métaphysique basée sur le schéma du Sophisme oxfordien. Dans la modernité mythologique et sa « *fröhliche Wissenschaft* » (Nietzsche), nous avons objectivement et nécessairement besoin de l’arrivée future d’Antéchrist pour acquérir une validité logique et métaphysique de logique moderne. La logique classique et la science aristotélicienne ne sont pas si joyeuses, car l’existence d’Antéchrist en tant que première substance n’est pas donnée ici et maintenant. Cette non-personne manque d’imposition hyparchique et il est donc impossible de déclarer dans la logique quoi que ce soit de son arrivée. Le concept moderne de logique abolit la différence entre la nécessité métaphysique et logique. La nouvelle forme de nécessité s’applique sur le mode de la simplicité absolue d’Avicenne. Ce *positum* moderne est liée à l′intuition directe des essences objectives du type « *equinitas tantum* » ou « *hoc esse tantum* » (OBJ I, ch. 2.3.2). L’événement logique « l’Antéchrist arrive dans le futur » énoncé sur le mode de la métaphysique ontothéologique est une pure essence porrétane, conçue dans le mode *simpliciter*. La non-existence actuelle est donnée par une fausse imposition métaphysique. Une telle détermination ontothéologique (et démoniaque) du *tertium ens* est déterminée par la nature paranoïaque de la « foi » philosophique. *Ex nihilo esse necessarium et logicum fit*. La parole démiurgique de la foi moderne forme des objectifs et donc des essences non existantes telles que l’Antéchrist. La citation postule deux conditions de base en ce qui concerne l’arrivée positive de l’Antéchrist. Cet événement eschatologique se produit nécessairement dans le futur (*ponere necessitatem super assertionem de futuro*), car il ne peut manquer de se produire en raison de l’intention divine (*secundum quid sui iam est et habet necessitatem*). Du point de vue de logique classique, une telle modalité « *secundum quid* » est un pur mythe. L’Antéchrist n’existe pas vraiment et nous ne pouvons pas voir les intentions dans la tête de Dieu, en plus les futures intentions. Les preuves scientifiques et leur nécessité métaphysique ne peuvent en aucun cas affirmer l’existence de démons tels que l’Antéchrist. Une métaphysique classique accepte la causalité réelle des substances premières hyparchiques. La nécessité porrétane du troisième type fonde l’intuition dogmatique des illuminés modernes. Sous la direction des Furies, ils ont observé l’Antéchrist non existant aussi incontestablement que la personne normale voit les premières substances. Le modernisme est devenu complètement fou. Une telle « vision » des créatures démoniaques est possible parce que les modernistes sont capables d’une intuition miraculeuse de l’essence divine. C’est tout à fait logique, car ils ont eux-mêmes créé ce Dieu moderne à leur image et à leur ressemblance intellectuelle. Les illuminés ont établi la rectitude mythologique des événements futurs sur le mode « *semel—semper* » avant la création du monde réel. Sur la base de croyance en la puissance divine, ils ont commencé à énoncer les événements futurs avant même la naissance du temps physique. Le temps physique naît par le mouvement des substances premières. Il est donc nécessaire que la conséquence soit postérieure à la cause. En ce qui concerne Dieu éternel, la cause et la conséquence sont données simultanément sans une conséquence temporelle, car Dieu est absolument simple. De notre point de vue, ces états archétypaux en Dieu, qui réfèrent à l’avenir (l’arrivée d’Antéchrist), ne peuvent pas être déterminés comme vrais ou faux. Cependant, nous savons par la vérité des prophéties que cette vérité prévue de la venue d’Antéchrist préexiste en tant que possibilité hypostasiée de Dieu moderne. Il pense tout ce qui est possible par l’acte de son intellect dans l’éternité. Puis il arriva que Dieu fît un ange problématique au commencement du monde, qui devint l’Antéchrist par l’acte de son libre arbitre. C’est pourquoi Dieu, en tant que cause créatrice d’Antéchrist, connaît également ses effets potentiels dans le futur.[[322]](#footnote-322) Sous cette forme primaire, la potentialité hypostasiée du futur Antéchrist détient le statut nécessaire et éternel de vérité contingente en Dieu. D’un point de vue aristotélicien, cette procédure est impossible et complètement contradictoire. La logique donnée par la nécessité métaphysique n’a pas de substance première existant réellement et agissant de manière causale. Son existence fournit l’imposition nécessaire du sens par rapport à la vérité comme *adaequatio* pour prédication vraie, c’est-à-dire adéquate. Le concept de contingence fait par Grosseteste implique une éventualité qui est donnée comme l’indétermination d’un événement futur et même nécessaire. Il s’agit d’une absurdité totale. L’Antéchrist n’existe même pas en tant que substance première causalement agissante. Il n’est donc pas possible de faire des déclarations sur ses accidents ou même sur ses événements futurs contingents. Grosseteste fit hypostasier la possibilité logique qui n’existe ici et maintenant que dans la puissance (*veritas incompleta, indeterminata*). Cette puissance est énoncée comme *positum*, c’est-à-dire qu’elle est essentiellement donnée. L’arrivée de l’Antéchrist est donnée comme *Ge-Stell* fondamental, qui forme l’événement fondateur (*Ereignis*) de la logique moderne. Cette puissance positive est en fait déjà essentiellement donnée, grâce à la nécessité éternellement donnée d’« exsistence » d’Antéchrist. Cela implique une présence déductive d’Antéchrist dans l’intentionnalité divine faite en mode « *semel—semper* ». La fausseté logique n’est donc qu’une incertitude au sens d’une puissance positive encore fortuite, mais nécessairement donnée, qui n’est pas encore actualisée. Après l’exclusion de la troisième possibilité, les deux possibilités logiques demeurent, une vraie et une fausse (*quia possibile est, quamlibet talem esse falsam*). L’arrivée nécessaire d’Antéchrist a été donnée jusqu’à présent comme une nécessité possible qui arrive dans l’ordre de l’indétermination contingente. Mais l’Antéchrist vient ou ne vient pas ; une autre possibilité est exclue. La détermination des événements contingents futurs est née de l’introduction de la valeur de vérité en ce qui concerne l’être qui est donné au niveau de la simple puissance (*esse incompletum*). Cependant, un tel être est déjà déterminé dans une portion minimale d’existence porrétane hypostasié (*antichristus est*). Cet être du troisième type sous la forme d’Antéchrist reçoit une valeur logique faite sous forme de propositions dans le cadre du Tiers exclu (« il vient — il ne vient pas »). La déduction théologique tient parce que Dieu et la Bible sont vrais. Ainsi, l’Antéchrist obtint une « exsistence objective » (*exsistit*) sur la Terre, tout d’abord à Oxford. Il faut noter avec Nietzsche que les *sophistae Latini* ont créé enfin un arrière-monde complet de modernité. Les *Nominales* du temps d’Abélard ont fait un Dieu moderne ; les modernistes d’Oxford y ont ajouté un Antéchrist moderne. Nécessairement et objectivement, une histoire apocalyptique faite par *via Modernorum* pouvait démarrer au temps réel.

Grosseteste se situe au début de l’ère nihiliste, qui prédit l’arrivée nécessaire de l’Antéchrist moderne. Ce personnage intéressant a créé la logique moderne dans l’école des modernistes d’Oxford et, depuis lors, elle vit parmi nous sous divers déguisements. À l’école des tolétans d’Oxford, Avicenne reçut un manteau aristotélicien. Dieu moderne créé à Oxford n’est plus le donneur de formes hypostasiées d’Avicenne (*Dator formarum*). Son intellect et son intentionnalité sont devenus le fondement de la métaphysique pour délivrer la vérité comme *rectitudo* dans le mode de production et d’approvisionnement éternel de la vérité divine (*Ge-Stell*). Ces caractéristiques anthropomorphiques de Dieu moderne sont définies comme *summa veritas*. La *rectitudo* absolue et éternelle constitue la base de logique moderne qui garantit la vérité immuable des déclarations théologiques en mode « *semel—semper* », telles que la venue d’Antéchrist. Leur valeur de vérité est déjà assurée par la providence divine avant la création du monde. Le sujet humain est relié à ce Dieu moderne par un cordon ombilical de la même intentionnalité et de la même logique. Il suffit de regarder le cours des méditations de Descartes sur la philosophie postmoderne. Ce nouveau « Dieu—homme » mythologique est devenu le *tertium ens* ontothéologique afin de garantir la vérité moderne comme une certitude évidente (*certitudo*). La détermination démoniaque de la logique moderne semblait avoir un grand avenir eschatologique, puisque Dieu mort de la modernité a été remplacé par des *banksters* vivants. De la même manière avicenniste, les *banksters* d’aujourd’hui fabriquent des crises financières. Après la mort de Dieu moderne, ils se sont mis à sa place. À l’ère du nihilisme des finances, des *banksters* contemporaines font nécessairement le travail divin.[[323]](#footnote-323) Surtout après la crise hypothécaire susmentionnée, qui a été l’un des vols bancaires les plus importants et les plus impunis de l’humanité à ce jour. Le visionnaire postmoderne « observe » les produits financiers dérivés qui sont construits sur la même forme de nécessité et de potentialité hypostasiées. Un contrat de type « *futures* » ressemble à l’Antéchrist dans la mesure où il s’agit d’un dérivé financier déterminé par l’arrivée logiquement nécessaire, mais indéfinie, de l’actif. Les produits dérivés viennent (*deducere*) directement de la logique moderne. Le futur Antéchrist ou le dérivé financier existe en tant que « substance—espèce » déterminée. Sous la direction des Furies, sorciers financiers basés à la City de Londres et à Wall Street, des crises répétées se sont produites dans la sphère du nihilisme bancaire chaotique. Prenons l’exemple de la crise hypothécaire de 2006–2009. À la nécessité biblique de la venue prochaine de l’Antéchrist, il faut substituer la nécessité nihiliste du système algorithmique. Sur le plan d′« *esse incompletum* », il est apparu un événement apocalyptique appelé « *Collateralized Debt Obligation* » (CDO). L′arrivée de cet événement consiste en spéculations basées sur les mathématiques concernant la valeur future des hypothèques. Entrant dans l’ordre de la nécessité logique, la valeur bancaire a été créée en tant qu’essence à l’aide d’un algorithme mathématique. En raison de l’autorité de certification des *banksters*, cette essence acquiert le caractère de substance première objectivement vraie. L’introduction d’une « valeur nominale » en tant qu’essence mythologique (*Ge-Stell*) au lieu de la première substance réelle a eu des conséquences fatales. La nécessité démoniaque de l’ère du nihilisme a fait perdre aux épargnants leur argent réel et les économies de toute une vie. Il était clair pour les aristotéliciens comme Abélard et les premiers averroïstes qu’aucune valeur véridique ne peut être attribuée à l’arrivée future d’Antéchrist ou à des produits financiers dérivés nihilistes. L’ordre de la logique pure est nul, puisque la détermination hyparchique de la substance première est absente. Le futur Antéchrist et le dérivé financier spéculent avec le futur comme réalité logiquement déterminée. La démonologie des illuminés pieux ou des *banksters* agnostiques ne suit pas la nécessité hyparchique donnée au niveau des substances premières. Le modernisme procède différemment des aristotéliciens critiques. La logique eschatologique positiviste est éclairée par Furies du monde souterrain et chaotique, et non par la première substance réelle. La valence logique des deux événements futurs est assurée dans le scénario ontothéologique de la vérité comme la *rectitudo* biblique ou bancaire. Chaque « *esse incompletum* » est déjà déterminé par Dieu or par les agences de notation. Cette sorte de « *summa veritas* » détient deux possibilités de la vérité donnée à l’avance, c’est-à-dire, en une forme métalogique et certaine, faite par les illuminés modernes ou par les *banksters* nihilistes.

Grosseteste part de la dualité d’Avicenne entre la nécessité et la contingence. La nécessité est toujours vraie ; la contingence a les deux options disponibles dans le mode *possibiliter*. La valence logique n’est pas encore déterminée du point de vue de la valeur de vérité concrète, mais elle a déjà une signification logique fermement donnée dans le domaine de la vérité et de la non-vérité du troisième type (*possibiliter*), qui est donné au-delà de la réalité contingente. La pure puissance est devenue une première substance hypostasiée (Antéchrist, dérivés CDO). L’eschatologie des franciscains et des dominicains à Oxford fonda la métaphysique moderne sur Sophisme oxfordien. Ils ont fondé la pure possibilité de la vérité en tant qu’essence qui n’a pas encore eu lieu. Ce qui était fondamentalement indéterminable pour la logique classique basée sur la métaphysique, cela n’est que relativement indéterminable pour les illuminés modernes qui pensent de manière dogmatique et eschatologique. La possibilité hypostasiée de l’arrivée de l’Antéchrist est garantie par la plénitude immuable de la vérité dans Dieu moderne. La théologie et la foi mystiques suivent l’action nécessaire de la providence divine. Le postmodernisme a introduit « *summa veritas* » moderne dans la nécessité mythologique contrôlée par la danse de Shiva des manipulations médiatiques. *Money talks and people listen*. Le meilleur des mondes de l’ère de l’anthropocène est produit par une légion de puissants simulacres économiques et idéologiques qui établissent le royaume virtuel des *post-truths*. Aristote, et après lui le premier averroïsme ont refusé d’effectuer une opération similaire à l’égard de la substance première non existante. Puisqu’il n’y a pas d’événements tels que la « future bataille navale », il n’y a rien à déterminer dans le cadre d’une pensée logique cohérente. Grosseteste et, après lui, le second averroïsme procèdent différemment. La nécessité du datif métaphysique a été remplacée par la parousie du sens révélé dans la pensée éclairée des illuminés. Puisque l’Antéchrist est définitivement à venir, il y a toujours quelque chose à déterminer sur le mode de la détermination permanente de la vérité (le mode « *semper* »). Cette vérité eschatologique est donnée par Dieu (le mode « *per se* », « *absolute* »). La modernité établit la valeur de vérité des événements contingents *modo geometrico*, par une « exsistence » objective de l’essence. La nécessité moderne s’applique par la déduction néoplatonicienne de l’être du troisième type. La dernière source de déduction est *Dator formarum* d’Avicenne, et après sa mort, il y a un *bankster* nihiliste. En ce qui concerne la réalité de l’arrivée future d’Antéchrist, le fondateur d’Oxfordian Fallacy ne s’inquiétait pas. Pour définir philosophiquement son futur avènement, il a remplacé la substance première manquante par l’expression nominale « *esse incompletum* ». Cette nouvelle essence démoniaque garde la même valeur logique et objective que les produits financiers dérivés.

Revenons maintenant à la notion susmentionnée « *veritas incompleta* ». Une telle sorte de vérité caractérise la connaissance des événements éternels et nécessaires lorsqu’ils descendent au niveau des événements contingents. La citation compare l’état actuel incertain des choses avec la sécurité future de toutes choses en Dieu comme une vérité éternelle et parfaite.

« Tout ce qui cause l’obscurité dans ces paroles (*generat caliginem*) est donné par le fait que la variabilité des choses semble contredire leur nécessité, qui est donnée comme une immutabilité éternellement présente dans la pensée et la cognition divines (*immutabilis praesentialis in mente et scientia divina*). Il en va de même pour la nécessité divine, qui est donnée comme l’immuabilité de la vérité divine. Elle est présente dans ce qui était et ce qui sera, car cela ne peut être déterminé à l’heure actuelle. Nous ne pouvons pas déterminer ces propositions contingentes du point de vue de la nécessité divine donnée ici et maintenant, car la vérité divine n’est pas limitée ainsi (*non finibilis est eius veritas*). Nous ne pouvons le déterminer à partir d’aucune autre contingence, car cela ne serait pas vrai sans un commencement originel ; alors, de cette possibilité divine originelle découle la contingence des choses. » [[324]](#footnote-324)

La valeur métaphysique et logique définie est conservée dans la pensée divine par le mode porrétane « *semel—semper* ». Cependant, cette validité originelle n’est pas évidente pour nous ici, sur la Terre. La contingence des choses réelles est temporairement exclue du rapport à la nécessité divine (*contingentia rerum in ipsis videtur repugnare necessitati*). La forme originelle de la nécessité existe en tant que présence éternelle dans la pensée et la réflexion de Dieu (*immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina*). Cet horizon ontothéologique assure la permanence de la vérité et fournit une vérité présente et déterminée (*immutabilitas praesentialis veritatis*). Ce genre de vérité se réfère à deux autres dimensions temporelles déterminées de manière contingente (*in his de praeterito et de futuro*). Cela est le moment quand la vision des illuminés modernes commence. Sous la direction des Furies, ils observent la pensée de Dieu moderne en tant qu′un mathématicien et logicien infaillible. Voir la détermination logique mentionnée ci-dessus dans la modalité faite *absolute* et *per se*. À partir d’un fondement solide de vérité dans l’esprit divin, il n’est pas difficile de déduire toutes les nécessités modernes. Le point d′Archimède concerne principalement la providence divine et ses intentions (*ex parte aliqua est necessitas propter hoc*). Les intentions divines immuables sont déterminées sur le mode de la nécessité transcendante, en dehors de nous-mêmes. Cependant, notre intellect se déplace en ce qui concerne les événements contingents et indéterminés donnés dans le futur, qui sont donnés purement potentiellement (*ex parte alia contingentia*). L’arrivée d’Antéchrist ne nous est pas donnée en ce qui concerne sa pleine vérité. Dans la pensée divine, cette arrivée est vraiment déterminée, bien que pour le moment seulement en puissance, car cet événement significatif ne s’est pas encore produit. Il en va de même pour d’autres crises financières produites par les spéculations et les jeux de hasard à l’ère du nihilisme métaphysique. La détermination potentielle des événements futurs dans la pensée divine assure sa valeur de vérité minimale (*veritas incompleta*), qui est donnée en excluant la possibilité inverse. La venue d’Antéchrist connue de Dieu exclut la possibilité qu’il ne vienne pas (*sine initio non fuisse vera*). Grâce à l’exclusion d’une autre possibilité, la validité logique est donnée en présence divine, car sa potentialité éternellement déterminée détermine la contingence des choses (*ex qua potentia sequitur rerum contingentia*). La vérité éternelle est nécessairement donnée dans la pensée divine infinie (*non finibilis est eius veritas*) ; pour nous, elle n’est donnée que sur le mode limité, ce qui permet la possibilité du contraire, car elle est donnée de manière contingente. Pour nous, il n’est pas décidé ici et maintenant si l’Antéchrist vient. Mais dans la pensée divine, cela est déjà nécessairement vrai et sa providence se reflète clairement dans le plan du salut. Après la mort de Dieu moderne, cette providence est remplacée par des algorithmes mathématiques.

Encore une fois, le scénario porrétane de déduction transcendantale univoque s’applique. Les vérités contingentes inférieures se déroulent à partir des formes supérieures et éternellement nécessaires. Cette valence logique se fait avec une certitude absolue. Au niveau inférieur, la contingence aristotélicienne et l’indétermination des événements futurs s’appliquent, car ils manquent encore leur début déterminé. Sans ce commencement défini, il n’y a tout simplement pas de choses futures et donc pas de valeur logique. Suivant Dieu moderne, un mathématicien et logicien suprême, il pose ce début d’événements futurs en forme porrétane « *semel—semper* ». La logique moderne a réagi aux effets du Sophisme oxfordien qui préside à métaphysique et prédication catégorique. Les modernistes ont créé une nouvelle catégorie de vérité logique du troisième type. En conséquence, il en est venu à une détermination logique et objective des événements contingents futurs tels que la bataille navale, l’arrivée d’Antéchrist et des bulles spéculatives. Cette certitude est donnée dans le mode de vérité dans la pensée divine séparée (*absolute*). Pour ce genre de nécessité, il n’y a pas d’imposition de nécessité aristotélicienne, qui est déterminée par la présence de choses réelles. Par conséquent, la vérité absolue de l’arrivée objective d’Antéchrist et des bulles financières spéculatives sont sur le plan des événements contingents futurs, c’est-à-dire comme une puissance hypostasiée (*huius veritas est esse incompletum et indeterminatum*). Nous avons analysé cette forme d′ « exsistence » donnée de manière déductive qui passe des formes supérieures aux formes inférieures par une énonciation catégorielle modifiée vers 1230. Les illuminés in Oxford contemplaient les intentions divines et les *banksters* in London font l’œuvre de Dieu ; tous les deux groups observent le monde à partir de la position absolue de la providence divine. Ensuite, chaque événement dans le monde est déterminable sur le mode de validité logique formelle. Dans des événements contingents futurs, cette validité est indéterminée, mais elles détiennent la valeur nécessaire en tant qu’affirmation ou négation potentielle, qui sont éternellement données en Dieu (*in mente et scientia divina*). Le scénario de Jamblique d’être comme « Limité—Illimité » a été introduit de nouveau dans la dialectique de la vérité infinie et finie qui détermine la logique formelle. Dans le même style, Simplicius appliqua la limitation formaliste de l’espace en ce qui concerne le temps eidétique (OBJ I, ch. 1.3.3). L’Antéchrist doit venir ; il s’agit de la nécessité métalogique qui transcende notre cognition limitée. La logique moderne est objectivement contrôlée par des puissances démoniaques, ce qui est tout à fait correct, et objectivement nécessaire. Mais la nécessité de la venue d’Antéchrist est donnée comme une possibilité indéfinie en ce qui concerne l’avenir, car elle est acceptée sur le mode de notre cognition limitée. Mais cette nécessité indéfinie existe dans le mode déterminé de la vérité garantie par Dieu. Cela signifie que les événements en question se produiront certainement à l’avenir. Dans le cas donné, nous savons déjà par *Livre de l’Apocalypse* que l’Antéchrist doit venir. En conséquence, des valeurs de vérité logiquement déterminée, elles sont données par l’exclusion de la troisième possibilité. En conséquence, des valeurs de vérité déterminées logiquement par l’exclusion de la troisième possibilité ont été introduites dans des événements indéterminés tels qu’une future bataille navale. La sophistique moderne proclame qu’au moins la bataille navale aura lieu ou n’aura pas lieu, ce qui à première vue semble tout à fait logique.

Le dernier représentant du premier averroïsme a fait une critique fondamentale de ce sophisme que les modernistes d’Oxford pratiquent jusqu’à aujourd’hui. William Ockham se réfère à la position aristotélicienne originale et aux erreurs logiques cachées dans des déclarations modernes confuses (OBJ III, ch. 5.4.2). La nouvelle détermination logique semble fonctionner aussi universellement que le plan divin du salut. Par conséquent, nous examinons ce plan à partir de la pensée et de la cognition humaines, bien que du point de vue de la nature contingente et limitée de la vérité donnée ici et maintenant (*veritas incompleta*). La citation mentionnée ci-dessus montre que les illuminés mystiques, équipés du télescope de la logique moderne, regardent de manière fiable et nécessaire dans le monde des vérités éternelles et immuables de la pensée divine (*immutabilitas praesentialis veritatis in his de praeterito et de futuro*). La logique contre-factuelle est devenue un instrument tout-puissant du modernisme et du postmodernisme. Tous les événements futurs sont dans l’ordre du potentiel, mais la nécessité positive est donnée sur le faux mode métaphysique relatif. Il est complété par des conséquences nihilistes données par la théorie du chaos. Le commentaire de Grosseteste sur *Seconds Analytiques* valorise absolument la vision eidétique des premiers principes (*principia cognoscendi rationes rerum*). De cette façon, nous sommes en mesure d’examiner les sphères archétypales de l’intellect divin (*increate ab eterno existentes in causa prima*, ch. 3.1.1). Ses traités sur la vérité et le libre arbitre ont montré que la science de *Modernorum* transformait la puissance métaphysique, auparavant indéterminable, en une contingence ontologiquement déterminée des choses et des événements (*ex qua potentia sequitur rerum contingentia*). Ces êtres hypostasiés du troisième type se produisent ou ne se produisent pas dans le futur. L’introduction de la démonologie, de l’ontothéologie dogmatique et eschatologique a fondamentalement changé des écoles de *Logica Modernorum* dans le style de « *Aufhebung* » de Hegel. Ils ont cessé d’exister en tant qu’écoles logiques et sont devenus les facultés de la métaphysique moderne. Cette science joyeuse de modernité démoniaque faisait des cauchemars aux penseurs critiques aristotéliciens, mais le progrès moderne est nécessaire en soi. Le plan du salut séculier et l’arrivée des pouvoirs démoniaques correspondants donnés à la fin des temps modernes sont déterminés aujourd’hui en bourse. Les deux événements de rédemption du nihilisme métaphysique sont donnés de manière « *absolute* » dans le mode logique classique. Malgré Aristote, les événements contingents futurs ont reçu un nouveau statut ontologique. Leur prédiction est maintenant possible grâce à l’horizon ontothéologique introduit de l’éternité divine à l’histoire absolument donnée du salut. Elles se portent le garant de valence logique des événements futurs. Cela a donné naissance à l’ontothéologie moderne et à la logique formelle mathématisée. En introduisant la science unitaire, les premiers illuminés modernes ont esquissé un nouveau concept de Dieu, qui est le garant nécessaire de leur vision du monde. Ce simulacre anthropomorphique artificiel semblait avoir un grand avenir. À partir de Leibniz, Dieu moderne porte déjà la responsabilité de toutes sortes de maux dans le monde, et l’esprit humain a dû justifier ce Dieu moderne impuissant. La perspicacité de Leibniz correspond à la perspicacité de Grosseteste dans le monde des exemplaires néoplatoniciens, voyons le terme mathématique et philosophique « la région des vérités éternelles » (OBJ III, ch. 5.2.3). La science onto-théo-logique de la modernité a engendré le nouveau concept de possibilité, qui a reçu le statut ontologique d’être du troisième type. Dans la pensée divine, cette possibilité est une possibilité objectivement déterminée avec une valeur de vérité éternelle et nécessaire. Sur la Terre, il a initialement un caractère indéfini et contingent, qui est déjà logiquement déterminable grâce au niveau supérieur de signification. Dans la génération suivante, Duns Scotus profite pleinement du nouveau statut de « *ens possibile* » pour établir la métaphysique du possible dans son architecture holistique.

Dans l’environnement des illuminés universitaires d’Oxford, un nouveau sujet de l’Occident a émergé au cours des années 1230–35. Grâce à Grosseteste, les modernistes sont devenus potentiellement omniscients, mais d’une manière différente de ce qu’Aristote voulait dans la thèse sur la réceptivité universelle de l’âme (*De anima* 431b21). La nouvelle vision du monde garde un caractère objectif, car sa nécessité est donnée sur le mode de l’univocité logique, suivant une possibilité faite *absolute* et *per se*. La cognition moderne se réfère à un état défini du monde qui est établi dans la pensée divine. Nous ne reconnaissons cette condition que potentiellement (*per accidens*). Mais personne ne pouvait raisonnablement douter de l’arrivée future d’Antéchrist vers l’an 1230, tout comme personne aujourd’hui ne doute de la validité de la logique moderne et de la mathématisation du monde basée sur elle, ou de la version nihiliste de *summa veritas* proclamée par les agences de notation. Grosseteste comprend la nécessité dans le mode *univoce* et *simpliciter* qui est lié à l’éternité et à l’immuabilité de Dieu. Dans ce monde idéal de la cognition divine, remplacé plus tard par les mathématiques, la nécessité est toujours vraie. Mais nous vivons ici sur la Terre, alors nous ne connaissons pas encore tout le mode de cette vérité ; elle n’est donc donnée que par l’exclusion de toute autre possibilité. L’intellect conduit la détermination logique des événements futurs loin de l’archétype éternel et dans des contingences en mode « ou bien… ou bien », où elles peuvent éventuellement être vraies et éventuellement fausses. L’écriture éponyme de Søren Kierkegaard (1843) a déclaré la guerre à cette logique hégélienne. L’émergence d’une nouvelle logique, conçue en vue de l’arrivée d’Antéchrist, s’est développée dans l’environnement de la spiritualité mystique franciscaine, qui a suivi les visions de Joachim de Fiore (†1202). La transformation de la logique en métaphysique a eu lieu dans l’environnement de l’intelligentsia spirituelle académique d’Oxford qui attendait l’arrivée nécessaire de l’Antéchrist. Les spéculations ontothéologiques de ce groupe mystique ont joué un rôle clé dans l’émergence de l’objectivité occidentale. Les événements futurs ont reçu une validité métaphysique et logique en référence à l’horizon eschatologique du *Livre de l’Apocalypse*. Vers l’an 1254, le moine franciscain nommé Gerhard fit la compilation des œuvres publiées par Joachim de Fiore. Le livre a circulé sous le nom d’*Evangelium aeternum*. Cette écriture a été interdite comme hérétique par le pape Alexandre IV en l’an 1256. Les spirituels éclairés, qui étaient actifs au niveau académique, ont conçu une version moderne de l’*intelligentia spiritualis*, qui devait diriger la troisième étape de l’histoire humaine selon le Saint-Esprit. Le royaume du Saint-Esprit de Fiore et de Gerhard a été réalisé par des illuminés universitaires à Oxford et à Paris pour tout l’Occident latin. Ils ont introduit une nouvelle logique dans la métaphysique et un concept objectif de causalité dans la science. L’objectivité est devenue un nouvel évangile de la modernité, éternellement jeune en vertu de cet esprit visionnaire. Une autre vague de scientifiques spéculatifs et de forme idéologique de cette *intelligentia spiritualis* a été créée dans le postmodernisme du XIXe siècle. Les protagonistes étaient Hegel, un philosophe absolument objectif ; Comte, un positiviste et scientifique ; Marx, un économiste critique et l’homme politique. Cette *intelligentia spiritualis* contemporaine a pris la forme d’une philosophie analytique dans le style des onto-théo-logiciens formels et de leurs concepts anglo-saxons comme « *Reformed epistemology* ». Ils ont innové la pensée d’*Oxfordian Fallacy* à l’ère du nihilisme métaphysique. Les illuminés postmodernes de toutes sortes sont des enfants spirituels des premières écoles qui fondèrent *via Modernorum* dans les années 1230–40. Ces penseurs universitaires d’Oxford méprisaient un « hérétique » nommé Aristote et sa métaphysique. Par conséquent, ils ont créé un environnement intellectuel qui produisit les nouvelles formes d’être du troisième type. Dans la génération suivante des illuminés est apparu Peter Olivi, franciscain, mystique et fondateur du capitalisme (OBJ III, ch. 5.1.1). Rufus à Oxford et Bonaventure à Paris, ils ont créé dans la génération suivante une mythologie aristotélicienne d’une vérité moderne basée sur la Bible. Les maîtres de la rue du Fouarre ont rejeté de telles tentatives dans leur déclaration de 1272. Les premiers modernistes d’Oxford ont fait d’Aristote un chrétien afin de pouvoir le juger comme un hérétique. Leurs successeurs ont procédé de même manière avec Averroès à partir de l’an 1250. Dans la polémique « *contra quosdam modernos* » dans l’ouvrage *Hexaëmeron* (c. 1235), Grosseteste condamne l’attaque de ces modernistes contre Aristote. La citation montre *Lichtung* originale de la doctrine de la vérité unique, que le postmodernisme conserve dans la méthodologie de « *Unified Science* ».

« Nous ajoutons cela contre ces contemporains (*contra quosdam modernos*), qui luttent contre Aristote et ses interprètes et même contre les interprètes issus des rangs des saints chrétiens. Ils ont transformé Aristote en apostat chrétien et, dans leur étrange aveuglement et arrogance (*mira cecitate et presumcione*), ils prétendent interpréter Aristote le mieux et le plus honnêtement à partir des traductions latines peu claires que les philosophes classiques, païens et chrétiens, qui connaissaient son travail intact dans le grec original. Ils se ridiculisent et essaient en vain de transformer Aristote en chrétien. Ainsi, ils perdent leur temps de manière insensée ainsi que le temps des autres personnes instruites. En faisant d’Aristote un chrétien, ils se rendent hérétiques. » [[325]](#footnote-325)

La critique a condamné l’attaque des contemporains contre Aristote comme un sophisme, et en même temps rejetait les tentatives de lier le philosophe à la théologie chrétienne. Grosseteste confirma une fois de plus son affiliation à l’école du Blund, qui respectait la distinction générique entre théologie et philosophie. Comme son successeur d’Oxford Bacon, Grosseteste était un philosophe critique et ne pouvait pas permettre un syncrétisme sophistique dans la question de la cognition, qui attaquait les principes directeurs de l’aristotélisme. Au moment de cette polémique, vers l’an 1235, il avait déjà les commentaires d’Averroès dans la version de l’école tolétane et sicilienne, et comme il connaissait le grec, il connaissait aussi les commentaires originaux d’Aristote. Comme nous le verrons plus loin, la phrase citée de Grosseteste contre les contemporains qui prennent les armes contre Aristote (*contra ipsum Aristotilem et suos expositores*) peut traiter de l’œuvre de Rufus *Contra Averroem* (vers 1236). Dans ces cercles est né un nouveau concept d’être du troisième type inspiré de l’avicennisme augustinien. Grosseteste introduisit un tel être porrétane dans la métaphysique, mais il continua à y adhérer sur le mode « *aliquantulum obscura* », c’est-à-dire dans le cadre de la métaphysique aristotélicienne donnée par le Commentateur. Les disciples de Grosseteste à Oxford et à Paris considéraient la question sous un angle tout à fait différent. La première apparition des modernistes franciscains à Paris a provoqué l’horreur dans les cercles locaux du premier averroïsme, voyons le témoignage de Bacon (ch. 3.2). Grosseteste s’est publiquement distancé de ces aristotéliciens dans la citation susmentionnée. Sa critique a été rédigée à une époque où ses étudiants, comme Rufus, venaient à Paris pour des études de maîtrise. L’aristotélisme de ces néoplatoniciens, porrétans et partisans de l’hylémorphisme universel ressemblait par certains traits à l’hérésie panthéiste introduite par David de Dinant. Vers l’an 1235, la portion minimale de l’être intentionnel d’Avicenne (*hoc esse tantum*) survit dans *limbo* métaphysico-théologique à l’instar d’« *esse incompletum* » de Grosseteste. Étant caché dans son *a/lètheia* primordiale, cet *ens* *obiective* attend l’arrivée d’Antéchrist ou de Messie philosophique, qui établissait la règle millénaire de l’objectivité. L’herméneutique de l’objectivité découvrira cette figure eschatologique, qui annonce la dernière époque (*novissimum*) du nihilisme métaphysique, dans les œuvres du penseur franciscain Rufus de Cornouailles. Ce maître à Oxford, rejeté par Alvernus et par Albert, radicalisa l’enseignement de Grosseteste dans le sens du néoplatonisme avicenniste.

### 3.1.4 Métaphysique de l’être objectif

Grosseteste est le premier auteur connu qui interprétait *Seconds Analytiques* et *Catégories* dans l′esprit de l’avicennisme moderne pour se débarrasser du néoplatonisme. L’interprétation aristotélicienne du Commentateur selon l’école de Tolède est devenue la métaphysique moderne. L’abolition des écoles de *Logica Modernorum* apporte une preuve indirecte de la grande transformation. Quand les problèmes obscurs de la logique moderne comme « *Dead man walking* » ont acquis un statut métaphysique, la modernité produisit le premier monde virtuel. La nécessité métaphysique, liée à la relation entre les choses dans le monde, a été transformée en abstraction logique et en prédication catégorique. Les premiers modernistes d’Oxford et de Paris, dans le deuxième tiers du XIIIe siècle, ont créé une synthèse ambivalente de l’être, qui a été donnée par une prédication univoque de la signification logique et métaphysique. Les énoncés liés à la prédication hyparchique de la substance première se sont déplacés vers la logique, qui est déterminée par la supposition absolument conçue. L’imposition moderne, créée *ex nihilo*, fondait la prédication d’événements futurs. La logique classique était façonnée de manière *relative* en raison de la première substance hyparchique qui existe *simpliciter* et *per se* en dehors de l’esprit humain. La nouvelle logique s’inscrivait dans l’horizon de la vérité absolue donnée comme *rectitudo* de la providence divine et comme *certitudo* de la révélation biblique. Les spirituels franciscains d’Oxford ont relié des événements futurs contingents tels que la venue d’Antéchrist à l’horizon de la vérité éternelle donné par la lecture eschatologique d*’Apocalypse* selon Joachim de Fiore. L’introduction de la dogmatique dans la logique abolit l’indétermination des événements futurs accidentels. L’interprétation analytique du Corpus aristotélicien dans le cadre du Sophisme oxfordien a montré la voie de la nouvelle école de pensée dotée de l’esprit spéculatif provenant d’*intelligentia spiritualis*. La dévaluation de la substance existante et de la connaissance sensuelle a renforcé le mysticisme eschatologique et la paranoïa métaphysique des modernistes. Ils gardent une vision directe du domaine des universaux éternels qui sont exemplairement produits dans la pensée divine comme étant du troisième type.

Le nouveau concept de vérité, de catégories, de logique et de métaphysique prouve que le second averroïsme ne pouvait pas saisir la fonction cognitive d’*intellectus possibilis* selon Averroès. Au contraire, le premier averroïsme n’a eu aucun problème avec l’explication de l’intellect réceptif d’Aristote. L’école de Blund a procédé à la réception correcte de CMDA dans le cadre d’*intellectus in potentia*, qui était lié à la nouvelle conception de l’intentionnalité (ch. 2.1.2). Pour les modernistes d’Oxford et de Paris, le Commentateur devint une pomme de discorde et surtout son écriture CMDA. Bacon apporte le témoignage de celui-ci à la suite de l’évêque Alvernus qui a clairement séparé l’enseignement erroné de ses contemporains de l’interprétation authentique d’Averroès. Bacon savait très bien, depuis ses années d’études à Paris vers 1240, que l’écrit *De anima* peut être interprété de manières différentes. L’interprétation d’Aristote selon l’école de Tolède va jusqu’au néoplatonisme. Cette ligne est incompatible avec la métaphysique d’Averroès et avec l’interprétation de CMDA. Citons maintenant la citation clé du commentaire de Bacon sur *Métaphysique* qui, suivant le modèle d’Alvernus, établit l’unité de la personne dans le paradigme de l’école sicilienne.

« L’intellect actif est en œuvre dans l’individu de telle sorte qu’il a besoin de l’intellect spéculatif pour son activité, et donc, selon le Commentateur, l’intellect actif fait partie de l’âme (*intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime*). Mais selon Alfarabi, Aristote et Avicenne, il est donné comme une substance séparée (*est aliquid aliud*). » [[326]](#footnote-326)

L’unité de la personne selon l’école sicilienne et l’interprétation de CMDA suivent la ligne de l’évêque Alvernus. Bacon a séparé l’interprétation d’Averroès de celle de l’école de Tolède. Les tolétans lisent CMDA selon la traduction néoplatonicienne de l’écrit *De intellectu et intellecto* d’Alfarabi (OBJ I, ch. 2.1.1). Après la mort de l’évêque Alvernus, ses disciples Albert et Bacon se sont attelés à la tâche de toute une vie : interpréter l’aristotélisme authentique contre l’école du second averroïsme, qui avait son siège d’abord à Oxford, puis à Paris. L’école de *Modernorum* associa l’interprétation d’Averroès à l’école de Tolède. Les modernistes lisaient le Commentateur à la manière d’Avicenne. L’intellect détaché rejoint l’âme humaine sur le mode de *coniunctio*. L’intégration d’Averroès dans le paradigme de l’école sicilienne dans le système de *Latinorum* avicennistes est devenue problématique à partir de 1230. Cette interprétation est devenue impossible à partir des années 1245–50. Mais les modernistes, après l’interprétation sophistique des *Seconds Analytiques*, des *Catégories* et de *Métaphysique*, ont dû réinterpréter également l’écrit *De anima*, que CMDA expliquait d’une manière ingénieuse. Grâce à l’intervention des penseurs du premier averroïsme, l’écrit *De anima* est entré dans le programme des cours réguliers de la Faculté artistique de la rue de Fouarre.[[327]](#footnote-327) Cette décision est datée de l′année 1255 quand la faculté des mendiants modernes à l’université de Paris a été établie. Le conflit entre les magisters séculiers et les magisters mendiants était désormais inévitable. Les modernistes ont dû présenter leur propre interprétation du *De anima* pour protéger leurs positions académiques. En se séparant de la formation philosophique classique, ces sophistes exaltés sont devenus nos contemporains et ont ouvert la voie appelée *via Modernorum*. Les fondements de l’être objectif se trouvent dans l’œuvre de Grosseteste seulement de manière indirecte, ce que les analyses précédentes ont montré. Le véritable fondateur de l’objectivité est son élève Rufus de Cornouailles vers 1245, comme le montrent les chapitres suivants.

Un indice clé, qui permet de dater l’émergence de l’objectivité à l’école de Grosseteste, se trouve dans le traité anonyme *Summa philosophiae*. L’école moderniste des élèves de Grosseteste a publié cet ouvrage après 1264. Ce traité reprend l’enseignement de Grosseteste et montre l’une des sources de l’objectivité qui a émergé dans la génération suivante de *Latinorum* à Oxford. L’émergence de l’objectivité procède en deux étapes pour créer une nouvelle forme d’être du troisième type. D’abord, l’essence éternelle est donnée sur le mode *per prius*; puis, sa forme contingente est définie en termes de la substance hylémorphique réelle. Dans un premier temps, la faculté réceptive de l’âme doit être définie selon le Sophisme oxfordien et confrontée à la notion d’*intellectus in potentia* défendue par le premier averroïsme. L’auteur inconnu de l’école du second averroïsme reprend la définition d’*intellectus possibilis* selon Thomas d’Aquin (OBJ III, ch. 4.5.1). Il présente la version cosmique de cet intellect, ce qui conteste complètement l’enseignement de CMDA.

« Lorsque nous parlons de l’intellect possible, nous entendons deux choses. Cet intellect n’est rien d’autre que la substance ou l’intelligence spirituelle (*substantia vel spiritus intelligibilis*), à laquelle appartient une certaine forme de puissance. Cette puissance forme les accidents des choses et est en quelque sorte liée à l’être de l’âme ou de l’esprit ainsi donné (*quoddam consequens quoddam esse animae vel spiritus*). Mais la forme la plus vraie de l’intellect possible est donnée dans ce que l’intellect est, non pas dans son essence, mais dans son existence effective (*substantia non est, sed subsistentiae*). En effet, cet intellect n’est qu’accidentel (*per accidens*) dans la possibilité (*quatenus possibilis*). »  [[328]](#footnote-328)

L’auteur offre une définition de l’intellect qui est faite en deux temps (*duo dicimus*). Il tente d’intégrer l’intellect substantiel, en tant qu’hypostase des porrétans, dans la composante réceptive de l’intellect humain. L’intellect possible est une certaine forme d’imperfection de la connaissance donnée à deux niveaux, c’est-à-dire au niveau cosmique et au niveau humain. La forme porrétane et avicenniste d’*intellectus possibilis* est née par la dévaluation d’*intellectus agens*. Cette intelligence cosmique immatérielle a été créée en tant que substance réelle et conserve une certaine potentialité. Cela a donné lieu à un scénario averroïste typique de l’intellect possible en tant que substance cosmique séparée qui rejoint extérieurement l’âme humaine dans le mode de *coniunctio* d’Avicenne. L’intellect est une substance intelligible ou un esprit intelligible (*substantia vel spiritus intelligibilis*). Cet *intellectus possibilis* du second averroïsme est une substance *in potentia*, qui n’est pas une substance complète (*substantia non est, sed subsistentiae*). La notion de subsistance est importante, car elle relie l’intellect cosmique en tant que substance séparée à l’acte contingent et humain de penser. La deuxième étape rappelle que *intellectus possibilis* existe en tant que simple possibilité, c’est-à-dire en tant qu’accident par rapport à la première substance réelle (*possibilitatem, quae est rerum accidens*). Les formes éternelles peuvent exister accidentellement dans la réalité hylémorphique. Cela donne la possibilité de connaissance contingente de la forme éternelle dans le scénario aristotélicien de la connaissance. La nature de l’intellect possible est contenue dans l’affirmation qu’il suit en quelque sorte (*quoddam consequens*) l’activité de l’âme dans sa cognition immatérielle. Le schéma de cet avicenniste anonyme souffre de la même ambiguïté concernant l’intellect possible que *Summa Duacensis* citée, qui était écrite trente ans plus tôt (ch. 2.2.2). La forme averroïste d’*intellectus possibilis* comme substance séparée imparfaite est une fois de plus renforcée, voyons les deux expressions « *quoddam* ». La seconde imperfection concerne *intellectus possibilis* en tant que puissance cognitive indéterminée et contingente dans les êtres humains. Les deux formes d’intellect sont en fait des entités substantielles et subsistantes. Mais le sophiste moderne prétend que l’intellect possible est en quelque sorte (*quoddam*) directement dans l’homme et ne ressemble pas à une hypostase cosmique. La première forme d’intellect existe en tant que forme cosmique créée ; la seconde forme « exsiste » potentiellement en raison du processus humain de cognition (*subsistentiae*) donné par la descente de cet *intellectus agens* cosmique dans la cognition humaine donnée de manière contingente. La possibilité d’adopter la forme cosmique de l’intellect existe toujours en nous ; c’est pourquoi *intellectus possibilis* doit également être hypostasié. Si *intellectus in potentia* n’était pas une hypostase, il ne pourrait pas accepter l’intellect actif substantiel venant de l’extérieur. Cette différence entre les deux hypostases a permis de résoudre la définition de l’intellect possible. La substance cosmique reçoit la subsistance humaine en tant que puissance contingente de l’intellect actif, qui agit ici et maintenant, dans l’acte précis de la connaissance. Ainsi, *intellectus possibilis* cessa d’exister en tant que composante indépendante de la connaissance parce qu’il est devenu une simple imperfection et une limitation d’*intellectus agens* cosmique et indépendant. L’intellect hypostasié fait de la possibilité contingente un simple accident de l’intellect actif éternel qui est à l’origine des formes intelligibles. Ces formes peuvent également être trouvées dans les premières substances contingentes, données de manière hylémorphique. Le schéma de l’intellect actif comme substance indépendante et de l’intellect réceptif comme faculté contingente de l’âme est donc valide. L’intellect réceptif en nous est imparfait, parce qu’il sert de médiateur à la connaissance des choses changeantes par l’intermédiaire des sens. Il n’est pas question de la réceptivité en tant qu’acte distinct d’*intellectus possibilis*, car l’intellect possible n’a pas de la définition propre en tant que capacité autonome de l’âme. La puissance de connaissance est donnée comme une imperfection accidentelle par rapport à *intellectus agens* éternel et nécessaire. L’intellect cosmique actif est donné principalement comme une substance existant de manière indépendante, qui montre une certaine puissance dans la réalisation de sa capacité. Celle-ci est définie comme une contingence nécessaire d’un niveau inférieur de connaissance déterminé par la contingence des choses réelles. La puissance hypostasiée d’*intellectus agens* est définie par rapport à limitation et contingence. L’intellect actif prend la direction descendante en devenant un *intellectus possibilis*. La substance cosmique reçoit la subsistance humaine en tant que puissance donnée de manière contingente de l’intellect actif, qui agit ici et maintenant dans l’acte concret de la connaissance. L’auteur de cette conception d’*intellectus possibilis* cosmique est Thomas d’Aquin. Mais il l’attribua ce non-sens cosmique à l’averroïste Averroès (OBJ III, ch. 4.5.1). Le traité *Summa philosophiae* a été écrit dans le contexte du second averroïsme et interprète l’enseignement de Grosseteste dans une direction avicenniste, qui n’est pas contenue dans ses textes originaux. L’écrit montre un changement fondamental dans le second averroïsme, qui reprend la doctrine du premier thomisme vers l’an 1265. Cette évolution est mise en évidence par l’analyse du manuscrit *De anima* provenant d’Oxford (OBJ III, ch. 4.3.2). Dans la décennie après 1230, les adeptes d’*Oxfordian Fallacy* adoptaient la métaphysique d’Avicenne en rejetant celle d’Averroès. Le résultat de cette interprétation analytique de *Modernorum* basée sur la métaphysique d’Avicenne fut la thèse de multiplicité des substances dans l’homme. Aujourd’hui, nous connaissons ce sophisme sous le nom « *Mind—Body Problem* ». L’auteur anonyme affirme la même chose. Il établit, en dehors du corps, une substance mentale donnée sous le double mode des termes de Rufus « *potentia substantialis* » et « *potentia accidentalis* » (ch. 3.3.1). L’intellect actif est donné comme hypostase cosmique subsistante dans le mode porrétane « *semel—semper* ». L’intellect réceptif n’est qu’une réalisation accidentelle de l’intellect actif, qui est engagé dans tel ou tel acte de connaissance humaine. L’imperfection intellectuelle hypostasiée est partout parce que tout acte de connaissance contient un certain degré de potentialité et d’ambiguïté. Le corps hypostasié et l’intellect ont le caractère d’indivisibilité ultime (*individuum*), qui est lié au concept atomique de la substance des porrétans. Par conséquent, l’intellect réceptif est individualisé dans l’être humain, c’est-à-dire qu’il n’est pas divisible.

La modernité pourrait esquisser l’individualisation de l’intellect hypostasié selon Avicenne. Mais cela ne peut certainement pas se faire en cas de la pensée qui concerne la personne vivante (*tertium genus* de CMDA). Ce fait montrait la dispute entre Albert et le groupe du second averroïsme dans l’écriture *De homine*. L’auteur anonyme de *Summa philosophiae* rejeta la doctrine d’Aristote sur les deux facultées dans l’âme. Étant un penseur porrétane et avicenniste, il observait deux substances dans l’homme et non pas deux potentialités de l’âme. De plus, il a dû rejeter l’interprétation d’Averroès dans CMDA parce qu’il a individualisé l’intellect possible par la matière spirituelle. Il obtient ainsi des instances numériquement différentes de l’intellect possible dans chaque être humain. Le premier cartésien n’exige pas un *intellectus possibilis* autonome comme faculté de l’âme au sens de *tertium genus* d’Averroès. Dans son scénario de l’union hypostatique de deux substances intellectuelles, cela n’est pas nécessaire. *Intellectus agens* moderne fonctionne comme une substance indépendante. Il est relié à l’hypostase nommée « intellect possible » en vertu de *colligatio*, alors par l’acte accidentel de la cognition. Ce sophiste ne peut pas comprendre l’argumentation de l’écrit CMDA concernant *tertium* et *quartum genus*. La citation suivante montre le schéma complet de l’averroïsme dans l’école d’Oxford fondée par les philosophes avicennistes modernes. En prenant la position d’Avicenne, ils critiquent la doctrine de l’unité numérique d’*intellectus possibilis*, qui a été attribuée de manière sophistiquée à Averroès. Le semi-averroïste Thomas d′Aquin et après lui Aegidius Romanus de l’école du premier averroïsme professe cette idée d’une manière originale. La citation montre la nouvelle version de l’averroïsme dans l’école de *Modernorum*.

« C’est pourquoi Théophraste et Thémistius se sont trompés, et après eux, Averroès aussi, puisqu’ils ont donné une multiplicité numérique à cet intellect unique possible dans tous les hommes (*unicum intellectum possibilem in omnibus individuis hominum*). Le plus erroné était Aristote, qui considérait l’intellect actif et l’intellect possible comme deux substances différentes. Seul Avicenne a contredit les opinions de cette génération ancienne (*inter veteres*). » [[329]](#footnote-329)

L’unité de l’intellect est donnée de telle sorte que l’intellect actif « exsiste » comme substance individualisée dans chaque être humain. Cette substance garde son imperfection, tout aussi individuelle, en tant que puissance et contingence de la pensée. L’intellect actif hypostasié se trouve dans chaque être humain de manière indépendante, comme *res cogitans* ultérieure. Averroès aurait individualisé *intellectus possibilis*, dans des exemplaires numériquement distincts, ce que rejette l’auteur du traité. La doctrine du Commentateur est interprétée de manière sophistiquée à travers les hypostases des porrétans et par la conception de métaphysique et d’intellect provenant d’Avicenne. L’auteur a complètement ignoré les explications de CMDA et même l’interprétation de Grosseteste lui-même. S’appuyant sur Averroès et Aristote, Grosseteste niait la pluralité des formes substantielles dans l’homme. Les érudits modernes d’Oxford, en tant que sophistes Latins, ont falsifié le testament philosophique de Grosseteste. Cette erreur fondamentale dans l’interprétation du Philosophe et du Commentateur a fait de l’averroïsme la doctrine officielle des modernistes d’Oxford. L’école de Bonaventura à Paris adopta ce type d’averroïsme. L’auteur anonyme refuse ces deux philosophes comme les représentants les plus importants de l’intellect conçu comme substance. L’intellect est donné sous deux formes hypostasiées, l’une active et l’une passive. La citation montre comment Averroès est devenu un averroïste. Il a porté ce déguisement thomiste environ à partir de l′année 1257. Aquin adopta cette doctrine dans le style d’un avicennisme modernisé, qui a été créé en remaniant la « méta-physique » du Commentateur. Grosseteste n’était pas d’accord avec ce raisonnement. Il attaquait les modernistes d’Oxford de la génération précédente pour leur mauvaise interprétation d’Aristote (*contra quosdam modernos*, ch. 3.1.3). Siger a poursuivi dans cette voie avec une critique d’Aquin (OBJ III, ch. 4.4.4). Les magisters de la rue du Fouarre en ont fait autant, et c’est bien compréhensible, puisque Siger les a représentés de façon magistrale. Très importante est la distinction des opinions dans la nouvelle école qui concerne Avicenne. Elle se sépare des opinions transmises par les générations précédentes (*inter veteres*). Cette citation marque le début de *via Modernorum*. Les écoles de *sophistae Latini* d’Oxford et de Paris produisirent leur propre métaphysique, qui se distinguait du premier averroïsme sur la base d’une interprétation complètement confuse *De anima*. Ces sophistes, sous la direction des Furies académiques, ont adopté une position défensive sur le mode de « *Verkehrung ins Gegenteil* ». Ils ont ensuite accusé Averroès lui-même des leurs propres erreurs. L’histoire de *via Modernorum* commence au moment où Averroès devient un averroïste, c’est-à-dire entre 1257 (Aquin) et 1264 (*Summa philosophiae*). L’auteur de *Summa philosophiae* a forgé la tradition sophiste de l’averroïsme moderne qui est donné par la doctrine de l’intellect possible numériquement distingué chez tous les hommes. Cette doctrine va de Théophraste et Thémistius à Averroès et enfin à Aristote. Seul Avicenne est exclu en s’opposant explicite à cette doctrine (*solus manifestius Avicenna contradicit*). Thomas d’Aquin, dix ans plus tôt, considère la définition d’*intellectus possibilis* d’Avicenne comme conforme à la vision catholique de la personne (*ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam*; OBJ III, ch. 4.5.1). Cette attitude est exactement à l’inverse de celle du recteur de l’université et l’évêque Alvernus à Paris. Il louait Averroès comme continuateur authentique d’Aristote et rejetait explicitement Avicenne comme un néoplatonicien. La citation montre que les avicennistes modernes se conçoivent autour de l’année 1265 comme un nouveau groupe de la pensée. Sur la base du Sophisme oxfordien, ils ont constitué le groupe qui s’est opposé aux interprétations classiques du *Corpus Aristotelicum*.

Les illuminés d’Oxford s’associent à l’école parisienne des modernistes qui éditent l’ouvrage *Summa Halensis*. Ce groupe a créé une nouvelle métaphysique vers 1240 sur le mode de *Irrtum* qui fonda l’époque moderniste jusqu′à nos jours (ch. 3.2). Dans un deuxième temps, ce groupe commençait à s’associer au thomisme naissant à Paris et à Oxford. Thomas présenta la modernisation d’Avicenne vers l’an 1257 lorsqu’il édita le *Second Livre des Sentences* à Paris. Aegidius Romanus a joué un rôle majeur, puisqu’il est devenu le premier thomiste en suivant le mode des *sophistae Latini*. Grosseteste, en tant que diplômé de l’école de Blund, ne pouvait permettre une incursion du dualisme avicenniste dans l’unité de personne. Il aurait ainsi contesté la fondation *res gestae* de l’Université de Paris en tant qu’institution chrétienne de vraie pensée philosophique. C’est pourquoi il a critiqué l’école des jeunes modernistes formés en 1230–35 au Collège franciscain d’Oxford, voire son écrit *Hexaëmeron* cité plus haut. La génération suivante de *Latinorum* a radicalisé la pensée d’*Oxfordian Fallacy*. Ils ont procédé de la même manière qu’Avicenne dans la falsafa, qui a déplacé l’interprétation de la doctrine d’Alfarabi vers le néoplatonisme. Grosseteste fonda le Sophisme oxfordien. Cela entamait une dispute métaphysique entre *via Antiquorum* et *via Modernorum* que Rufus et d’autres modernistes adoptèrent à partir de 1235. Le lien entre l’intellect actif et l’intellect passif dans le traité s’appuie sur la différence entre *potentia substantialis* et *potentia accidentalis*, qui avait été introduite dans l’école franciscaine par Rufus susmentionné. L’école de Grosseteste réalise une synthèse similaire. Les modernistes combinent certains éléments de l’enseignement authentique *De anima* avec l’interprétation des porrétans avicennistes.

« Selon Averroès, tout ce qui est dans le mode du récepteur est pour l’instant privé de l’essence de ce qui est reçu. La subsistance de ce qui est reçu est donnée comme une relation hypostasiée à la forme active (*anitas sola sui relatione ad formam*), parce que cette relation hypostasiée dispose d’une capacité de réalisation naturellement donnée (*naturaliter ipsius perfectivam*). Par l’acte de cette subsistance (*sub qua*), la forme reçoit l’existence réelle. Cela n’est possible que si la connaissance n’existe que dans la puissance qui est donnée par rapport à l’actualité. » [[330]](#footnote-330)

La première partie de la citation détermine la nature de l’intellect réceptif selon Averroès (*denudatum est a natura recepti*). L’âme est « *tabula rasa* »et l’intellect réceptif ne contient pas de contenu propre afin d’assurer la connaissance universelle selon Aristote (*anima quodammodo est omnia*, *De anima* 431b20–21). Malheureusement, la citation ne lie pas cet acte de connaissance à l’existence de l’homme comme une substance première ni à l’acte de l’âme individuelle en tant que forme entéléchique du corps vivant dans la personne réelle. C’est ce que montre clairement le terme porrétane « *anitas* » qui est utilisé comme hypostase pour l’acte existentiel de l’intellect. L’écriture CMDA rejette cette théorie. Le fondement aristotélicien original du terme « *anitas* » définit la subsistance de la chose connue dans le contexte des *Seconds Analytiques* concernant l’existence réelle de la chose (*an sit*, *Anal. Post.* 93b29). Le représentant du Sophisme oxfordien remplaçait l’existence par l’essence, ce que Grosseteste accomplit pour la première fois dans son interprétation analytique des *Seconds Analytiques* (ch. 3.1.1). La subsistance de la chose reconnue est définie par rapport à l’intellect actif et bizarre (*naturaliter ipsius perfectivam*), qui a reçu une existence immatérielle en tant que « substance—forme » hyparchique. Cette forme hypostasiée, avec sa propre actualité, est en elle-même capable de compléter l’acte de connaissance grâce à la relation hypostasiée à la forme connue (*anitas sola sui relatione ad formam*). La pensée d’*Oxfordian Fallacy* relie l’existence des choses à leur essence (*anitas1*) et les considère directement dans l’intellect moderne défini comme hypostase (*anitas2*). Rufus a introduit ce schéma de connaissance comme une identité univoque des espèces atomiques du troisième type dans le terme « *coaequatio* » (ch. 3.3.2). Les deux formes sont liées par la catégorie hypostasiée de la relation (*relatio*), qui a été introduite par le néoplatonicien Simplicius (πρός τι τὸ ἁπλῶς ; OBJ I, ch. 1.3.2). Avicenne a adopté ce point de vue néoplatonicien et, plus tard, les porrétans influencés par lui. Abélard a rejeté ces hypostases en principe (ch. 1.3). Ce type de dénudation faite par Avicenne ne requiert pas une faculté réceptive de l’âme dirigée vers la chose réelle. Le concept d’intellect réceptif dans *Summa philosophiae* s’avère tout à fait confus. L’intellect, dans sa subsistance hypostasiée (*anitas2*), reçoit toute forme subsistante donnée comme étant du troisième type (*anitas1*). Les deux hypostases (l’*anitas* de l’intellect et de la chose) correspondent l’une à l’autre dans le mode de correspondance selon l’*individuum* des porrétans. La citation précédente concernant *intellectus possibilis* et cette citation concernant la nouvelle « exsistence » de l’intellect en tant que « substance—forme » confirme ce fait. Dans les années 1250–60, il existait à Oxford un monde moderniste et parallèle des choses et de leur connaissance, qui se tenait en dehors des substances premières réelles. Les deux formes sont reliées par la catégorie hypostasiée de relation (*relatio*), introduite par le néoplatonisme. Avicenne adopta le point de vue néoplatonicien et les porrétans ont été influencés par lui. Par la critique de Kilwardby, Albert rejetait ce groupe des *Averroistae* douteux (ch. 2.4.3). Ces Latins érudits ont saisi la causalité comme l’effet de l’essence univoque donnée dans le syllogisme démonstratif. L’essence opère comme cause dans le membre médiateur de la preuve démonstrative. La connaissance redoubla la première substance externe par *tertium ens* des porrétans. Albert rejetait en principe le dédoublement de la réalité. Bacon fit une critique similaire de Rufus et Bonaventura (ch. 3.2). Dans *Seconds Analytiques*, la connaissance n’est qu’un accident par rapport à la nécessité première des substances réelles. Puisqu’une éclipse unique de corps astronomiques a lieu dans la réalité, nous la reconnaissons universellement dans la pensée.

Les auteurs anonymes de l’école du second averroïsme ont établi l’intellect comme une forme subsistante sur le mode *per prius*, tandis qu’Aristote le définit par le mode *per posterius*. Cet être du troisième type est définie comme une puissance hypostasiée (*sub qua*). Cette puissance détient son propre être hypostatique. La forme intellectuelle établit par elle-même un nouvel *actus essendi* qui fait l’occurrence contingente de cette forme (*formam naturaliter ipsius perfectivam*). Dans le scénario moderne des averroïstes d’Oxford, la forme de la chose reconnue réside dans l’intellect possible qui forme une substance hypostatique. Il représente une existence contingente de la forme éternelle dans le monde matériel et établit ainsi notre connaissance. Le terme « *anitas* » représente l’une des premières définitions de l’être objectif, qui repose sur une interprétation problématique des *Seconds Analytiques*. Les modernistes observent le monde du troisième type, muni des formes nécessaires, objectivement données. Ces formes ont leur propre efficacité causale en tant que substances premières. Rappelons l’effet du Sophisme oxfordien qui, dans la philosophie analytique, échangeait l’existence de la chose singulière contre l’essence universelle. Ce « troisième monde » du diacosmos de Jamblique et de la falsafa islamique est fait par les formes éternelles ; il contraste avec l’existence contingente de ces formes dans la réalité. L’intellect éclairé des illuminés modernes observe les *species specialissima* de porrétans ou les *exemplars* de Grosseteste comme des formes hypostasiées dans le nouveau diacosmos des modernistes. Dans un premier temps, l’intellect extrait les formes des compositions hylémorphiques données dans la réalité. Ensuite, dans le processus de dénudation, il s’élève jusqu’aux formes ontologiquement plus élevées, purement intellectuelles, dans lesquelles se fonde l’achèvement des formes matérielles. La nouvelle vision du monde dans le mode « *discrete videamus* » (ch. 1.4) a finalement trouvé une forme d’intellect correspondante. Cette union discrète de deux formes de *tertium ens* a produit après 1250 une nouvelle substance du troisième type, qui possède les propriétés fondamentales de l’être objectif (*anitas*). Cette version latine d′« *equinitas tantum* » d’Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.2) est mise en forme d’un simulacre sophistique. Le nouveau simulacre de réalité relie l’essence et l’existence par l’acte d’être objectif de la forme (*anitas*) qui forme un *tertium ens*. Cette forme du troisième type a hypostasié la subsistance des porrétans (*subsistens jam est aliqua subsistentia*, ch. 1.4). Ils avaient besoin d’un substitut à la substance première pour transformer les relations de la Trinité divine en hypostases indépendantes données comme des Personnes divines. Nous trouvons la nouvelle définition de l’existence porrétane dans l’écriture de Paris vers 1245 lorsque Rufus définit pour la première fois le concept moderne d’existence objective (*species obiecti exsistentis*, ch. 3.3.4). L’auteur anonyme montre que le nouveau sujet occidental a créé un nouvel objet à son image. La chose existe à la fois en puissance et à la fois comme une forme actualisée (*forma essentiali*), donc tout à fait objectivement.

« La chose matérielle, donnée comme substance, a deux composantes, à savoir la chose en puissance pure et en réalité (*re in pura potentia et actu*) ; et, une forme objective existant dans le monde, qui complète cette puissance de la chose (*forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva*). La forme objective se manifeste dans l’intuition théorique à travers le mode de déduction métaphysique (*resolutio manifestat*). Toutes les puissances passives peuvent être converties en cette puissance donnée *simpliciter* (*potentia passiva ad potentiam simpliciter reducatur*) ; et de même, la forme réelle de la chose existante peut être remise à cette forme donnée *simpliciter* (*omnis actus et forma ad formari simpliciter*). Ce genre d’être, en tant qu’entité objective réelle, est composé des deux éléments, c’est-à-dire de la puissance objective, faite par rapport à la forme objective donnée de cette manière ; ou sous cette forme, qui est prédite et qui est donnée dans la chose individuelle réelle. » [[331]](#footnote-331)

L’auteur voit dans la composition individuelle réelle (*res materiata*) deux entités substantiellement données, qui forment ensemble une entité spéciale (*substantialiter ex duobus consistit*). Les illuminés modernes décomposent la chose hylémorphique en un sens objectif (*re in pura potentia et actu*) et une composition hylémorphique réelle, qui subit des changements (*forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva*). L’analyste de l’école d’Oxford considère la substance réelle dans le processus de dénudation (*resolutio*). Il le divise en deux composantes qui forment une nouvelle entité du troisième type. D’une part, il y a la puissance idéale de la matière (*ad potentiam simpliciter reducatur*) ; et d’autre part, il y a la forme idéale (*omnis actus et forma ad formari simpliciter*). Ainsi, la forme objective est donnée dans la matière et la forme ; une nouvelle forme d’être objectif est créée à la suite de leur composition. Rappelons-nous la critique des *Nominales* faite par Jean de Salisbury. Ils ont d’abord décomposé des substances puis les ont réassemblées (*substantialia denuo colligunt*, ch. 1.4). Dans la forme postmoderne de la science objective, ce *tertium ens* correspond aux propriétés « physiques » hypostasiées, qui sont distinctes de la causalité des premières substances. Ces propriétés sont déterminées mathématiquement. La chose réelle est donnée de manière exemplaire sous la forme objective subsistante, qui, par l’acte de « *exsistere* » moderne, passe à l’existence contingente dans la réalité. La chose « exsiste » par le passage de la forme idéale à son occurrence aléatoire donnée ici et maintenant quand elle reçoit divers accidents qui établissent son individuation (*compositio*). Le deuxième averroïsme « compose » la première substance en tant qu’individu porrétane (*actualiter ex duobus componitur*). La nécessité objective et l’immuabilité ne sont pleinement étendues que dans des *exemplares* en Dieu, ce qui les place en dehors de la réalité de la première substance. Ce simulacre objectif de la première substance peut être mis de manière contingentée dans la matière, comme la première substance hylémorphique (*hac forma vel ista penitus signata et individuali*). Dans le processus de composition, la forme éternelle reprend la forme individuelle donnée dans la matière du troisième type. Avicebron a conçu cette théorie pour la première fois (ch. 3.2). La chose individuelle moderne est objectivement donnée comme une entité (*res*) du troisième type.

Le processus de réduction des premières substances réelles à leurs principes objectivement donnés (*resolutio*) correspond au processus opposé lorsque les exemplaires sont actualisés dans la matiére. Ils sortent de Dieu moderne dans l’existence réelle (*reductio*). Les deux processus sont univoques. Ils font la même forme qui est hypostasiée. La catabase des formes dans la réalité inférieure (*reductio*) doit être complétée par l’anabase de l’intellect dans le monde des formes objectives (*illuminatio*). La reconnaissance des illuminés doit, dans l’acte de pure intuition, ramener l’existence contingente des formes déchues à leur existence idéale (*resolutio*). La composition de l’individu surgit dans le processus d’actualisation accidentelle (« exsistence ») de la forme objective, que Dieu moderne reflète dnas son esprit comme un *exemplar*. Dans le royaume de l′ontothéologie objective, des *exemplares* sont éternellement donnés dans la pensée divine hypostasiée, alors que la réalité n’existe que de manière sensuelle et contingente. Cette double opération de la descente des formes du diacosmos et de la montée de l’intellect dans le diacosmos crée une vision mythologique de l′arrière-monde (*mundus imaginalis*; OBJ I, ch. 2.3.3). Il fait une double contemplation du monde objectif comme *tertium ens*. Soit, le sens de l’être est fixé en permanence dans le modèle des sciences théoriques, car elles regardent directement les formes hypostatiques éternelles. Or, nous avons une forme empirique de *scientia* de Grosseteste quand les formes hypostatiques sont dérivées de substances premières existantes de manière contingente. La composition objective des chose empiriquement reconnues et leur déduction objective établit la substance objectivement vraie au sens de *certitudo* d’Avicenne et de *rectitudo* d’Anselme. Il en est venu à la création d’une union analogue du double sens originel d’*inesse* (ch. 3.1.1). La primauté de l’existence (εἰ ἔστι) avant l’essence (τί ἐστι) a perdu le sens originel défendu par *Seconds Analytiques*. En conséquence, un nouveau modèle de vision du monde discrète a été créé, dans lequel la réalité peut être assemblée et décomposée en fonction des besoins changeants du sujet moderne. L’écrivain anonyme de *Summa philosophiae* a créé une substance hylémorphique parallèle, qu’Albert condamnait comme un non-sens absolu (*non reputo opinionem, sed ridiculum*, ch. 2.4.3). La pensée des illuminés est essentiellement séparée du corps. Comme Bonaventure et tout le postmodernisme cartésien, ils peuvent monter (*resolutio*) et descendre (*reductio*) sur l’échelle mystique de Jacob des êtres objectivement construits. À la suite de cette odyssée chaotique de l’intellect solaire moderne, le modernisme a émergé sous la direction des Furies. Ulysse retourna dans son Ithaque natale en suivant le chemin du Soleil et Dante remonta chez Siger comme le meilleur philosophe de son temps (OBJ III, ch. 4.4). La citation montre une vision objective du monde paranoïaque, qui est composé de matière objective (*re in pura potentia*) et d’essence objective (*forma essentiali*). Ces deux hypostases sont combinées pour former une substance atomique (*individuum*) qui reçoit une existence contingente dans le monde (*res materiata*). Le modernisme et le postmodernisme ne reconnaissent pas le monde réel. Ils déduisent et réduisent diverses essences afin de conduire et déduire des formes cognitives objectivement données. Nous sommes finalement arrivés à la mort de Dieu moderne qui s'est tué lui-même dans le processus de déductions insoutenables. Selon Nietzsche, Dieu moderne s'est étouffé avec la théologie moderne. Il s′agit d′un processus tragicomique, mais objectivement nécessaire. Après sa mort, ces formes éternelles sont fournies par les mathématiques. Dans le postmodernisme néostructuraliste d’aujourd’hui, à l’époque nihiliste de la pensée et des dérivés financiers, il suffit pour faire la déduction objective, le mouvement métaphorique du sens donné par la différence binaire de l’un et du zéro.

Le sophisme de la modernité spéculative, qui crée un simulacre de réalité objectivement crédible, garde une prise mineure, que le premier averroïsme a constamment soulignée. Les spécimens formels et subsistants n’existent pas en tant que substances premières. Ils sont donnés simplement de la manière *obiective*, c’est-à-dire comme un objet intentionnel de l’intellect connaissant. Le second averroïsme, quant à lui, défendait la voie de la vision directe (*per viam considerationis*) de diverses formes manifestées dans le processus de composition ou de résolution. Plus tard, la dénudation a fait une *épochê* de Descartes et Husserl pour créer une autre substance du troisième type. L’aristotélisme a rejeté la « science gaie » de modernité paranoïaque. Un tel *tertium ens* ne peut pas être perçu sensuellement. Parce qu’il n’y a pas d’imposition, nous ne pouvons pas reconnaître une telle chose de manière scientifique. Albert considérait ces sophistes comme des penseurs absolument ridicules et refusait toute discussion avec eux. Ils ont changé les premières substances en simulacre à la suite du dialogue *Sophiste*. Suivant le modèle de Grosseteste, le deuxième averroïsme a soutenu que la cognition discursive normale se déroule dans le cadre d’*intellectus debilis* et de *scientia* empirique produite par celui-ci. Mais la connaissance des illuminés n’est pas liée à l’intellect « débile » d’Aristote. Le commentaire de Grosseteste sur *Seconds Analytiques* prit l’intellect faible afin de produire une forme inférieure de *scientia* empirique. Mais cet aristotélicien était encore si sain d’esprit métaphysique qu’il a rejeté la critique d’Aristote « hérétique », car il connaissait l’enseignement original d’Averroès selon l’école de Blund et l’école sicilienne. Après le départ de Grosseteste pour Lincoln, l’aristotélisme moderne à Oxford n’était représenté que par Avicenne transformé en philosophie analytique, ce qui fait de l’averroïsme postmoderne à ce jour. Les illuminés modernes produisent la science plus agréable sous la direction des Furies, parce qu’ils ne s’embarrassent pas de la réalité contingente. Les mathématiciens comme Descartes ou Husserl reviennent aux « choses elles-mêmes ». L’intellect hypostasié des averroïstes jouit d’une intuition directe des premiers principes et des formes objectives. Ces noemata sont spéculativement reflétées dans la pensée éclairée (*speculum*) et elles peuvent également être trouvées dans la réalité contingente. Par conséquent, la nouvelle science joyeuse a dû être créée par Nietzsche qui était un métaphysicien nihiliste. Il abolit à juste titre cette spéculation douteuse, comme vestiges destructeurs du platonisme. Son surhomme créatif est doté d’une pure volonté de puissance et nullement d’un intellect paranoïaque de modernité platonicienne. Le monde parallèle des faibles métaphysiques et des rêveurs transforme l’homme moderne en une frêle créature captive dans le monde des simulacres platoniciens. Nietzsche a achevé de manière nihiliste le processus de la modernité en revenant au sujet unifié, qui, grâce au déni du platonisme, est devenu un nouveau surhomme paranoïaque.

Les successeurs avicennistes de Grosseteste ont observé un nouveau type d’être. Tenant compte de cette réalité mythologique, ils ont créé une nouvelle forme de la connaissance évidente, qui est générée dans un nouveau type d’intellect. Par conséquent, les premiers modernistes ont dû réviser le concept de vérité, car la théorie aristotélicienne de la correspondance ne prend pas en compte la mythologie moderne. Par conséquent, ils ont inventé une correspondance entre l’intellect du troisième type et l’être du troisième type. Le chapitre précédent a montré que Grosseteste offrit une définition de la vérité rélatée à *rectitudo* d’Anselme. La nouvelle définition de la vérité ne se fonde pas sur une correspondance entre l’intellect et le monde réel. Les modernistes ont construit une preuve de manière subjective, à partir de l’intuition intellectuelle interne (*certitudo*). L’intellect moderne reconnaît les contenus intelligibles hypostasiés dans l’acte d’assimilation des différents types de *tertium ens* et non dans le processus de correspondance intellectuelle. L’objectivité réside dans le domaine mythologique (« *mundus imaginalis* » du soufisme) et est établie sur le plan « *semel—semper* », alors, en dehors du sujet démiurgique. L’assimilation de ces formes hypostasiées se déroule dans l’intellect éclairé des illuminés objectivement cognitifs (*ad scibile intellectui obiectum*). L’intellect accepte les formes objectives données à l’avance dans le diacosmos comme un nouveau type de *scibile* (métaphysique, scientifique, économique, colonial, idéologique, etc.). La vérité moderne est définie dans le mode de correspondance avec le monde « exsistant » de cette manière (*adaequatio actualis vel etiam habitualis*). Comme nous le verrons plus loin, la conception démiurgique de l’objectivité avait été introduite par Bonaventure une décennie plus tôt, vers l’an 1250. La connexion entre *scibile* subjectif et objectif a établi un nouvel habitus historique du sujet occidental et une nouvelle histoire de l’Occident. Bien sûr, le *scibile* nihiliste d’aujourd’hui n’est pas généré par le mysticisme du soufisme islamique ou de l’*intelligentia spiritualis* médiéval, mais par une armée de cols blancs embauchée par les multinationales associées au *Deep state* contemporain. Voyons maintenant la nouvelle version du relativisme objectif. L’intellect observe directement l’être du troisième type (*scibile*) de manière universelle et générique.

« Il est évident que la correspondance actualisée ou même habituelle concerne l’intellect et son objet reconnu (*ad scibile intellectui obiectum*) ; soit, il s’agit de l’entendement qui considère tout ce à quoi l’intellect peut se référer. La cognition est donnée sur la base du genre auquel se réfère la connaissance (*scientia enim de genere est relativorum*). La correspondance entre l’intellect et la chose ne réside que dans la puissance et peut être comprise en ce qui concerne l’intellect, la chose ou les deux. » [[332]](#footnote-332)

En définissant le processus de *denudatio*, il s’agit de la création de la forme du troisième type (*scibile*) qui est conçue de manière univoque. Cette forme est reconnue dans l’intuition directe eidétique comme un objet intellectuel de la cognition (*intellectus ad scibile intellectui obiectum*). La relation à cet objet est conçue comme une quasi-substance. Il prend naissance soit dans l’acte de cognition (*adaequatio actualis*), soit, elle est habituellement maintenue par la pensée comme une vision discrète des porrétans et une cognition du monde correspondant (*habitualis respectus*). La cognition scientifique ne se réalise pas à travers la relation avec la réalité ; elle concerne la relation hypostasiée, qui établit l’objet objectif de la cognition sur le mode de rectitude et certitude (*scientia enim de genere est relativorum*). L’esprit crée une correspondance quant à l’objet de cognition, qui est constitué par l’intellect sur le mode de l’univocité générique avec la réalité générique séparée. Le *scibile* objectif représente la première substance dans le processus de correspondance. Ensuite, la vérité fait une correspondance correcte entre la « chose » objective dans le « *mundus imaginalis* » et la même chose dans l’esprit ; toutes les deux « choses » sont données comme pure puissance (*adaequatio vero intellectus et rei in sola potentia tantum*). La métaphysique classique répondit qu’une telle notion de potentialité est basée uniquement sur la supposition logique et non sur l’imposition métaphysique du sens à partir du monde réel. Aristote dirait que la cognition est une puissance accidentelle de l’intellect, mais en ce qui concerne une chose donnée *simpliciter* qui existe en réalité. Cette chose réelle produit un effet causal sur notre cognition à travers les sens, de sorte que la correspondance est univoque et catégorielle. Le texte cité du traité ne mentionne pas la définition de la vérité comme une correspondance entre l’intellect et la chose réelle, car ce n’est pas nécessaire. L’intuition eidétique des espèces hypostasiées constitue la base d’une nouvelle correspondance. Afin de créer une définition de la vérité, le traité anonyme ne nécessite aucune analyse de l’intentionnalité d’Averroès ou d’une *intentio* dans le cadre du premier averroïsme. La correspondance potentielle entre la forme subsistante et la forme contingente (*scibile*) est toujours présente, car elle se manifeste évidemment dans l’intellect. C’est la raison pour laquelle la vérité objectivement déterminée peut aller de manière totalement indifférenciée à n’importe quel membre de la preuve démonstrative : à la chose réelle, au contenu intelligible de la pensée, ou aux deux à la fois (*a parte intellectus tantum, aut a parte rei tantum, aut a parte utriusque*). L’actualité et la capacité permanente de cognition ainsi donnée (*actualis vel etiam habitualis*) viennent de la cognition qui n’établit pas la relation avec la première substance réelle. Après le déclin de la première substance, la pensée sophistique doit procéder d’une hypostase avicenniste, pseudo-réellement mise en place. La cause effective de la cognition est *intellectus agens*, qui agit chez l’homme par la vision de l’être du troisième type. L’actualité efficace est délivrée dans le processus de cognition à partir de l’exposition déjà mentionnée qui est faite par-derrière, par *intellectus agens*. L’activité de l’intellect prend naissance en elle-même, car elle représente une forme autonome. Cet « Homme volant » d’Avicenne est à l’origine de la connaissance moderne. Il n’a pas besoin de réalité extérieure pour la vraie cognition, ou seulement comme un accident. Le scénario des compilateurs de *Summa philosophiae*, on le retrouve sous la forme originale dans l’œuvre de Rufus de Cornouailles. Résumons maintenant les éléments de base nécessaires pour constituer la nouvelle vision du monde qui a établi l’objectivité.

* Il en est venu à l’éclipse de la première substance et à la disparition des effets provenant de la causalité réelle qui sont contenus dans le membre intermédiaire de la preuve scientifique. Cela a donné naissance à un nouveau concept de science fondée sur le Sophisme oxfordien.
* Les différents types d’hypostases et d’êtres du troisième type ont reçu la détermination causale en faisant de l′intermédiaire du syllogisme démonstratif ; ces formes de *tertiums ens* sont passées à la cognition scientifique sous la forme de *scibile* moderne. La nouvelle forme de cognition a besoin d’un nouvel habitus cognitive du sujet, ce qui établit un nouveau habitat de la science moderne (*ortus scientiarum*).
* L’évidence réflexive du sujet connaissant a remplacé l’imposition du sens de la première substance par une supposition réflexive faite comme *rectitudo* et *certitudo*. Une telle illumination mystique a fondé la science supérieure des illuminés, qui ont besoin de l’intellect actif en tant que substance indépendante dans l’âme. Cette vision d′autre-monde quitte le monde réel des substances premières contingentes.
* La vérité est basée sur une intuition eidétique directe des premiers principes de la cognition qui sont toujours présents et hypostasiés. Ils sont évidents dans l’intellect et sont présents avant tout acte réel de cognition. En conséquence, la nouvelle forme de la vérité est apparue sur le mode de l’assimilation univoque des espèces objectives sur le mode « *semel—semper* ».
* La vérité en tant que certitude absolue (*certitudo*) du sujet moderne prend son origine dans la rectitude absolue (*rectitudo*) de Dieu moderne. Ce simulacre causalement efficace fait une partie intégrale de la pensée objectivement créée des illuminés modernes. La correspondance des deux sujets mythologiques est due au Sophisme oxfordien qui nécessite une forme analogique de l’ontothéologie (*analogia entis*). La mort de Dieu moderne est donc fermement liée à la mort du sujet moderne qui est pleinement accomplie à l′époque du nihilisme métaphysique et l′anthropocéne.
* Le déterminisme logique des contingents futurs implique le mode d’événements absolus et donnés *per se* qui sont énoncés de manière dite *univoce*. La venue nécessaire d’Antéchrist dans la philosophie moderne a confirmé l’éclipse de la première substance. La position hyparchique de la première substance ne déterminait plus la forme métaphysique de l’universalité et de la nécessité.
* La venue logiquement nécessaire, mais actuellement indéterminable d’Antéchrist oblige les illuminés académiques inspirés par Avicenne à construire un nouvel âge du Saint-Esprit sous l’égide d’un averroïsme interprété objectivement. Ce groupe d’académiciens éclairés est dominé par l’esprit victorieux de l’*intelligentia spiritualis* (Joachim de Fiore). Ils se considèrent au sommet du progrès moderne mondial (plus tard en tant que leaders des révolutions et des évolutions) et ils se prennent pour une nouvelle école de pensée (*via Modernorum*).

Dans la formation de métaphysique, le rôle de Grosseteste ressemble au rôle d’Alfarabi dans la falsafa. Le postulateur clé de l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* a ouvert l’ère dominée par *Oxfordian Fallacy*. Cependant, il s’efforçait toujours de respecter le sens originel de la métaphysique aristotélicienne. Grosseteste a confirmé l’enseignement d’Aristote retenu dans *De anima*, qui est lié au corps hylémorphique et à l’âme comme forme unique du corps. Il a rejeté la multiplicité des formes substantielles dans l’homme. Par conséquent, du point de vue de la doctrine de l’âme, Bacon l’a classé comme un défenseur du premier averroïsme (ch. 3.2). Cependant, la structure globale de l’être montre une orientation néoplatonicienne et avicenniste de Grosseteste. Il a conçu le processus de cognition selon le scénario de *Liber de causis*. L’orientation des formes supérieures vers les formes inférieures (*processio*) est complétée par la pensée humaine éclairée au niveau de la sphère sublunaire. Basée sur la métaphore de l’intellect solaire néoplatonicien, la vision éclairée par des exemples (*spiritus visivus*) établit un mouvement ascendant de l’âme. L’esprit peut atteindre le royaume des formes immatérielles et éternelles (McEvoy 1977). La triade augustinienne (*intelligentia—memoria—amor*) correspond à trois composantes d’un degré de cognition toujours plus élevé (*opinio—ratio—intellectus*). Ces formes intellectuelles correspondent à trois processus fondamentaux d’abstraction et de cognition (*abstractio—denudatio—illuminatio*). Le modèle de cognition *per prius* et *per posterius* défini dans la version originale de l’*Organon* (OBJ I, ch. 1.3) est bouleversé dans le scénario du deuxième averroïsme. Par conséquent, le différend autour de l’année 1240 concernait l’émergence de *via Modernorum* et la défense de la métaphysique et de la science d’Aristote selon l’école sicilienne. Albert inventa cette philosophie antimoderniste dans la première partie *De homine*. Après la réception d’Averroès, le statut ontologique de la substance dans le cadre des *Catégories* et d’*Isagoge* est entré en jeu. Cette dispute était déjà présente dans la scolastique primitive. C’était la question de la détermination de la substance du point de vue de l’interprétation néoplatonicienne (Gilbert, *Nominales*) ou Boèce et aristotélicienne (Abélard, *Tractatus Anagnini*, *Logica « Cum sit nostra »*). La prochaine ronde de gigantomachie après la réception de CMDA depuis les années 1225–30 était basée sur la lutte des esprits tolétans ou siciliens qui concernait la nature de la métaphysique et de la cognition basée sur le concept d’*intellectus possibilis*. La conjonction de la traduction latine d’Avicenne *De anima* et de l’œuvre d’Avicebron *Fons vitae* formait la base d’une nouvelle vision de la réalité, qui est entièrement documentée dans l’œuvre *Summa philosophiae*. Il a été écrit dans la génération suivante après la mort de Grosseteste. Par conséquent, l’archéologie herméneutique doit trouver et interpréter l’origine de la modernité dans la première génération d’étudiants d’Oxford au cours des années 1230–35.

## 3.2 Simulacre moderne de l’homme et du monde

Le chapitre consacré à Alvernus mentionne sa réaction critique à l’arrivée de la matière du troisième type (ch. 2.3.3). L’Occident a tiré cette théorie principalement de penseurs juifs (Avicebron) et arabes (Avempace). L’ouvrage d’Avicebron, *Fons vitae* (vers 1150), établit la vision de la réalité sur le mode du dualisme moderne. Grosseteste l’a présentée comme un double concept de science (*scientia, intellectus*). Ses disciples, inspirés par ce schéma de connaissance, ont créé une nouvelle version de l’être individuel, qui comprenait également la matière du troisième type. L’ouvrage *Fons vitae* introduisit la double réalité dans la pensée moderne.

« Sachez que la forme première (*prima forma*), dans la mesure où elle se combine avec la forme supérieure de la matière (*altiori materiae*), établit une espèce intelligible (*constituit speciem intelligentiae*) et amène cette espèce à l’existence (*eam ducit ad esse*). De même, la forme quantitativement déterminée (*forma quantitatis*), dans la mesure où elle se rattache à la matière inférieure (*materiae inferiori*), crée une espèce corporelle (*speciem corporis*) et conduit cette espèce à l’existence (*eam ducit ad esse*). La forme quantitative s’ajoute donc à la forme intelligible. » [[333]](#footnote-333)

La citation montre une dérivation démiurgique du monde inférieur à partir des formes supérieures selon le dialogue *Timée* et l’ouvrage *Liber de causis*. La première forme divine produit une forme et une matière diacosmique dans l’ordre des substances cosmiques intelligibles qui ont des déterminations physiques formelles (OBJ I, ch. 1.3.3). Ces substances du diacosmos produisent une matière hylémorphique réelle à l’étage inférieur de la réalité. Le monde intelligible et le monde matériel ont la même structure ontologique de matière et de forme.[[334]](#footnote-334) La différence entre les *species intelligentiae* et les *species corporis* témoigne du concept dualiste néoplatonicien de l’être qui se réfère à la différence entre deux formes de substances. Les deux espèces sont des hypostases au niveau de la substance première, car elles existent en tant que choses uniques hylémorphiques grâce à la double matière. La forme cosmique originelle est liée à la matière des espèces supérieures (*prima forma quando coniungitur alteriori materiae*). La conjonction de la forme et de la matière du troisième type a créé une nouvelle substance atomique qui « exsiste » dans le diacosmos néoplatonicien en tant qu’espèce intelligible (*constituit speciem intelligentiae*). Avicebron postule un nouveau type d’être hylémorphique du troisième type, qui remplace les *species sensibilis* et *intelligibilis* intentionnelles du premier averroïsme. La nouvelle substance hylémorphique du troisième genre est donnée à la fois dans le monde matériel et dans le monde intelligible. La prédication de cette substance spirituelle annule la différence métaphysique fondamentale entre la première et la seconde substance.[[335]](#footnote-335) Le premier niveau de réalité crée une composition de la forme néoplatonicienne et de la substance en tant que substance première subsistante. Cette entité du troisième type, considérée comme une sorte de quasi-substance et de quasi-subsistance, constitue la base future de l’être objectif. Vient ensuite le petit mot décisif « *similiter* », qui établit une nouvelle forme de déduction cosmologique faite de manière mythologique. Le deuxième étage établit de la même manière la subsistance des compositions hylémorphiques. Il relie le genre inférieur de la forme et de la substance dans le monde hylémorphique, et non dans le monde des formes pures (*forma quantitatis cum coniugitur materiae inferiori*). La citation montre le parallélisme de deux espèces. Le passage de la matière supérieure à la matière normale établit la détermination mythologique des corps matériels. Le mode d’existence objectif est fondé sur la nouvelle forme de déduction (*ducit ad esse*). Elle produit non plus des formes cosmiques comme dans *Liber de causis*, mais des substances atomiques comme corps du troisième type. La modernité établit l’existence du monde nouveau grâce à la déduction des substances du diacosmos dans la réalité inférieure. Le verbe « *ducit* » représente une *Lichtung* du concept moderne d’existence. Cette définition déductive d’« exsistence » de l’être du troisième type, Rufus l’a introduite pour la première fois dans le terme « *exsistit* ». Cette espèce ne naît pas dans le processus d’abstraction, à partir de la substance première hyparchique. C’est un produit mythologique réalisé dans la pensée des illuminés. Grâce à la parousie du sens selon *Liber de causis*, cet être objectif a établi une sorte de réalité hylémorphique. L’espèce néoplatonicienne d’Avicebron n’a rien à voir avec *species intelligibilis* intentionnelle du premier averroïsme, qui s’obtient par la connaissance de la première substance réelle. Dans ce mode de connaissance, l’espèce n’est qu’une intention de l’intellect. Suivant le modèle d’Avicebron, le second averroïsme créa de « corps—espèce » objective comme un mélange de substance première et seconde pour élaborer une nouvelle version de substance atomique (*individuum*). Ces individus ont leur propre existence hylémorphique au niveau des *exemplares*. Ils descendent dans la réalité inférieure en prenant la forme d’une contingence matérielle et formelle. Ce docétisme métaphysique a fondé la vision objective du monde dans la modernité. La nouvelle *species corporis* représente un hybride néoplatonicien du troisième type. L’essence potentielle prend l’actualité de l’existence hyparchique. Le parallélisme de deux types d’espèces établit une nouvelle forme de correspondance entre l’entendement et la réalité, qui est fondamentalement différente de la *proportio* d’Averroès. Avicebron définit et déduit l’existence des corps réels sur la base d’une réflexion qui introduit les formes supérieures dans les formes inférieures (*speculatio*). La forme hylémorphique des corps reflète la perfection supérieure originelle des corps spécifiques dans le diacosmos. La partie suivante de la citation détermine la quantité comme forme subsistante qui reçoit des formes hypostasiées intelligibles (*forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae*). Le scénario de Simplicius et Philoponus se répète, dans lequel la corporéité est définie dans le diacosmos démiurgique en dehors des corps hylémorphiques réels. Avicebron s’est engagé sur la voie des néoplatoniciens qui ont créé le premier univers parallèle. À propos des deux formes de la substance, le maître dit à l’élève ce qui suit :

« La forme intelligible est une et elle est simple. La forme donnée quantitativement est multiple et donnée comme un composé de cette forme unique (*forma uero quantitatis est multae unae compositae*). De même que la forme intelligible est la plus proche de toutes les formes de la matière supérieure (*propinquior materiae alteriori*), de même la forme donnée quantitativement est la plus proche de toutes les formes de la matière inférieure (*propinquior materiae inferiori*). » [[336]](#footnote-336)

La différence entre la forme intelligible pure (*forma intelligentiae est una simplex*) et les types de formes inférieures est fondée sur la division de l’extension formellement donnée du troisième type. La transformation des qualités physiques diacosmiques en déterminations matérielles établit le monde inférieur des substances hylémorphiques (*forma uero quantitatis est multae unae compositae*). Les formes intelligibles d’Avicebron ont leur propre matière donnée *simpliciter* dans le diacosmos (*materia alterior*), qui est essentiellement différente de la forme inférieure dans le monde réel (*materia inferior*). La citation suit l′argument néoplatonicien de l’être rédoublé. Ce modèle à deux étages de l’être subsistant a envahi la métaphysique des Modernes à travers le modèle dual de l’ontothéologie de Bonaventure (OBJ III, ch. 4.1.2). La matière spécifique forme la corporéité abstraite des espèces inférieures. Grâce à la descente des formes supérieures dans le monde hylique inférieur (*forma intelligentiae est propinquior materiae alteriori*), la matière prend « exsistence ». La corporéité déterminée mathématiquement détient la matière supérieure. En descendant du monde des formes spirituelles et des substances spirituelles, elle reçoit la détermination dans la sphère inférieure des substances hylémorphiques et des formes matérielles. La transition des substances supérieures vers les substances inférieures sur le mode de la similitude garde un rôle clé ; elle fait apparaître les qualités physiques dans les deux registres (*forma quantitatis est propinquior materiae inferiori*). Il en résulte une similitude de deux formes de quantité sur le mode du miroir spéculatif de la forme supérieure dans la forme inférieure (*sicut forma intelligentiae ... similiter forma quantitatis*). Cette deuxième étape de la déduction établit l’espèce déterminée matériellement, qui est déterminée comme « espèce—corps » hylémorphique (*constituit speciem corporis*). Par conséquent, une espèce donnée de cette manière peut être divisée jusqu’à la dernière partie indivisible du sens universel (*individuum*).

Les représentants de l’hylémorphisme universel à Oxford ont introduit cet être du troisième genre doté de la matière et de la forme du troisième genre peut faire un nouveau substitut de la première substance dans les années 1235–40. La division des entités universelles selon l’Arbre de Porphyre (ch. 1.4) reçut une puissante impulsion en introduisant la matière du troisième type pour former une nouvelle substance du troisième type. En outre, une nouvelle théorie de la vérité en tant que réflexion spéculative du diacosmos et de la réalité a vu le jour. La citation de l’écriture *Fons vitae* montre que la physique moderne néoplatonicienne joue un rôle clé dans la transition des formes intellectuelles vers les formes inférieures (*forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae*). Les porrétans d’Oxford ont conçu le passage des formes du diacosmos à la réalité sur la base de la primauté de l’abstraction mathématique. La quantité et l’extension définies mathématiquement se transforment en une quantité physique dans le monde inférieur des corps matériels. Modernistes d’Oxford reliaient les espèces intelligibles et corporelles par des proportions déterminées mathématiquement et introduisent l’univocité de l’être qui était établie analogiquement dans la métaphysique (ch. 3.3.2). Par l’extraction des espèces et des formes de sphères supérieures (*exsistere*), la détermination néoplatonicienne des corps du troisième genre était établie dans les substances hylémorphiques inférieures. La citation montre l’exposition de l’être faite par-derrière, à partir du monde des formes cosmiques. À ce processus de « concrétisation » des formes supérieures dans les formes inférieures (*concretum*, ch. 3.3.1) correspond l’intuition des illuminés académiques des formes inférieures qui les fait s’élever jusqu’aux *exemplars* originels des choses. Nous avons interprété ce processus par le terme « *resolutio* » chez Philippe le Chancelier (ch. 2.3.2). En introduisant des individus hylémorphiques dans le modèle de l’analogie mathématique et de la vérité comme similitude néoplatonicienne du monde supérieur et du monde inférieur, la modernité reçut une impulsion décisive pour former une nouvelle prédication catégorique *per prius* et *per posterius*. Nous avons analysé cette prédication dans les interprétations des *Catégories* autour de 1230 (ch. 3.1.2). L’universalité analogique des substances garantit que les substances du troisième genre apparaissent dans le monde des formes séparées, tant au niveau des intelligences cosmiques qu’au niveau inférieur de la réalité. Dans ce monde terrestre, la substance est caractérisée par une extension numériquement définie qui est matérialisée dans le corps hylémorphique. Mais l’extension originelle « exsiste » dans un étage plus haut en tant que corps du troisième type, qui est doté de matière spirituelle. Revenons à la citation initiale de *Fons vitae*, qui définit l’extension comme une détermination purement intelligible de la forme (*forma quantitatis erit conferibilis formae intelligentiae*). Cette construction à deux étages de la réalité implique un être subsistant de la forme inférieure qui est dérivé de la forme supérieure. Cette architecture métaphysique acquiert une signification essentielle dans l’ontothéologie de *Modernorum*. Les termes de Bonaventure « *materia confusa*» et « *materia spiritualis* » (OBJ III, ch. 4.1.1) montrent comment l’avicennisme augustinien traitait le lien forgé par Avicebron entre la forme spécifique et la substance universelle. Les philosophes analytiques d’Oxford comme Rufus ont traité la détermination d’Avicebron de manière à ce qu’elle corresponde à la prédication aristotélicienne. L’outil clé était l’interprétation de *Métaphysique Z*, qui explore les premiers principes de la substance. Par rapport à l’unité formée par les déterminations catégorielles de l’être, la matière est prise séparément sur le mode logique *absolute* qui était pris au sens hyparchique (λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν, *Met*. 1029a20). Une matière aussi abstraite que la notion logique porte uniquement des déterminations indéterminées. Elle ne peut être rapportée ni aux accidents de la substance ni à aucune définition (μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν, *Met*. 1029a20–21). La citation montre qu’Aristote établit l’indétermination de la matière par rapport aux déterminations catégorielles de la seconde substance. Selon *Seconds Analytiques*, cela est possible uniquement par la prédication logique, car l’être hypostasié des universaux n’existe que dans l’esprit (ch. 3.1.1). Les avicennistes modernes ont adopté la vision du monde discrète du Sophisme oxfordien et ont combiné l’abstraction logique avec l’abstraction métaphysique. Ils ont ensuite fait la définition de la matière d’Aristote dans la métaphysique prise *simpliciter* et *univoce* (καθ' αὑτὴν). Les sophistes Latins ont été influencés par l’avicennisme néoplatonicien qui s’est lié à la connaissance scientifique à partir de 1230 dans le cadre d’*Oxfordian Fallacy*. Ils rejetaient la détermination catégorique de la matière donnée par l’imposition de la première substance réelle sur le mode *per prius*. Les termes « *species intelligentiae* » et « *species corporis* » d’Avicebron ont pris forme dans le cadre du Sophisme oxfordien pour devenir un *individum* des porrétans. Ils forment le membre intermédiaire de la preuve scientifique sous la forme d’une essence causalement efficace. Un rôle clé est pris par le terme « *species corporis* » d’Avicebron qui établit la détermination moderne de la matière du troisième type. Elle fait un élément qui exerce une causalité efficace qui est établie sur le plan universel et potentiel. Cette abstraction correspond à l’interprétation analytique que Grosseteste faisait des *Seconds Analytiques*. L’essence joue le même rôle que *simpliciter* donné membre médiateur de la déduction (ch. 3.1.1). Le concept de la matière formelle rejoint le concept formel du corps comme une substance objective. En la superposant à l’interprétation néoplatonicienne des *Catégories* à Oxford et de Paris (ch. 3.1.2) trouvée à l’origine chez Ammonius, une nouvelle substance atomique du troisième type est apparue sur le mode *per prius*. Cet individu est à la fois espèce, corps, substance et hypostase de porrétans. Le scénario aristotélicien concerne désormais un discurs catégoriel de cet étrange être mythologique. Le second averroïsme reçut après 1230 un nouvel instrument pour la création « matérielle » de l’unité et de la multiplicité des formes substantielles. Ils ont commencé à les relier à l’aristotélisme donné *ad mentem Averrois*. Une telle opération était absolument impossible dans la métaphysique d’Averroès. Toutes les écoles du premier averroïsme l′ont rejetée. Les modernistes, qui professent la théorie de l’hylémorphisme universel, ont donc fait du Commentateur un averroïste, un païen et un hérétique. Les illuminés instruits d’Oxford avaient déjà fait de même avec Aristote, selon le témoignage de Grosseteste (ch. 3.1.2). La substance moderne acquiert les caractéristiques contingentes des corps physiques. La conséquence inévitable de cette nouvelle conception de la science et de la connaissance était la multiplicité des formes substantielles dans l′homme. Elles étaient distribuées dans deux étages de la réalité reliés par une analogie mathématique. Furies académiques apprenaient une nouvelle forme de néoplatonisme afin de diriger du monde souterrain la pensée chaotique des premiers modernistes d’Oxford. Ils ont créé le nouveau ciel et la nouvelle terre pour eux-mêmes, sur la base d’une parousie maniaque de l’essence métaphysique. La nouvelle métaphysique se rapporte à un être non existant qui n’existe que dans l’esprit. Sous la direction des Furies, la paranoïa est une question strictement logique qui est mise en dehors de l’abstraction métaphysique. Celle-ci cesse d’exister dans l’hylémorphisme universel qui fait le meilleur des mondes possibles. La réalité n’est plus nécessaire, puisque la pensée de la modernité se suffit à elle-même.

L’émergence de la matière du troisième type selon Avicebron a fait une nouvelle unité substantielle de l’âme humaine dans le cadre de deux substances. Cette unité est fondée sur le concept d’hylémorphisme universel (Bazán 1969, 42). Rappelons que l’écriture de *Summa Duacensis* et Philippe le Chancelier ont avancé la multiplicité des formes substantielles dans l’homme comme « *triplex unitas* » (ch. 2.2.2) vers 1230. C’est à cette époque que les avicennistes ont créé la première image averroïste d’Averroès. Les adeptes de l’hylémorphisme universel de l’école de Grosseteste ont commencé à interpréter Aristote et le Commentateur selon la même doctrine. Ainsi, le second simulacre d’Averroès fut créé à Oxford sur le mode des tolétans, en suivant la doctrine des *sophistae Latini*. Professant un hylémorphisme universel, les avicennistes prirent de la métaphysique du Commentateur que les éléments qui correspondaient à leur vision moderniste du monde. La fusion de l’aristotélisme oxfordien sous l’égide d*’Oxfordian Fallacy* avec l’avicennisme des *Grammatici* à Paris s’est produite après l’arrivée des bacheliers oxfordiens à Paris pour finir leurs études de maîtrise vers l’an 1235. La connexion des deux écoles sophistiques forma la nouvelle vague du second averroïsme. Alvernus les appela *sophistae Latini*, qu’Albert abrégea en *Latini*. Albert honorait les confesseurs de cette école, qui ont d’ailleurs introduit l’hylémorphisme universel dans les sophismes logiques, du nom ironique de *doctores Latini*. Il refusait toute discussion académique avec eux. Tous les représentants cités du premier averroïsme, Alvernus, Albert et Bacon, étaient les témoins de l’émergence de cette école et ils sont devenus les opposants fondamentaux du modernisme vers 1240. Le groupe de *doctores Latini* dirigé par Rufus de Cornouailles a dû défendre vers 1245 à l'Université de Paris la doctrine totalement non chrétienne qui professait la multiplicité des substances dans l′homme. De plus, la connaissance de ce sujet moderne fou était déterminée par-derrière, en vertu d′*intellectus agens* cosmique séparé. Cette doctrine a été condamnée par Alvernus, le chancelier de l’Université et l’évêque parisien, autour de l’année 1240. L’intellect cosmique séparé, en tant que substance indépendante, ne peut faire partie de l’intellect humain (*intellectus agens non potest esse pars animae*, ch. 2.3). Rufus et les autres modernistes étaient protégés par l’autorité de Jean de La Rochelle, qui était *magister regens* au Collège franciscain de Paris jusqu’en 1245. Après sa mort, le magister Odo Rigaldus prit la relève. Il a très probablement laissé Alvernus et Albertus examiner les doctrines des modernistes. Le résultat devait être clairement négatif, puisque Rufus quitta l’université de Paris et retourna à Oxford. Après la publication *De homine* (1242), Albert devint *magister regens* au Collège dominicain de l’Université de Paris. Alors, Kilwardby qui était déjà le maître quitta l’université de Paris et retourna à Oxford à cause de la même raison que Rufus. La question se pose de savoir si Rufus a obtenu une maîtrise à l’université de Paris pendant cette période. Selon Bacon, Rufus a commencé à enseigner les Sentences à Oxford en 1250, après son exil universitaire de Paris. La période 1245–50 est importante, car Rufus a dû défendre ses opinions publiées dans l’ouvrage *Speculum animae* pendant ses études de maîtrise à Paris (ch. 3.3.4). La matrice précédente a montré, à travers l’exemple d’Alvernus et d’Albert, que les philosophes de l’école aristotélicienne de Blund qui fonda le premier averroïsme considéraient les interprétations modernes de la substance, de la matière et des corps faites selon l’hylémorphisme universel comme un non-sens philosophique.

La dispute entre les deux écoles a pris un caractère dramatique après l’année 1250. Elle concernait l’unité de l’homme, l’unité de l’âme, la nature de l’intellect, la définition de la vérité et la théorie de la connaissance scientifique. Adam de Buckfield, Richard Rufus de Cornouailles, Robert Kilwardby, Bonaventure et les autres modernistes ont établi un lien entre le dualisme d’Avicebron et l’enseignement d’Aristote sur l’âme. Une étude importante a permis de découvrir la source originelle de ce dualisme (Callus 1939), en retraçant la pluralité des formes de l’âme dans l’enseignement de deux magisters d’Oxford (Adam de Buckfield, Richard Rufus de Cornouailles). Le commentaire de Buckfield *Sentencia super librum de Anima* (vers 1243) était basé sur le commentaire d’Averroès de CMDA I.92. Il confirme que les premiers maîtres d’Oxford rejetaient la solution d’Averroès d’une substance unique et de facultés différentes d′*anima intellectiva* (OBJ I, ch. 2.4.3). Les porrétans modernes considéraient l’intellect comme une entité hypostasiée pour conduire les deux facultés inférieures de l’âme au sommet. Les facultés intellectuelles de l’âme sont considérées comme des formes hypostasiées, selon le modèle d’Avicenne et de *Nominales*. Le cœur du différend entre le premier et le second averroïsme concerne une partie du traité *De anima* de Buckfield, citée dans la note de bas de page, qui subordonne l’intellect possible en tant que puissance à l’intellect actif en tant que substance en l’exposant par-derrière (*esset in potencia respectu forme nobilioris*).[[337]](#footnote-337) Nous avons analysé ce scénario appliqué à *intellectus possibilis* dans le chapitre précédent à travers l’exemple de l’œuvre *Summa philosophiae*. Dans le néoplatonisme issu de *Liber de causis*, chaque forme supérieure possède sa propre subsistance. La « forme—espèce » complète sur le mode perfectible l’activité des formes inférieures. Dans le cas de l’âme humaine, il s’agit de la fonction végétative et de la fonction animale. L’âme est composée de différentes hypostases qui sont définies hiérarchiquement dans la prédication *per prius* et *per posterius*. Buckfield décrit l’ensemble du système comme suit.

« Enfin, on peut dire que la faculté intellectuelle de l’âme se rapporte aux autres constituants de l’âme tout comme la différence spécifique complète le genre. La différence ne prédit rien en ce qui concerne les déterminations qui proviennent d’une source extérieure, mais témoigne seulement de l’actualité et de la perfection de ce qui était auparavant imparfait. » [[338]](#footnote-338)

La prédication ne suit pas la substance hylémorphique donnée dans le corps physique réel, car l’âme fait une forme immatérielle séparée (*non similiter se habet virtus intellectiva ad alias*). La prédication sépare la partie intellectuelle de l’âme des autres substances en raison de la prédication catégorique hypostasiée introduite à Oxford vers 1230. La forme supérieure a sa propre subsistance et complète l’activité des formes inférieures dans le mode *perfectibile*. Dans ce cas, les activités sont les composantes végétatives et animales de l’âme. Buckfield remplace la différence spécifique entre le genre et l’espèce par le schéma avicenniste de l’entéléchie, selon lequel les formes supérieures déterminent les formes inférieures (*actualitatem et perfeccionem eiusdem quod prius fuit imperfectum*). Le système de la déduction néoplatonicienne définit l’âme en fonction de l’exposition du sens faite par-derrière. La forme supérieure hypostasiée de l’intellect, sur le mode de la *perfectio*, établit l’unité de l’âme dans le cadre de la hiérarchie néoplatonicienne des substances. La prédication des hypostases intellectuelles dans l’homme se déroule alors selon le scénario de la forme supérieure qui complète les formes inférieures de l’âme par l’intellect immatériel séparé. Buckfield, Rufus et leur école ont commencé, à la manière des porrétans, à diviser la personne, que le premier averroïsme définissait comme la première substance indivisible de Boèce. Les porrétans ont introduit dans l’actualité de la première substance donnée *simpliciter* la division selon la perfection néoplatonicienne des formes données comme étant du troisième type. Pour mener à bien cette opération absurde, Buckfield et Rufus ont dû abolir la différence entre substance première et substance seconde soulignée par Aristote, Boèce, Abélard et Averroès. En outre, ils ont dû introduire une nouvelle conception de la substance, de la forme et de l’être potentiel selon l’hylémorphisme universel. En combinant ces formes modernes de l’être du troisième type, un concept schizophrénique de la personne moderne divisée en plusieurs substances objectives émerge à Oxford pendant les années 1235–40. La connaissance scientifique de ce simulacre mythologique justifie l’interprétation par Grosseteste des *Seconds Analytiques* sur le mode du Sophisme oxfordien. L’unité de l’homme est construite selon le dualisme d’Avicebron. Les substances du troisième type sont créées par la connexion analogique pour faire le corps donné d’abord dans le diacosmos et ensuite dans la réalité. Buckfield commente dans l’ouvrage cité un passage *De anima* 413a4–10. Concernant l’intellect immatériel donné dans l’âme comme *inmixtus*, il conclut que la partie intellectuelle de l’âme est une substance indépendante.

« Il n’y a pas d’autre choix pour ceux qui veulent séparer l’âme intellectuelle du corps selon sa substance, mais pas l’âme en tant que substance sensuelle et végétative. Sur ce point, il est évident qu’il ne s’agit pas d’une substance, mais de deux substances distinctes. » [[339]](#footnote-339)

Buckfield affirme dans la partie clé de son interprétation *De anima* que l’âme intellectuelle est distincte par rapport aux composantes végétatives et animales « *secundum substantiam* ». Par conséquent, deux substances entièrement distinctes (*alia et alia*) existent dans l’âme. L’explication a montré que le pluralisme des substances dans l’homme trouve son origine, selon l’œuvre *Fons Vitae*, dans la construction à deux étages. Elles détiennent des formes subsistantes données *modo geometrico*. Le second averroïsme, représenté par Adam de Buckfield, définit l’intellect comme une forme supérieure, qui a un caractère subsistant et qui, selon l’interprétation sophistique du CMDA, vient à l’être humain de l’extérieur. Une critique complexe de cette vision absurde au nom du premier averroïsme, Albert l’a effectuée dans l’ouvrage *De homine*. Il défendait la doctrine authentique de CMDA sur l’unité de la personne en tant qu’unique substance hylémorphique (ch. 2.4.1). Le commentaire de Buckfield sur *De anima* montre la confusion mentale des modernistes avicenniens, qui est attestée vers 1230 (ch. 2.2.2) par *Summa Duacensis* à Paris et après 1260 par *Summa philosophiae* à Oxford (ch. 3.1.3). Les premiers modernistes ont créé un simulacre sophistique de l’être humain réel, qui a connu un succès historique. Ces modernistes, interrogés à Paris vers 1245 par l’école du premier averroïsme, n’étaient pas capables de réconcilier les capacités intellectuelles aristotéliciennes de l’âme comme forme du corps avec les collections néoplatoniciennes de substances du troisième genre. Cet héritage, ils l’ont repris de l’Oxford dirigé par les porrétans et les avicennistes. Le chancelier et évêque Alvernus à Paris a officiellement critiqué les deux écoles des porrétans (*sophistae Italici, Grammatici*) au nom de l’école de Blund. Avicenne appartenait au groupe des néoplatoniciens rejetés, qui professaient la doctrine hérétique d’*intellectus agens* séparé (*sequaces Aristotelis*). En s’appuyant sur le mode de la causalité efficiente, cet intellect établit la connaissance dans l’âme humaine. La source originelle de la pluralité des substances dans l’être humain se trouve dans l’école de Tolède. Voyons l’œuvre de Gundissalinus, *De immortalitate animae*, qui définit l’intellect comme une « forme—espèce » néoplatonicienne (*intellectus in se ipso, in esse suo et in specie sua, forma est*).[[340]](#footnote-340) L’école d’Oxford adopte la définition de l’âme de Gundissalinus selon Avicenne comme une espèce intelligible, qui détient sa propre subsistance dans le diacosmos des formes immatérielles. Cette définition semblait coïncider avec la définition classique de l’âme comme forme entéléchique et immatérielle du corps. La deuxième source de l’hylémorphisme universel est donnée par l’origine de la matière universelle par le terme « *helyatin* » fait par Gerhard de Cremona. La matière en tant que *hylè* grecque et le mot arabe pour « totalité » ont fondé une nouvelle conception de la matière en mélangeant ces deux traditions.[[341]](#footnote-341) La substance a reçu une détermination universelle qui a permis de prédire la matière analogique sur le mode de « *totum integrum* » d’Abélard (ch. 1.3). Le second averroïsme a trouvé la source originelle de la matière comme pure potentialité dans l’ouvrage d’Averroès *De substantia orbis*.[[342]](#footnote-342) La synthèse de l’hylémorphisme universel d’Oxford et de l’avicennisme tolétan a donné naissance à une âme humaine composée de deux, voire de trois substances. En ce qui concerne les composantes matérielles inférieures, l’intellect immatériel joue le rôle de la forme supérieure subsistante, qui est immatérielle et survit donc à la disparition du corps. Il est tout à fait compréhensible que *intellectus possibilis* ait commencé à jouer le rôle de la *materia spiritualis* hypostasiée d’Avicebron pour *intellectus agens* également hypostasié qui opère dans l’homme en tant que « substance—forme » immatérielle. Le passage clé contenant le cœur de la nature averroïste d’*intellectus possibilis* comme matière spirituelle numériquement unifiée se trouve dans le commentaire cité sur *De anima* écrit par Adam de Buckfield.[[343]](#footnote-343) La troisième variante de l’interprétation mentionnée par lui concerne la concordance des théologiens et des philosophes (*concordare philosophos cum theologis*). On peut la trouver comme la théorie d’une vérité moderne élaborée par Rufus de Cornouailles dans l’ouvrage *Contra Averroem* écrit vers 1236 (ch. 3.3.3). L’avantage de l’hylémorphisme universel pour les modernistes résidait dans le fait que la matière spirituelle unifiait l’âme intellectuelle avec la personne. Cette unité est donnée *per se* dans le cadre de la substance hylémorphique objective et unique. À cette substance, les composantes hypostasiées inférieures de l’âme, une animale et une végetative, peuvent être attribuées de manière analogue *per posterius* dans le mode accidentel. Ce modèle de l’énonciation hypostasiée correspond à l’interprétation néoplatonicienne des *Catégories* qui prévalaient vers l’an 1230 par le porrétane John Pagus (ch. 3.1.2). Albert rejetait la définition de l’homme comme une collection de trois substances modernes, qui est fondée sur le mode porrétane comme une collection d’hypostases. Il refusait de discuter d’une telle absurdité (*non reputo opinionem, sed ridiculum*, ch. 2.4.3). L’unité moderne de la personne dans le mode « *triplex unitas* » était considérée à l’école du premier averroïsme comme une théorie absurde qui contredisait la tradition philosophique de tous les péripatéticiens. Ces sages d’éducation classique auraient probablement été très surpris s’ils étaient venus dans les facultés artistiques postmodernes de l’Occident contemporain. Le sujet chaotique postmoderne est composé comme une compilation mythologique de substances objectives et une collection disparate d’êtres du troisième type. Ils sont assemblés en collections sophistiquées du monde virtuel et nihiliste. La solution dualiste de *Modernorum* s’est expressément retournée contre l’interprétation de Grosseteste sur *De anima*, comme en témoigne son attaque contre ces aristotéliciens douteux vers l’an 1235 (ch. 3.1.3). Suivant l’école de Blund, Grosseteste rejette le concept de l’âme en tant que forme néoplatonicienne autonome.[[344]](#footnote-344) Son commentaire sur *De anima* considère l’hylémorphisme universel appliqué à la définition de l’âme comme un non-sens. Même selon Augustin, la matière spirituelle n’a pas le statut de substance hylémorphique. Le fondateur du modernisme à Oxford n’est pas d’accord avec l’argument d’Avicenne sur ce point fondamental et adhère au diaphanum comme élément clé de la transmission de la lumière (ch. 2.2.1). Mais ses successeurs à Oxford suivaient déjà la voie du modernisme augustinien, inspiré par l’avicennisme et l’hylémorphisme universel. Callus montrait que Buckfield et Rufus avaient pris comme principales autorités les écrits néoplatoniciens attribués à Augustin, par exemple l’ouvrage *De ecclesiasticis dogmatibus* (Gennadius de Marseille, †496), et d’autres écrits pseudo-augustiniens anonymes, qui ont été composés dans la seconde moitié du XIIe siècle dans les écoles de *Nominales* (*De spiritu et anima*). En introduisant la pluralité des formes substantielles, l’unité de la personne a disparu. Ce fait néfaste est confirmé dans l’ouvrage *De homine* qui était écrit en même temps. Albert interprète dans *De homine* le passage CMDA I.92, qui est cité par Buckfield, mais il l’a fait dans l’esprit du premier averroïsme (ch. 2.4.2). Albert n’a pas fait du Commentateur un averroïste moderne, mais a interprété son enseignement dans le cadre de la substance hylémorphique unique. L’âme unique est une forme immatérielle du corps et l’intellect immatériel fait une des facultés spécifiques de cette âme. Le rejet d’Averroès en tant qu’averroïste conduisit à la première dispute officielle sur le modernisme à l’Université de Paris dans les années 1240–45. Déjà à l’époque de ses études parisiennes, Grosseteste défendait l’enseignement du premier averroïsme concernant l’unité fondamentale de la personne comme première substance réelle. Ce savant d’Oxford, comme l’évêque Alvernus, rejetait l’enseignement des modernistes, dans lequel la personne se désintégrait en plusieurs substances.

Rufus échoua académiquement pendant le temps de Grosseteste en tant que recteur du Collège franciscain d’Oxford. Pris du point de vue du christianisme, son interprétation de la personne dans le style des *sequaces Aristotelis* était ouvertement hérétique. Le *terminus post quem* concernant le départ de Rufus du Collège franciscain d’Oxford pour Paris est basé sur le même scénario que dans le cas du départ de Grosseteste de Paris pour Oxford après la nomination du magister Alvernus comme évêque de Paris (1228). Grosseteste fut nommé évêque de Lincoln en 1235. Il ne pouvait certainement pas tolérer l’opinion non chrétienne de Rufus sur la pluralité des substances chez l’homme, car l’Université d’Oxford relevait de la juridiction de Grosseteste. Après la destruction moderniste de la personne, Rufus n’a eu d’autre choix que de s’exiler académiquement à Paris pour accomplir ses études de maîtrise. Ce franciscain controversé a rejoint l’école des modernistes locaux regroupés autour de l’édition de *Summa Halensis*. Dans les années 1235–40 à Paris, il existe une différence officielle entre les interprétations tolétanes et siciliennes d’Averroès concernant l’unité de la personne et la question de cognition humaine selon CMDA. Ce différend déclencha une dispute entre le premier et le second averroïsme, ce qui peut être attesté par le fait qu’Alvernus refusa officiellement l’hylémorphisme universel (ch. 2.3.3). La réponse des modernistes a été donnée selon la métaphysique d’Avicenne, qui comprenait l’interprétation d’Averroès selon l’école de Tolède. L’intellect immatériel est donné dans l’âme comme une hypostase ou substance et il relie l’individu humain à *intellectus agens* cosmique en tant que forme subsistante cosmique. Selon les modernistes, la personne représente une collection sophistiquée de formes subsistantes. Ou la définition de la personne se déroule selon la CMDA, qui est interprétée à la manière de l’école sicilienne, c’est-à-dire selon la primauté de la première substance réelle. Ensuite, la personne est déterminée en fonction de l’existence réelle de l’âme intelligible en tant que la forme du corps, qui possède diverses capacités, y compris la manière immatérielle de comprendre le monde. La controverse entre aristotéliciens et modernistes a éclaté de plein fouet après la mort d’Alvernus. En réponse à la confusion des modernistes, les maîtres de la rue du Fouarre ordonnèrent que l’écriture *De anima* soit enseignée à la Faculté des Arts comme une partie intégrante du Corpus aristotélicien (ch. 3.1.4). Les statuts de la Faculté de philosophie de Paris datant de 1255 imposaient l’étude obligatoire du *Corpus Aristotelicum* alors connu. L’œuvre *De anima* a été commentée avec les écrits logiques et scientifiques d’Aristote. Il confirme l’enseignement de *Logica Vetus* selon Abélard et l’interprétation de *De anima* selon l’école sicilienne du premier averroïsme. Les sophistes du deuxième averroïsme ont adopté une approche complètement éclectique de l’interprétation de la troisième partie de *De anima* et de CMDA III.5–6. Ils ont créé un monopsychisme averroïste sous la forme de l’unité numérique d’*intellectus possibilis* (ch. 3.3.3). Les commentaires sur *De anima* devaient donc refléter les points de vue propres à l’école du premier et du second averroïsme.

Encore une fois, il y a une ambiguïté sur l’enseignement de Grosseteste. Il a exposé l’unité spécifique de la personne qui s’oppose à la multiplicité des formes substantielles dans l’âme. Cependant, ses disciples à Oxford ont introduit cette théorie. Grosseteste n’était pas un avicenniste dans l’interprétation de l’âme, ce qui distingue sa théorie de l’âme de la théorie de la cognition présentée ci-dessus. Le premier moderniste d’Oxford adhérait à une unité substantielle de l’âme et critiquait l’aristotélisme erroné de ses étudiants. L’âme ne peut pas être une substance indépendante à côté du corps, mais seulement une forme dans le corps. La raison réside dans la différence fondamentale entre l’existence de l’intellect humain et l’intellect des sphères cosmiques séparées. L’interprétation de la partie intellectuelle de l’âme et de l’unité de l’homme s’inspire des commentaires d’Averroès sur la cosmologie d’Aristote. Grosseteste renvoya aux écrits comme *Physique* VIII.4 (le mouvement provoqué par un instrument), *Métaphysique* XII.7 (relation au Moteur immobile) et *De anima* III.12 (perception sensorielle des animaux). Il a besoin de ces parties du corpus d’Aristote pour établir un schéma de cognition comme transition de la potentialité à la forme accomplie. Le mouvement intellectuel de la première sphère stellaire contraste avec les mouvements de l’âme humaine en tant que composition hylémorphique. Dans les deux cas, l’intellect est animé par le désir d’imiter le Moteur immobile (κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν, *Met*. 1072a26). Mais l’accomplissement d’un tel désir n′est pas le même pour l’intellect humain et l’intellect des sphères astrales. Là-bas, il est donné sous une forme actualisée pure. L’être humain est une composition de forme et de matière, et sa cognition intellectuelle dépend de l’acte d’abstraction fourni par les sens. Par conséquent, Grosseteste a rejeté l’hylémorphisme universel en référence à la définition de l’âme d’Augustin.[[345]](#footnote-345) La citation suivante montre l’exposition de la cognition par la réalité sensuelle, car l’actualité des premières substances fait la source de cognition humaine. Chez l’homme, en tant que substance première hylémorphique, il n’y a pas de forme intelligible subsistante comme le sont les intelligences cosmiques. Dans le deuxième commentaire sur *De anima*, Grosseteste rejette l’intellect cosmique chez l’homme pour les mêmes raisons que l’évêque Alvernus, avec qui il avait étudié à l’école de Blund à Paris. Après l’année 1230, il répète le point de vue original sur l’unité de la personne qu’il défendait dans son écriture *De anima et de potenciis eius*. Grosseteste donne à l’âme une causalité directe sur sa propre action, puisque l’âme est la source du mouvement (*anima est agens motum* ; *De motu supercaelestium*, éd. Baur, p. 95.4). *Intellectus agens* cosmique détaché garde cette capacité en entier ; l’âme humaine détient également une source de mouvement dans la sphère immatérielle. Mais l’homme doit réaliser ce mouvement à travers le corps, également dans l’activité intellectuelle « *in artificialibus* » établie par la production. Le triangle géométriquement défini, et *a fortiori* tout autre produit, ne naît pas seulement dans l’esprit, mais doit être façonné dans la matière. Les seules formes subsistantes directement reconnaissables sont dans la matière ; toutes les autres formes intelligibles nous sont présentes en puissance.

« Par cela, il [Aristote] voulait dire que le mouvement de ces formes [matérielles] est la cause des formes cognitives (*causa exitus eius*). Ces formes existent dans leur puissance à cause de l’abstraction donnée soit par rapport à l’acte, soit par rapport aux formes dans la matière. Car les formes ont un être double (*duplex esse*). Par l’existence actualisée (*esse in actu*), on entend leur existence matérielle, et l’existence en puissance (*esse in potentia*) ils détiennent dans l’abstraction. » [[346]](#footnote-346)

Contrairement aux formes purement simples et pleinement actualisées dans la sphère des intelligences cosmiques, l’unité de l’intellect humain avec la sphère supérieure n’est donnée que « *secundum esse* », c’est-à-dire selon l’essence immatérielle de la pensée, et non « *secundum substantiae* ». L’orientation du désir intellectuel va vers le Moteur immobile (*exitus*). Elle est donnée chez l’homme par la transition de la puissance à l’acte dans le corps en tant que substance hylémorphique. Les formes possibles deviennent réelles dans le processus d’abstraction (*est in potentia in illis formis abstractis ad actum*). Cette procédure de cognition est fondamentalement différente des formes cosmiques éternellement actualisées, qui sont des substances immatérielles. Nous ne sommes pas des formes purement intellectuelles comme les intelligences cosmiques. Nous reconnaissons les formes intelligibles à la manière humaine, moyennant la cognition sensorielle. Cette distinction des formes est donnée selon Aristote et est interprétée *ad mentem Averrois* de l’école sicilienne. Cet enseignement a un caractère principal puisqu’il exclut la pluralité des substances chez l’homme. La raison de la différence substantielle entre l’intellect cosmique et l’intellect humain est fondamentale : les formes actualisées à notre disposition sont toujours données dans la matière. Penser n’est qu’une activité potentielle. Par conséquent, l’intellect a besoin pour son travail de la matière, qu’il forme selon l’idée donnée dans l’esprit. Chaque artisan travaille ainsi, car il transforme l’idée formellement donnée en matière. La causalité de l’intellect humain en tant que forme active, faite dans le mode « *in artificialibus* » à travers la matière, elle est fondamentalement différente des formes cosmiques supérieures. Ceux-ci créent la réalité directement, par l’acte d’une pensée substantielle et pleinement actualisée. La pensée humaine n’est donnée que dans l’ordre de la puissance et jamais de l’actualité. Les intelligences cosmiques, ils créent des substances hyparchiques intelligibles directement, par l’acte de penser. La pensée humaine ne peut pas faire cela, car elle existe dans le corps. Si la pensée humaine crée en les choses réalité, alors seulement à travers le corps en tant qu’instrument. Grosseteste défend le même point de vue que l’évêque Alvernus, puisque *intellectus agens* des intelligences cosmiques est génériquement différent de l’intellect humain. L’âme humaine n’est pas une pure forme immatérielle, car elle sort des formes de l’âme végétative et animale, qui sont toutes deux actives dans le corps comme puissance entéléchique. Grosseteste définit l’intellect humain sur le mode « *separabilis* » proposé par le Commentateur et non sur le mode « *separatus* » fait par porrétans. La faculté intellectuelle de l’âme complète l’unité entéléchique des organismes. Une telle nature unifiée de l’homme n’existait pas dans l’école de Tolède.

« Aucune partie de la plante n’est la totalité de la plante, tout comme une partie de l’animal n’est pas l’animal entier, mais chacune des parties de la plante vit végétativement et chaque partie de l’animal ressent. La forme de l’âme intellectuelle est donnée d’une autre manière, puisqu’elle vient à ces formes de l’âme (*superveniens his*). La partie intellectuelle de l’âme fait la forme qui n’est pas matériellement située (*advenit formae non situali*) ; cette forme ne peut pas être tirée de la forme physique substantielle, immédiatement donnée ; l’être humain la reçoit d’une autre forme située en dehors du corps, c’est-à-dire de la première forme. » [[347]](#footnote-347)

Grosseteste adhère à la définition d’Averroès de l’âme comme une forme entéléchique animant le corps et refuse l’âme d’Avicenne définie comme une hypostase substantielle. La même attitude exprimait son premier traité *De anima et de potenciis eius* puisqu’il refusait l’interprétation de l’âme par Gundissalinus faite selon Avicenne (ch. 2.2.1). L’âme n’est pas simplement une partie du corps (*nulla enim pars plantae est planta, nec animals animal*). L’intellect ne peut pas être une forme quelconque d’une espèce hypostasiée, qui est donnée dans l’âme en tant que genre pour deux raisons. Les organes des deux formes inférieures de l’âme sont donnés dans le corps quantitativement déterminé et transitoire (*situalis*).[[348]](#footnote-348) Mais l’âme, en tant que forme animée de l’organisme vivant, elle les détermine non pas comme parties, mais du point de vue de ses activités dans leur ensemble. Il en va de même dans une plus large mesure pour l’intellect immatériel, qui vient à l’âme comme une détermination de la forme supérieure d’intelligence donnée en dehors des déterminations physiques (*forma non situale*). La composante intellectuelle de l’âme ne provient pas de l’activité donnée dans les organes des sens du corps (*situalis*) ; elle est donnée directement, car elle n’est pas matériellement située dans le corps (*immediate advenit formae non situali*). Le point majeur est le fait que l’âme est une forme du corps en tant que première substance réelle, mais qu’elle n’est pas matériellement située dans le corps. Par conséquent, l’âme est donnée par Dieu comme la première forme (*immediate a forma non situale, scilicet prima*). L’intellect humain n’a son siège dans aucun organe corporel comme les sens, car c’est un acte direct d’*anima intellectiva*. L’acte de la partie immatérielle de l’âme complète les activités mentales déjà données, qui à leur tour sont données par l’acte de l’âme en tant que forme animée. La substance ne peut être que l’une de celles qui existent comme *actus essendi*, c’est-à-dire en tant que composition hylémorphique. Grosseteste est l’auteur de l’ouvrage *De anima et de potenciis eius* pour cette raison fondamentale, car cet argument distinguait la définition de la personne selon Averroès du cadavre spécifique et individuel des avicennistes porrétans. La raison supplémentaire du rejet de la pluralité des formes substantielles chez l’homme est démontrée en raison de connaissance de l’âme. La connaissance est liée au processus d’abstraction sensuelle, qui à son tour fait le point de départ dans l’école de Blund pour refuser l’enseignement des modernistes néoplatoniciens.

« L’âme rationnelle est reliée au corps non seulement à la manière du moteur, mais aussi au moyen de la compréhension à travers les facultés physiques (*intelligens mediante virtute corporea*). L’âme rationnelle ne peut pas comprendre sans fantasmes (*intellegit enim non sine phantasmate*), qui est un acte des facultés sensuelles (*actus virtutis sensitivae*). » [[349]](#footnote-349)

La thèse dualiste des avicennistes et des cartésiens présuppose l’effet externe de l’âme sur le corps (*anima ut motor*). Elle est liée à l’intellect pris « *secundum esse* », c’est-à-dire par rapport à l’immatérialité de la pensée qui coïncide formellement avec l’acte de l’intellect cosmique. La caractéristique clé est la connexion « *non solum… sed etiam* ». Les citations précédentes ont montré que la partie intellectuelle de l’âme est immatérielle, c’est pourquoi elle, à l′opposition des sens, n’est pas attachée au corps. Mais l’homme n’est pas un intellect pur et ne sera jamais dans ce monde, bien qu’il ait la capacité de reconnaître les formes intellectuelles séparées. Contrairement aux sphères stellaires, la procédure de l’intellect humain « *secundum substantiam* » est liée à l’abstraction et à l’existence de l’intellect dans le corps (*intelligens mediante virtute corporea*). La suite de cette citation montre le dilemme de la modernité naissante.

« La forme réelle, qui est à la fois l’exemplaire et à travers laquelle la chose existe, n’est pas liée à la chose, mais elle est abstraite, simple et séparée. C’est la première forme, mais comment cette première forme existe, c’est difficile à expliquer. » [[350]](#footnote-350)

En approuvant l’*exemplar*, Grosseteste doit annuler partiellement l’enseignement original de l’école de Blund, qu’il avait défendu à Paris. L’*exemplar* n’est pas considéré directement dans son être, comme chez les porrétans, mais est abstrait par la chose matérielle (*exemplar… non est coniuncta rei, sed abstracta*). Ce point de vue garde un accord fondamental avec le traité déjà mentionné *De anima et de potenciis eius*. En raison du statut problématique de l’*exemplar*, Grosseteste enseignant à Oxford n’est plus en mesure de défendre l’unité de l’intellect, de l’âme et du corps dans le cadre de l’unique acte d’existence subsistante (*difficile est explanare*). C’est une interprétation typique de CMDA selon l’école de Tolède, qui a transformé Averroès en un averroïste. Thomas d’Aquin a défendu l’intellect comme une forme hypostasiée de l’âme selon Grosseteste, ce que montre sa polémique avec Siger.

Grosseteste professe la pluralité des formes dans l’homme, mais nullement la pluralité des substances dans l’homme. L’essence de l’homme en tant que substance unique est liée à l’acte de cognition en tant que faculté de cette personne hylémorphique (*totum integrum*). L’âme est la forme immatérielle de la personne humaine en tant que substance unique. Au tout début de sa carrière intellectuelle, Grosseteste refusait la définition de l’âme de Gundissalinus à la suite de l’avicennisme de l’école de Tolède qui créait deux hypostases différentes chez l’homme. Après l’année 1220, le jeune érudit, qui a été éduqué dans l’école de Blund, a définitivement rompu avec les avicennistes et les porrétans modernes sur la question de l’unité de la personne et de cognition humaine. Le point clé de la séparation était l’unité de la personne qui constitue la pierre angulaire de la doctrine chrétienne. Sur ce point, Grosseteste était d’accord avec son collègue universitaire Alvernus. Une génération plus tard, les jeunes représentants du premier averroïsme formés à Paris ont choisi la même voie (Albert, Bacon). Le commentaire de Grosseteste sur *De anima* était familier avec la distinction de Boèce et d’Abélard de la chose individuelle dans le contexte de la première et de la deuxième substance (ch. 1.3). Le chapitre cité analysait le dicton de Boèce « *totum autem hoc animal* » (*Boeth. In Porph. Isag*. III.10), par lequel la première substance en réalité (*totum integrum*) est différente de la signification de cette substance dans l’esprit (*totum universale*). Cette différence a orienté l’école d’Abélard et plus tard celle de Blund contre les porrétans. Le cadavre n’est pas un être humain, car l’imposition de sens est absente de la première substance hyparchique (*totum integrum*). Grosseteste utilisait l’argument d’Abélard pour rejeter le dualisme avicenniste de l’âme et du corps en tant que deux substances autonomes. Dans le scénario d’Averroès, l’âme est comprise comme l’achèvement des composants inférieurs de l’âme (*perfectio animae*) et leur division suit la ligne aristotélicienne « puissance—acte » et en aucun cas la ligne avicenniste « essence—accident ». Toute forme d’hylémorphisme pour l’âme est absurde, car elle transformerait l’âme en une substance actualisée.

« L’âme a la double capacité de perfection et de potentialité. Par conséquent, nous énonçons l’âme comme une double totalité (*dicitur totum dupliciter*), à savoir le tout actualisé (*totum perfectum*) et la totalité donnée dans la possibilité, c’est-à-dire virtuellement (*totum potentiale sive virtuale*). Le tout complètement donné est défini comme un acte réel d’être (*ex parte essentiae eius*) qui réside dans l’âme (*inest animae*). Le tout virtuel est donné par rapport à l’être possible (*ex parte potentiae*). Par conséquent, ce n’est pas une vraie conclusion que l’âme possède une totalité actualisée, c’est-à-dire une quantité. » [[351]](#footnote-351)

La citation suit précisément le mode hyparchique (*inesse*), en distinguant la plénitude de l’âme en tant que *tabula rasa* d’Aristote (*totum potentiale*) de la capacité accomplie liée à l’acte de l’existence hylémorphique de la personne. L’âme fait la perfection du corps et l’intellect fait la perfection de l’âme. L’unité résultante de ces actes (*totalitas perfectionis*) est substantiellement donnée dans le corps. L’âme a son propre acte d’être subsistante, qui la sépare de la composition hylémorphique du corps et de l’âme. Par conséquent, l’âme implique une quantité physiquement donnée dans le corps en tant que substance première. Si l’âme est conçue en puissance, alors elle est donnée comme un concept abstrait de cognition et elle ne peut pas du tout posséder de la quantité. Seul le tout ensemble hylémorphique fait l’acte réel d’être et il est donné comme substance existante (*totalitas perfectionis inest animae ex parte essentiae eius*). Dans le cas de l’unité de la personne, Grosseteste ne suit pas le chemin du Sophisme oxfordien. Le concept hypostasié de l’âme comme essence, ou même comme substance première dans l’hylémorphisme universel est un non-sens et il n’est pas compatible avec la philosophie aristotélicienne. Contrairement aux jeunes sophistes d’Oxford, Grosseteste connaissait la véritable signification de CMDA selon l’école de Blund. Par conséquent, il savait exactement ce qu’est l’intellect en tant que *tertium genus* dans CMDA (*totum perfectum*) en tant qu’acte existentiel de l’âme ; et, quelle est la vision de l’âme donnée du point de vue de l’abstraction (*totum potentiale*) comme *quartum genus*. L’essence de l’homme en tant que substance unique est donnée par l’acte de cognition en tant que puissance de la personne hylémorphique (*totum*), car l’âme fait la forme immatérielle du corps. Grosseteste a séparé l’ensemble potentiel de l’âme sous la forme de *tabula rasa* d’Aristote (*totum potentiale*) de l’unité actualisée de la personne qui détient la capacité de reconnaître quelque chose (*totum perfectum*). L’acte de l’intellect en tant que partie de l’âme dépend de l’existence réelle de la personne. L’intellect n’a pas d’existence propre dans l’état originel de pure puissance, car même l’âme n’en possède pas. La position de l’âme dans le contexte d’*inesse* est déjà contenue dans le premier ouvrage de Grosseteste *De anima et de potenciis eius* écrit à Paris. Dans le contexte de l’*inesse* hyparchique, il est vrai que seul l’organisme est un être vivant et non, par exemple, le cadavre ou les excréments externes tels que le sang ou le sperme déversés (ch. 2.2.1). Cette différence entre la prédication hyparchique et hypostatique des organismes est d’une importance fondamentale, car elle distinguait l’interprétation tolétane selon Averroès hypostasié (c’est-à-dire averroïste) d’Averroès hyparchique fait par l’école sicilienne.

Rappelons l’argument clé de la première réception occidentale d’Averroès, qui s’opposait à la vision identitaire du cadavre humain défendu par les porrétans et tolétans. L’interprétation intégrale de Grosseteste sur *De anima* inclut une distinction claire de l’âme selon une double *inesse* hyparchique (ch. 3.1.1). Une telle distinction défend fondamentalement la séparation de la personne comme *tertium* et *quartum genus* de CMDA expliqué selon l’école sicilienne. L’identité moderne d’un *individuum* n’est pas l’ipséité de la personne. Un nouveau cycle de ce débat a commencé dans les années 1270–72 entre Siger de Brabant et Thomas d’Aquin. Grosseteste rejetait l’interprétation de la personne selon les tolétans. Ils réduisirent ces deux sortes d’*inesse* en une seule *tertium ens* qui est hypostasiée à la manière d’Avicenne. Une telle âme mythologique des modernistes en tant que substance possède habituellement la possibilité d’existence (*potencia vitam habentis*, ch. 2.2.1). C’est la définition néoplatonicienne de l’existence en tant qu’habitus substantiel ajouté de l’extérieur en tant que substance ou maintenu en tant qu’hypostase. Simplicius a introduit cette définition lorsqu’il a converti l’habitus en une hypostase indépendante (OBJ I, ch. 1.3.2). Un tel être humain serait un cadavre avec la possibilité hypostasiée de devenir un être humain de manière accidentelle ou contingente. En tant que représentant de l’école de Blund, Grosseteste exclut absolument une telle possibilité. Tous les points importants sur l’unité de la personne se retrouvent dans son premier ouvrage *De anima et de potenciis eius*. Par conséquent, l’écriture inclut ses conférences à l’école de Blund. Il a été écrit après la réception critique d’Averroès qui contestait l’enseignement de l’école de Tolède. Le fait clé pour la réception de la CMDA en Occident est dû au fait qu’elle était probablement déjà connue vers 1225 et qu’elle était correctement interprétée selon l’école de Blund, c’est-à-dire en dehors du paradigme avicenniste de l’école de Tolède. Cela correspond à la datation de l’écriture par Gauthier vers l’an 1225. La lecture herméneutique considère l’origine de l’écriture pendant les années 1225–30. L’identité objective des deux figures d’Averroès dans les études contemporaines suit le mode de *tertium ens*. Le simulacre d’Averroès n’est pas le même que la distinction de sa philosophie sur le mode de *tertium* et *quartum genus*. Selon CMDA, la véritable ipséité d’*anima intellectiva* signifie que l’acte de penser est lié à l’existence d’une personne unique sur le mode de *tertium genus*. Par conséquent, le vrai Averroès ne se manifeste que dans le mode d’imposition faite à partir d’*alètheia*, c’est-à-dire, dans la « méta-physique » de la première substance *qua* substance. La position hyparchique de la personne en tant que substance hylémorphique suivait la ligne de l’école de Blund et de CMDA achevée avant l’an 1230. Puis, il publia le deuxième ouvrage *Tractatus beati Roberti Grostesto Lincolnensis episcopi de anima*, qui était édité à Oxford. L’évêque Alvernus prit le même cheminement de commentaires en deux étapes sur *De anima*. Il a écrit l’ouvrage *De potenciis animae et obiectis* (1230) contre l’interprétation néoplatonicienne de l’école de Tolède. Ce travail défend la nature authentique de la cognition faite *ad mentem Averrois*. L’ouvrage résume les conférences d’Alvernus données à Paris et il conteste l’enseignement de diverses écoles porrétanes et avicennistes. Quelque temps après l’année 1240, Alvernus a écrit la deuxième interprétation de *De anima* dans l’esprit de l’école sicilienne (*Guilielmi De anima*). Le travail a complètement séparé le Commentateur du reste des interprètes néoplatoniciens d’Aristote, et d’Avicenne également. On ne retrouve plus cette séparation chez Grosseteste. Son interprétation *ad mentem Averrois* dans la question de la métaphysique a été façonnée par le paradigme de l’école de Tolède. Dans la question de l’unité de la personne et de la cognition, Grosseteste appartient au camp du premier averroïsme. Il défend avec Alvernus l’interprétation d’Aristote selon la version sicilienne du Commentateur (*philosophus nobilissimus*), qui a été séparée de l’Aristote néoplatonicien expliqué selon l’école de Tolède (*sequaces Aristotelis*). Grosseteste a rejeté la définition de l’âme faite par Gundissalinus. Il créa deux substances distinctes chez l’homme, puisque les tolétans définissaient l’âme comme une substance du troisième type. Rufus reprit ce néoplatonisme moderne, en devenant le fondateur de l’école du deuxième averroïsme à Oxford.

L’école de *Modernorum* d’Oxford transforma la définition de la personne faite en pluralité des formes pour en faire une pluralité des substances. Rufus défendait cette définition à Oxford jusqu’en 1235 ; après son départ à Paris, Adam de Buckfield maintenait cet enseignement. C’est ce qu’atteste l’étude de Callus qui analysait les textes rédigés par le magister susmentionné vers 1240. Sa division de la personne en pluralité de substances ne suit pas la définition de l’âme selon Aristote, mais de la division de réalité hypostasiée selon les porrétans et le dualisme néoplatonicien dans l’ouvrage *Fons Vitae*. Tous ces signes distinguent l’école du second averroïsme de l’école du premier averroïsme. Les représentants des porrétans et des avicennistes comme Buckfield et Rufus ont déplacé l’interprétation *De anima* vers l’avicennisme. À partir de 1235, ils ont proclamé publiquement à Oxford le pluralisme des substances dans l’homme. Grosseteste comme l’évêque de Lincoln nommé à cette époque dut intervenir contre cette hérésie. Rufus, principal critique d’Aristote, fut envoyé à Paris. L’évolution de la philosophie de Rufus montre que l’*inesse* de l’âme de Grosseteste, conçue comme *tertium genus* d’Averroès, s’est transformée en une hypostase des porrétans ; l’âme est devenue un simulacre sophistique de l’intellect en forme de *quartum genus* d’Averroès. De cette manière, Rufus fait d’Averroès un averroïste vers l’année 1236 dans l’ouvrage *Contra Averroem* (ch. 3.3.3). Grosseteste contestait cette approche en principe vers 1235 en critiquant les modernistes (*contra ipsum Aristotilem et suos expositores*, ch. 3.1.3). Ces exposants interprétaient Aristote selon l’avicennisme des porrétans qui était en cours dans les écoles de *Nominales*. Revenons à la définition citée de la double prédication de l’âme. L’existence hyparchique dans le mode « *inesse* » forme la prédication de l’essence selon l’interprétation correcte des *Seconds Analytiques*. Celle-ci est donnée par l’être hyparchique de la chose réelle, c’est-à-dire par la personne réelle existant dans le corps (*totalitas perfectionies inest animae ex parte essentiae eius*). Les jeunes modernistes, contrairement à leur fondateur, sont déjà tombés complètement sous le charme du Sophisme oxfordien. C’est pourquoi ils ont interprété la citation de Grosseteste dans la partie clé « *inest animae ex parte essentiae eius* » de manière totalement sophistique, alors, sur le mode analytique objectif d’« *inesse3* » des porrétans (ch. 3.1.1). En introduisant l’âme en forme d’une essence, les modernistes comme Rufus ont créé une autre substance autonome du troisième type dans le sujet non existant de porrétans (*individuum*). La définition porrétane de l’être humain comme cadavre reçut une autre substance du troisième type pour créer un Frankenstein philosophique tout à fait moderne. Sous l’effet des puissances du Chaos, la personne définie à Oxford a été désintégrée pour faire la collection de substances disparates du troisième type. Rappelons l’analyse précédente concernant l’interprétation d’*Anal. Post*. 84a11–14. La donation objective de l’être (*dativus obiectivus*) a été créée par rapport à la double forme de prédication universelle (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, ch. 3.1.1). Lorsque Grosseteste et Rufus, vers l’an 1235, énoncèrent la même « *inesse* » dans le cas de compréhension de l’âme humaine, ils ne voulaient pas dire la même chose. Rufus et son école ont travaillé avec l’interprétation porrétane de l’âme comme *inesse3*. Il y avait deux substances dans l’homme, la substance physique et la substance intellectuelle. L’âme, en tant qu’une totalité substantielle représente une autre forme subsistante indépendante (*potentia substantialis*) de plus ; sa connaissance réelle est donnée par les actes contingents de l’âme (*potentia accidentalis*). La différence entre les puissances humaines substantielles produisant des actes contingents fait un signe typique de l’école moderniste d’Oxford fondée par Rufus (ch. 3.3.1). Alvernus, Grosseteste, Albert et Bacon ont déclaré assez clairement : cette vision moderne de l’existence nihiliste en tant qu’accident externe ajouté à une substance hypostatique du troisième type était un enseignement hérétique et une doctrine philosophiquement stupide. Comme nous le savons très bien aujourd’hui en analysant les cours des universités gérées par Furies postmodernes, les amants de la sagesse susmentionnés ont perdu leur cause.

Roger Bacon fournit des informations cruciales sur les circonstances qui déterminaient la transition du premier averroïsme au deuxième averroïsme qui se déroulait à Oxford. Son commentaire sur le troisième livre *De anima* (*Distinction tercia de anima*) date ce changement et indique exactement quand les concepts précédentes prirent fin. Il y a deux indications importantes dans le texte. La première mention indique que le changement a eu lieu à l’époque où l’ouvrage de Rufus *Speculum animae* a été publié en l’an 1245 et diffusé « il y a dix ans » (*ab annis decem igitur inolevit opinio*). La deuxième datation se rapporte à la critique des modernistes de Grosseteste, documentée dans l’essai *Hexaëmeron* (1235), et est datée « il y a vingt ans » (*ante viginti annos*). Cela signifie que l’écriture citée de Bacon devrait être datée d’environ 1255.[[352]](#footnote-352) La critique sévère des modernistes par Bacon répond à la première attaque réussie faite par des mendiants de l’Université de Paris contre les enseignants de la rue de Fouarre. Les mendiants obtinrent le renvoi des magisters de l’école du premier averroïsme, et le pape leur permit d’établir la première chaire de philosophie moderne à l’Université de Paris. Ce fait franchement horrifia tous les aristotéliciens de l’école du premier averroïsme. Pour eux, la venue attendue d’Antéchrist commença par l’exécution du bon sens dans la philosophie académique. De plus, le Pape Alexandre IV a personnellement béni cette abomination moderniste en publiant le décret *Quasi lignum vitae* (1255). Pendant cette période, Albert écrit les principaux commentaires sur *De anima* contre les mêmes opposants que Bacon critiquait. Voyons maintenant à quelle constellation de la pensée peut être datée la rupture de la philosophie liée à la montée du deuxième averroïsme.

« Il y a à peine vingt ans, tout le monde prétendait que seule la partie intelligible de l’âme est donnée indépendamment, et que les parties végétative et animale sont produites à partir de la puissance de la substance par le processus naturel. Cela a été revendiqué par des théologiens d’Angleterre et enseigné par tous les philosophes. » [[353]](#footnote-353)

Bacon affirme que la première génération d’aristotéliciens à Oxford défendait le concept de l’âme en tant que forme immatérielle distincte (*sola anima intellectiva*). Cela correspond à l’interprétation correcte d’Averroès selon Grosseteste. La partie intellectuelle ou la faculté de l’âme survient à travers des activités déjà présentes de manière sensuelle dans l’organisme humain (*quod vegetativa et sensitiva in homine producantur de potencia materie per viam nature*). Ce point de vue était partagé à la fois par les théologiens et les philosophes, car, selon Bacon, il correspond au bon sens. Cette définition correspond à la conception de Grosseteste de l’intellect en tant que forme immatérielle (*immediate advenit formae non situali*). Il vient compléter (*superveniens*) les deux formes déjà données de l’âme corporellement établie (végétative, animale). Bacon mentionne indirectement ce savant anglais en soulignant clairement les sources aristotéliciennes authentiques de cette théorie.

« Toute la philosophie prétend que seul l’intellect a été créé [directement de Dieu], et aussi tous les théologiens qui valent quelque chose, et tous les philosophes il y a vingt ans, et jusqu’à présent tous les Anglais qui sont reconnus par les autres comme cultivés. Ils le prouvent non seulement par l’autorité d’Aristote, mais aussi par des arguments rationnels. » [[354]](#footnote-354)

Puisque l’intellect immatériel ne peut pas être donné dans le corps comme une forme de vie sensible, cette partie de l’âme doit avoir été créée directement par Dieu (*solus intellectus creature*). Telle est la conclusion de Grosseteste citée ci-dessus en ce qui concerne la partie intellectuelle de l’âme en tant que *forma prima*. Bacon cite indirectement l’argument clé des deux écrits de Grosseteste sur l’âme. Ce raisonnement est donné dans la théorie de la cognition sensuelle basée sur le corps (*situalis*) et la cognition intelligible, dont le porteur est l’âme immatérielle (*forma non situale*). L’école de Siger, dans la version de Boèce de Dacie, s’est liée à cette théorie en se référant aux facultés intellectuelles de l’âme par rapport au corps dans le mode dit « *obiective* » (OBJ III, ch. 4.3.1). En suivant les références de Bacon faites à propos *De anima* et *Métaphysique* ainsi que Avicenne et Averroès, on voit l’accord avec les points ci-dessus interprétés par Grosseteste. Bacon les a cités indirectement, mais assez claire. Il mentionne également qu’un groupe très important de penseurs (*omnes Anglicani qui satis inter alios homines sunt et fuerunt studiosi*) a proclamé cet enseignement. Il souligne qu’un tel concept est cohérent avec la doctrine chrétienne et s’applique sur la base de l’aristotélisme et d’arguments rationnels de toutes sortes (*non solum per auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum, set per raciones*). Cette étude range le magister franciscain Adam de Marsh (Adam de Marisco) dans ce groupe d’auteurs du premier averroïsme. Il est devenu un maître des conférences à Oxford en 1238 et était un ami personnel de Grosseteste. Marsh a défendu Averroès en tant qu’auteur conforme à la conception chrétienne de l’unité de la personne. En même temps, Alvernus a pris cette position par rapport au groupe similaire de théologiens appelé *sophistae Latini* à Paris, où Marsh est attesté comme un disciple d’Alvernus (ch. 2.3.1). Bacon poursuit cette ligne en expliquant que la thèse sur la pluralité substantielle chez l’homme est un non-sens absolu. Nous voulons citer cette partie dans son ensemble. Elle contient la plus forte condamnation de *Modernorum*, puisque Bacon était le représentant éminent du premier averroïsme. Sa déclaration a été faite au moment où cette école a été officiellement reconnue à l’Université de Paris.

« Ils n’ont aucune justification pour cette absurdité, qui mériterait un débat. Par conséquent, ils affirment des choses plutôt que de les prouver. Ce n’est pas clair pour moi ce qu’ils pourraient citer comme argument pour ces contes de fées. Je préfère passer à ce qui est bien pire, une erreur bien plus grande et une hérésie diabolique, même la pire de toutes. À mon époque, ces erreurs ne se sont pas produites, car il était clair pour tout le monde qu’elles étaient hérétiques et violaient à la fois la foi et la philosophie ; en raison de la grande stupidité de ces arguments, ils n’ont pas été traités à mon époque (*nec dignati sumus movere questionem de hiis propter stulticie magnitudinem*). » [[355]](#footnote-355)

Bacon considère la thèse des modernistes comme de la folie (*hanc insaniam*) qui ne vaut pas la peine d’être argumenté, car elle repose sur des affirmations non prouvées (*magis asserunt quam rationentur*). Albert prend ses distances de cette interprétation absurde *De anima* de la même manière (*non reputo opinionem, sed ridiculum*, ch. 2.4.3). L’affirmation sur la stupidité de cette théorie (*hac fantasia*) correspond exactement à la caractéristique d’Albert de l’*opinio Latinorum*, qui ne fait pas attention au sens réel des textes d’Aristote (*nec verbis propriis attingunt*, ch. 2.4.3). Bacon a directement qualifié ces théories d’hérésie, citant la tradition philosophique et théologique précédente concernant l’unité de l’âme, que Grosseteste représentait. L’existence de la nouvelle école est indirectement prouvée par la critique sévère de Bacon dans le premier commentaire sur *Métaphysique* (*Quaestiones primae*), qui prend le point contre Rufus de Cornouailles (Noone 1997, 253). À la fin de la citation, Bacon fait référence à l’œuvre de Rufus *Speculum animae* (1245). Bacon n’a pas commenté ce travail expressément, car il le considérait comme un non-sens complet. Mais ce travail problématique de Rufus, Alvernus ou Albert avaient devoir de le commenter *ex officio*, car ces magisters occupaient le poste de *magister regens*. Après leur verdict, Rufus devait probablement quitter Paris pour revenir à Oxford (ch. 3.3.4). Il n’est pas étonnant qu’une querelle ait éclaté parmi les savants franciscains. La plupart d’entre eux ont suivi le moderniste Rufus et son disciple Bonaventura. La branche moderniste des sophistes Latins a résolu la recherche de la vérité en internant Bacon et ils lui ont interdit d’enseigner (OBJ III, ch. 4.2). Dans la partie suivante de la citation, Bacon déclare clairement qu’à l’époque de ses études de maîtrise à Paris (vers 1237–47), de telles affirmations n’auraient jamais existé. De plus, il deviendrait immédiatement clair pour toute personne instruite qu’il s’agisse d’une hérésie. Les faits historiques et la controverse entre le premier et le second averroïsme correspondent à son opinion. Pendant les années 1240–45, le philosophe et l′évêque Alvernus enseignait à Paris, et Albert le Grand écrivit son ouvrage *De homine* ici. Avant eux, l’école de Blund et Grosseteste avait déjà proclamé la doctrine de l’unité de la personne. Ces hauts représentants du premier averroïsme ont défendu Averroès et sa conception de l’unité de la personne selon la CMDA en lien avec l’école de Blund et selon la première réception d’Averroès vers 1220–25. Il s′agit des interprétations de Grosseteste sur *De anima* écrites à Paris vers 1225 et sa deuxième version déjà écrite à Oxford. En ce qui concerne l’interprétation de l’âme et la définition de la personne, ces savants appartenaient au courant du premier averroïsme donné à l’école de Blund. Grosseteste était un défenseur de la pluralité des formes dans l’âme. Par conséquent, il a critiqué la théorie de la pluralité des substances chez l’homme, qui avait été inventée par les sophistes aristotéliciens modernes à Oxford après l’année 1235. Bacon rejoint la tradition de pensée du premier averroïsme et rejette les innovateurs philosophiques tels que Rufus de Cornouailles l′a fait. Dans le dernier ouvrage consacré à la défense de sciencede aristotélicienne, Bacon déclare déjà ouvertement que c’était précisément Grosseteste, dont l’interprétation idiosyncrasique et incorrecte d’Aristote (*neglexit omnes libros Aristotelis...per experientiam propriam*) a envoyé une réflexion sur la voie dangereuse d’*Oxfordian Fallacy*.[[356]](#footnote-356) Commémorons la critique d’Avicenne prononcée par Averroès, qui fondait l’interprétation d’Aristote sur le sujet cognitif, et non sur la première substance (*quasi a se* ; OBJ I, ch. 2.5). Rufus donnait des conférences à Paris en même temps après 1235. Il a apporté d’Oxford à Paris le doublement de la partie intellectuelle de l’âme comme quasi-forme et quasi-substance selon Avicebron. Ceci est démontré dans l’ouvrage de Rufus *Speculum animae* (vers 1245). Après sa publication, il a dû quitter Paris. La citation ci-dessus a montré que Bacon refusait une discussion avec ces personnes en raison de leur stupidité flagrante (*propter stulticie mangitudinem*). La citation prouve le fait suivant : pendant les années 1235–45 à Oxford, il y a eu un changement apporté par l’introduction de la pluralité des substances (et non des formes) dans l’homme. Albert considérait ces représentants des *Latinorum* comme des penseurs ridicules. Un vrai philosophe ne pouvait pas discuter la philosophie sérieusement avec eux. Les puissances du Chaos moderne commençaient tout juste à bouger à ce temps-là. Contre elles se tenait un groupe d’universitaires critiques et instruits qui supervisaient l’enseignement de la plus grande université chrétienne. Après sa disparition, après deux guerres mondiales et pendant la destruction planétaire, il n’y a pas de quoi rire. L’homme en forme d’un individu est devenu le cadavre objectif moderne. Le chaos répandu par les Furies éduquées académiquement est passé de la pensée des illuminés scolastiques à l’époque anthropocène. Bacon indique clairement les autorités théologiques douteuses que ce groupe a utilisées pour fonder leurs affirmations.

« Avicenne et Averroès et tous les philosophes disent la même chose et sont d’accord avec la croyance chrétienne que seule la partie intelligible de l’âme a été créée à l’image de Dieu. Rien ne s’y oppose, juste quelques autorités de deux livres qui ne sont même pas authentiques, à savoir *De spiritu et anima* et *De ecclesiasticis dogmatibus*. Leur auteur n’est pas Augustin, comme le savent très bien les théologiens instruits ; même si d’autres pensent qu’ils ont été écrits par Augustin. » [[357]](#footnote-357)

Encore une fois, nous voyons que ce groupe correspond aux maîtres et sources d’Oxford mentionné ci-dessus. Buckfield et Rufus citent ces écrits pour défendre leurs thèses. Le concept critiqué de l’âme, de l’abstraction et de la cognition correspond à l’école moderniste qui prévalait à Paris à cette époque. Gilson a appelé ce mouvement « augustinisme avicennisant ». Bacon ne peut pas reconnaître la multiplicité substantielle de l’homme. Du point de vue théologique, c’est une hérésie évidente, qui, de plus, contredit toute philosophie péripatéticienne. Passons maintenant à la partie clé du raisonnement de Bacon dans la deuxième partie de *Distinccio tercia de anima*. Il caractérise l’enseignement de ces maîtres et le moment de leur émergence.

« Il y a dix ans, une personne erronée et bien connue a fait naître l’idée qu’en dehors de l’âme rationnelle, il existe une sorte de différence substantielle spécifique (*differencia substantialis specifica*), qui est extraite de la matière en tant que puissance (*educta de potencia materie*) et qui définit l’homme comme espèce animale. La partie intellectuelle de l’âme n’est pas une composante de cet ensemble, mais une âme animale spéciale, qui est affectée à l’animalité commune, généralement donnée ; fait de cette manière, une nouvelle espèce animale est apparue. Mais quelque chose comme cela est en contradiction absolue avec la philosophie d’Aristote et avec toutes les autorités connues. » [[358]](#footnote-358)

La nouvelle *species specialissima* sous la forme de l’âme animale humaine (*anima sensitiva specialis*) divise le genre général supérieur par cette différence spécifique. De plus, cette division porrétane est liée à la double matière d’Avicebron (*addita ad naturam sensitivam animalis communem*). Cela peut conduire à un doublement de la substance atomique. Les porrétans, influencés par la doctrine de l’hylémorphisme universel, ont ajouté un nouveau sens à la définition classique de l’homme donnée sur la base de l’abstraction. La citation de Bacon dit qu′ils travaillent avec une substance donnée sur le mode de la matière du troisième type et qu’ils en tirent l’individu (*differencia substantialis specifica educta de potencia materie*). L’unité des hommes devient un théâtre absurde. La nouvelle nature substantielle de l’homme est déduite de la matière du troisième type à la manière des porrétans. C’est une forme logiquement déduite de cette matière objective (*educta*). En conséquence, « l’être humain » est créé en forme d’« espèce—corps—substance » à la manière d’« espèce—forme » que Avicebron définissait quasi-matériellement. Les *Nominales* modernes comme Rufus et Buckfield ont réintroduit la version néoplatonicienne d’*Arbor Porhyriana* dans la prédication catégorique. Ils ne divisent pas les universaux abstraits dans la pensée, mais la substance et les corps du troisième type donnés comme des individus. Bacon rejette une définition de l’homme fait par de telles espèces. Les modernistes introduisirent les individus mis dans l’ordre des hypostases porrétanes (*ponit hominem sub specie animalis*) dans l’homme. Selon la définition spécifique des modernistes, le cadavre peut être un être humain ; mais en aucun cas dans la métaphysique classique, quand l’imposition du sens provient de la première substance réelle.

Bacon affirme dans la citation que « dix ans plus tôt », une nouvelle forme de substance a été introduite par une « personne erronée et bien connue ». Cette naissance de l’objectivité et du sujet moderne, nous devons la retrouver dans le texte original de Rufus (ch. 3.3.4) et l’analyser. La critique de Bacon vise clairement les définitions de l’homme selon les écoles nominalistes d’Oxford vers 1240. Adam de Buckfield et Rufus de Cornouailles sont les premiers auteurs connus à Oxford qui ont changé la nature de l’âme de la forme à la substance. Les deux philosophes ont introduit une nouvelle définition de l’âme sur la base de la pluralité des formes substantielles, qui étaient définies par la prédication *per prius*, partant du genre à l’espèce. Buckfield appliqua à la détermination la différence de Grosseteste de l’âme qui se trouve entre les formes substantielles données dans le domaine des formes stellaires et des *exemplares* et les choses dans la réalité hylémorphique (*secundum complecionem et incomplecionem*).[[359]](#footnote-359) La forme supérieure détermine la forme inférieure, qui reflète la forme supérieure au niveau inférieur de la réalité. Rufus ajouta la doctrine de l’hylémorphisme universel sur le plan des définitions porrétanes ; il créa le premier simulacre objectif de la réalité. Dans son commentaire sur les Sentences, Rufus rejette explicitement la théorie selon laquelle les déterminations formelles de l’homme sont données uniquement *intrinsece* dans l’âme, car elles sont une potentialité et recoivent une signification universelle. Puisque les espèces et les universaux sont des hypostases et donc des substances du troisième type, ils définissent l’être humain de l’extérieur comme de l’intérieur de manière univoque (*semper per unam viam procedunt ad esse*).[[360]](#footnote-360) La citation de Rufus montre que les premiers modernistes combinaient le statut de la première et de la deuxième substance, c’est-à-dire l’acte d’existence et sa signification générale donnée à l’esprit. À la division au niveau de l’individu fait par Porphyre, ils ont ajouté « exsistence » objective définie comme un acte hypostasié issu d′une partie rationnelle ou animale de l’âme (*sensus facit animal, rationale vero hominem*). En conséquence, la définition de l’homme a changé pour une pluralité des substances, ou plutôt pour le pluralisme des hypostases porrétanes. La composition de l’homme sur le mode de l’hylémorphisme universel des porrétans modernes comme Rufus, Alvernus l’a décrite dans la critique de l’école des grammairiens (*compositum ex animali et quodam residuo*, ch. 2.3.2). Grosseteste rejeta cette théorie dans sa critique des tolétans comme Gundissalinus. Cela confirme Grosseteste comme l’auteur de l’ouvrage *De anima et de potenciis eius*. En plus, cela était la raison que Bacon prit la partie de Grosseteste contre les jeunes étudiants d’Oxford venus à Paris pour des études de maîtrise vers l’an 1240. Alors, Grossesteste fit la même critique de ces modernistes d′Oxford dix ans plus tôt. Cette coïncidence confirme de nouveau que les derniers défendeurs du premier averroïsme considèrent Grosseteste comme leur compagnon de route. Mais dans la décennie suivante, lorsque Bacon écrivit sa diatribe *Distinccio tercia de anima* autour 1255, les représentants du Sophisme oxfordien au Collège franciscain étaient déjà aux commandes et non Grosseteste (†1253). Il résidait comme évêque à Lincoln depuis l’année 1235. Il est probable que le dominicain Kilwardby était devenu recteur d’Oxford dès 1245, car il a dû quitter Paris au même temps que Rufus. Cela expliquerait de manière fiable le pouvoir consolidé des modernistes à Oxford à partir de l’an 1250, ce que Bacon critiquait dans son commentaire sur *De anima*. Revenons à l’utilisation d′Augustin à l′usage des porrétans. Bacon considérait à juste titre les écrits cités comme inauthentiques. Philippe le Chancelier et toute l’école des *Nominales* ultérieures à commencer par Rufus se tenaient sur des autorités qui considéraient l’âme comme une substance indépendante par rapport au corps (Augustin, Nemesius, Alcher de Clairvaux, Alfred de Sareshel). Cette indication est importante ; l’herméneutique de l’objectivité peut prouver l′association de deux écoles du deuxième averroïsme dans les années 1240–45. Le groupe des *Nominales*, étant les disciples d’Avicenna, adoptait l’hylémorphisme universel d’Avicebron et ces modernistes d’Oxford arrivèrent à Paris vers 1335. Ils rejoignirent l’école des *Grammatici* qui systématiquement donnait les conférences à Paris depuis 1230. Cette école de modernistes reprit la métaphysique d’Avicenne faite *ad mentem Averrois* selon l’école de Tolède pour mélanger ce modernisme avec les écoles de *Logica Modernorum* déjà moribondes. C’est ainsi qu’est né le courant du second averroïsme, qu’Alvernus cite comme *sophistae Latini*. Albert les connaît sous le nom de *Latini* ou *doctores Latini*. Les écoles autour d’Alexander Hales et de Philippe Chancelier à Paris ont permis la synthèse des deux écoles de l’avicennisme aristotélicien qui s’étaient développées à Oxford et à Paris. Ce premier groupe de *via Modernorum* est apparu en 1235–40 à l’université de Paris ; ces illuminés ont provoqué une véritable consternation parmi les érudits parisiens de l’époque. Les principaux fondateurs du modernisme étaient Rufus, Kilwardby et Bonaventura. Ces sophistes éduqués ont publiquement perdu le premier tour du concours académique avec les représentants du premier averroïsme. Les modernistes n’ont plus perdu le deuxième tour (1255). Au troisième tour, ces modernistes dirigés par les Furies éduquées dogmatiquement, ont complètement détruit les représentants du bon sens (1277). Dans la période de 1240–45, l’Université de Paris est devenue une scène d’événements historiques, dans lesquels l’objectivité arrivait à son dévoilement comme *veritas* dans l’école du second averroïsme. Il a été donné comme un début académique de l’école du deuxième averroïsme. Alexander Hales a rassemblé un certain nombre de nouveaux penseurs alors qu’il était le *magister regens* de théologie à l’Université de Paris après avoir rejoint l’ordre des Franciscains (1236). Il leur a progressivement remis la Faculté de théologie, au fur et à mesure qu’ils éditaient son ouvrage *Summa Halensis*. Dans cet environnement, le deuxième averroïsme est né et il était lié à la pluralité des formes substantielles chez l’homme. Cette synthèse a été présentée vers l’an 1236 par Johannes de Rupella dans l’ouvrage *Summa de anima* cité ci-dessus (ch. 2.3.1). Cependant, l’école académique de *Modernorum* est originaire d’Oxford et non de Paris. L’évêque Alvernus n’a pas permis au groupe de *sequaces Aristotelis* néoplatoniciens de proclamer la pluralité des substances dans l’homme au sol de l′université chrétienne, qu’ils ont d’ailleurs liée à l’hylémorphisme universel et à *intellectus agens* des sphères cosmiques. La victoire de l’aristotélisme chaotique dans la version modernisée précédemment réalisée par David de Dinant est possible aujourd’hui dans le monde académique, notamment après la victoire du groupe cartésien de *Modernorum*. Les postmodernistes cartésiens relient leur âme et leur corps substantiels à travers l’idée innée de Dieu en tant que cause cosmique intelligible du troisième type, qui, de plus, est directement considérée dans leur propre pensée comme une idée innée platonicienne. La version nihiliste contemporaine du cartésianisme a transformé ce non-sens humaniste en une animalité pure. Il est présenté comme un recueil de découvertes scientifiques dans le domaine des neurosciences cognitives. Cette approche correspond à la définition de Rufus de l’homme sur le mode de l’hylémorphisme universel (*educta de potencia materie*), critiquée par Bacon. En ce qui concerne l’unité de la personne dans le second averroïsme, l’approche herméneutique distingue la phase de la pluralité des formes chez l’homme (depuis 1230) ; puis la phase de pluralité des substances chez l’homme qui a débuté après 1240 dans le cadre de l’hylémorphisme universel. À l’être du troisième type, qui était déjà donné à Oxford comme *exemplar* de Grosseteste, la double matière d’Avicebron est ajoutée comme une autre sorte de *tertium ens*. L’introduction de l’hylémorphisme universel a établi une nouvelle division des hypostases porrétanes faite dans l’Arbre de Porphyre. Ce sophisme est clairement décrit dans la citation de Bacon ci-dessus (*ponit hominem sub specie animalis*). La pluralité des substances dans l’homme s’est achevée vers l’an 1250, lorsque, selon Bacon, la division quasi substantielle est apparue sur la base de la matière du troisième type d’Avicebron (*differencia substantialis specifica educta de potencia materie*).

Les écrits cités de Bacon témoignent de l’émergence de l’individu moderne en trois phases, qui sont liées les unes aux autres sur le plan de la philosophie d’histoire. Dans la première phase, la division porrétane des hypostases est liée à la cognition scientifique dans le cadre du Sophisme oxfordien. Dans la deuxième phase, l’hylémorphisme universel de l’âme et de l’intellect apparaît, qui est lié aux nouvelles interprétations *De anima*. Ce « humanisme » moderne était connu à Oxford depuis l’année 1235, car Grosseteste refusa pour la première fois cet aristotélisme augustinien. Dans la troisième phase, les jeunes modernistes quittèrent Oxford pour leurs études de maîtrise à Paris. Ils rejoignirent l’école locale des avicennistes latins, qui publient l′ouvrage *Summa Halensis*. Ce groupe est élargi progressivement à cause de leur *apaideusía* concernant la méconnaissance profonde de l′écrit *De anima* et CMDA. Datant de 1240, nous pouvons faire le sommaire des premiers représentants de *via Modernorum*, qui se composait de ces groupes : l’école des *Grammatici*, critiquée par Alvernus ; des écoles éteintes de *Logica Modernorum*; des avicennistes du cercle de Philippe le Chancelier ; des franciscains parisiens qui se joignent à Bonaventure pour publier *Summa Halensis* ; des franciscains d’Oxford qui se réclament de Rufus ; des dominicains modernistes qui se rassemblent autour de Kilwardby. À la fin du voyage du premier *Modernorum* latins, la chose individuelle objective et la définition de la personne donnée en tant qu’*individuum* objectif sont créée, dans l’écriture de Rufus *Speculum animae* (1245). Le concept de matière selon la version objective de Rufus de l’hylémorphisme universel peut être trouvé dans le premier commentaire de Bonaventure sur les Sentences, qui a été publié vers l’an 1252 (OBJ III, ch. 4.1). Bonaventure a établi deux ordres d’être selon la matière hylémorphique et la nouvelle quasi-matière, voir son terme *materia spiritualis*. Selon Bacon, c’est un non-sens, car l’individu défini dans le cadre de l’hylémorphisme universel produirait un simulacre de la première substance. On retrouve une critique similaire de *Latini* dans les œuvres d’Albert (ch. 2.4.3). Si nous nous référons à la spécification de « *opinio per hominem erroneum et famosum* » à la situation des modernistes à Paris vers l’an 1245, alors Rufus et l’école franciscaine locale menée par Bonaventure à Paris ont été la cible de la critique de Bacon.

« En raison de l’ignorance de deux sujets précédents, beaucoup d’entre eux adhèrent à la thèse selon laquelle le César mort est un être humain et que l’homme mort est un animal, que le Christ était un être humain dans le Triduum [c’est-à-dire après la mort et avant la résurrection] ; il y a des erreurs grossières et des choses stupides de ce genre qui concernent la limitation et l′utilisation des concepts dans les propositions ; et, en plus, elles concernent la contingence, la nécessité, etc. » [[361]](#footnote-361)

La citation montre la critique des modernistes faite par les représentants du premier averroïsme. La première confrontation était sur le sophisme de l’homme mort, qui est mentionné dans le traité *De anima et de potenciis eius* (ch. 2.2.1). Bacon rejette les définitions nominales dans le domaine de la métaphysique, car elles se situent au-delà de la prédication catégorique. Celle-ci est fondée sur l’existence et sur la causalité de la première substance dans la réalité. En tant que cadavre, César ne peut pas être un être humain qui est donné par l’imposition du sens à partir de la substance réelle. Autre chose est la prédication syncatégorématique des verbes au passé et au présent, qui procèdent grammaticalement de l’imposition correctement déterminée, ce qui était déjà le cas avec Abélard (ch. 1.3). L’herméneutique situait également la question de la contingence et de la nécessité des événements futurs (*circa necessitate et contingencias*), mentionnée et rejetée par Bacon, dans la logique de Grosseteste et sa détermination des événements contingents futurs (ch. 3.1.2). La citation couvre tout le monde encore souterrain du modernisme d’Oxford, y compris les écoles de porrétans, qui ont été critiquées par l’évêque Alvernus dans le terme *Grammatici* (ch. 2.3.2). Dans son dernier ouvrage, *Compendium studii theologiae* (1292), Bacon considère également le frère religieux Rufus comme l’auteur des erreurs théologiques et philosophiques les plus importantes, qui ont conduit au déclin de la théologie au XIIIe siècle. Rufus de Cornouailles était *spiritus movens* du deuxième averroïsme jusqu’en 1250 environ, date à laquelle il dut quitter Paris. L’indication d’un événement historique qui a été fondamental pour l’émergence de l’objectivité occidentale suit dans le recueil de Bacon juste après la partie citée.

« Je connaissais très bien l’auteur de ces erreurs les plus graves et les plus stupides. Il s’appelait Richard de Cornouailles et il était très connu dans le groupe des imbéciles [modernistes]. Mais parmi les sages, il était considéré comme un fou, et a été condamné à Paris pour les erreurs qu’il a inventées et annoncées lorsqu’il a solennellement lu les Sentences ici, et aussi par la suite, lorsqu’il a enseigné les Sentences de l’année 1250 à Oxford. » [[362]](#footnote-362)

Rappelons que ce testament de la pensée de Bacon, écrit vers la fin de sa vie, a été édité par les derniers représentants de l’école déclinante du premier averroïsme. Ils avaient toute une histoire des disputes sous leurs yeux. L’année 1250, lorsque Rufus a commencé à enseigner ses sentences à Oxford, peut être considérée comme la date de naissance officielle de *via Modernorum*. Selon Bacon, Rufus est l’auteur d’erreurs fatales qu’il a produites lors de son séjour à Paris (*reprobatus Parisius propter errores quos invenerat*). Bacon rappelle que les thèses de Rufus ont été condamnées par un certain nombre de sages qui les considéraient comme philosophiquement insensées (*apud sapientes fuit insanus*). Parmi ces sages figuraient Guillaume d’Auvergne, philosophe, théologien, évêque et critique des sophistes latins et Albert le Grand. Rufus et Kilwardby appartenaient au groupe des *Latinorum*, qu’Albert connaissait de ses études à Paris depuis l’année 1240. Le chapitre suivant interprète ces « pires et plus stupides erreurs » que Rufus avait commises pendant ses études à Paris. Leurs recherches sont d’une importance fondamentale, car le premier séjour de Rufus à Paris jusqu’en 1250 a établi l’objectivité moderne. Rufus a ensuite continué à enseigner la nouvelle doctrine comme un *sententiarius* à Oxford (après 1250) et plus tard en tant que *magister regens* du Collège franciscain parisien (1253–55). C’est exactement à cette époque qu’éclate la grande controverse entre les magisters séculiers de la rue du Fouarre et leurs homologues mendiants (ch. 3.3.2). Bacon savait certainement très bien de quoi il parlait. Son premier séjour à l’Université de Paris est documenté vers les années 1237–47, lorsque Rufus, Kilwardby et Albert y donnèrent des conférences.[[363]](#footnote-363) De plus, la crédibilité des remarques de Bacon sur les disputes des années 1270–77 est maintenant prouvée, voir l’analyse de son écriture *Communia naturalium* (Hackett 1997a). Au lieu des commentaires contemporains *ad hominem* consacrés au tempérament de Bacon, il est nécessaire d’analyser le contexte philosophique de sa critique. Aristotélicien Bacon, conformément aux maîtres parisiens du premier averroïsme, considérait l’enseignement de Rufus comme insensé (*insanus*), bien qu’il puisse se vanter d’un grand succès parmi les étudiants parisiens mal instruits.

Bacon fait allusion aux disputes de Rufus à l’Université de Paris, qui peuvent être considérées comme un *terminus post quem* du différend sur l’interprétation du Corpus d’Aristote entre le premier et le second averroïsme. Albert répète cette critique véhémente adressée à l’adresse des docteurs Latins vers 1255, lorsqu’il écrit le commentaire sur *De anima* et introduit l’interprétation monumentale du *Corpus Aristotelicum* (ch. 2.4.3). La même situation se répète deux décennies plus tard, comme en témoignent les derniers mots de Thomas d’Aquin dans son traité polémique *De unitate intellectus* (1270) contre la prochaine vague de nominalistes modernes (*de falsi nominis scientia*). Thomas écrivit le traité contre le magister parisien anonyme, qui était sûr de lui devant les adolescents philosophiques qui étaient incapables de juger des questions aussi compliquées (*coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare* ; éd. Léonine 43, p. 314.436). La critique d’Aquin n’était plus dirigée contre Rufus ou Bonaventure, mais contre leurs successeurs parisiens de l’école du deuxième averroïsme. C’était Pecham qui était le *magister regens*. Les représentants académiques de *Modernorum* ont travaillé à Paris vers l’an 1270 d’une manière similaire à celle des contemporains appelés *sophistae Latini* qui avaient la renommée de Rufus « *apud stultam multitudinem* ». Pecham, un autre moderniste vaincu, dut quitter Paris en 1271 et il s’installa à Oxford, tout comme Rufus avant lui au plus tard en 1250. Des accusations similaires contre le nouveau type de sophistes peuvent être trouvées à cette époque, voir, par exemple, Gérard d’Aberville ou Nicolas de Lisieux (Libera 2004, 522). Ces maîtres séculiers de la rue du Fouarre ont mené la campagne contre les modernistes mendiants. Des erreurs similaires qui ont détruit l’unité de la philosophie et de la théologie (*quasi due contrarie veritates*) ont été adoptées par « plusieurs étudiants de la Faculté artistique de l’Université de Paris » (*nonnulli parisius studentes in artibus*). Cette phrase est tirée de l’introduction de la célèbre Condamnation des 219 erreurs éditée par l’évêque parisien Étienne le 7 mars 1277. La décision de l’évêque Étienne a été prise sur le mode exemplaire de la sophistique moderne, qui a été menée par les Furies académiques sur le mode « *Verkehrung ins Gegenteil* ». S’il y avait des modernistes parmi les artistes de la rue de Fouarre, ils auraient échoué à la première épreuve d’interprétation *De anima*, qu’ils étaient tenus de connaître selon l’interprétation sicilienne de CMDA. Selon Bacon, la faculté mendiante des modernistes enseignait des doctrines littéralement « folles », dont on accusait l’école du premier averroïsme. Comme on peut le voir, le procès manipulé des premiers modernistes nominalistes contre l’aristotélicien Abélard a eu une autre suite tout à fait digne de l′école nommée *sophistae Latini*. Rappelons la source originelle de cette « folie », qui a été enregistrée pour la première fois dans l’ouvrage *Fons philosophiae*, qui parodiait le monde selon les *Nominales* (*solus hoc crediderit mentis alienus*, ch. 1.6.). Il faut examiner la principale source d’horreur académique qui concernait l′enseignant chaotique des modernistes. L’école des connaisseurs du premier averroïsme décrirait ces erreurs au cours d’une décennie. Rufus et certains de ses contemporains, tels qu’Adam de Buckfield et Kilwardby, ont confirmé verbalement le schéma de cognition d’Aristote déterminé par des premières substances réelles. Pendant leur séjour d’études à Paris, ils ont ajouté à l’aristotélisme donné par les commentaires d’Averroès, la métaphysique néoplatonicienne univoque des *Nominales* et de *Logica Modernorum*, afin de couronner tout ce chaos par l’introduction d’un hylémorphisme universel. Aucun avicenniste modéré à la Philipp le Chancelier ou Alexander Hales n’a osé produire un contre-sense aussi sophistique. Les conférences de Rufus depuis 1240 montrent que les nominalistes aristotéliciens ont intégré le Commentateur dans le schéma métaphysique avicenniste à travers l’hylémorphisme universel des porrétans. Les modernistes franciscains les plus importants se sont réunis autour de la rédaction de l’ouvrage *Summa Halensis*. Ils avaient besoin de l’harmonisation de l’aristotélisme d’Averroès sur le mode de l’école de Tolède avec l’avicennisme des transcendentaux (branche parisienne du modernisme) et avec l’enseignement des porrétans associés à l’hylémorphisme universel (branche oxfordienne du modernisme). Cette créativité sophistique de *Modernorum* combinait toutes les erreurs en un mélange tragique d’absurdités. Leurs collègues mieux éduqués considéraient une telle doctrine philosophiquement insensée. Après le départ de Rufus pour Oxford, Bonaventure continua les attaques contre Averroès que Rufus avait commencées vers l’année 1236. Grosseteste considérait comme ridicule l’interprétation d’Aristote faite par Rufus. Elle était exécutée de manière sophistique *ad mentem Averrois* dans le paradigme avicenniste et néoplatonicien. Par conséquent, il a condamné ces penseurs modernes pour leur admirable aveuglement et leur bouffonnerie (*mira cecitate et presumcione*, ch. 3.1.3). L’analyse de Bacon confirme ce point. Après la critique de Grosseteste vers 1235, le moderniste Rufus dut quitter Oxford et fut envoyé à Paris pour des études de maîtrise. La première synthèse de l’objectivité moderne peut être datée dans l’impact académique de Rufus en tant que *sententiarius* au Collège franciscain de Paris à l’année 1250 et à l’émergence du commentaire de Bonaventure sur le Deuxième livre de Sentences (vers 1252). Bonaventura a fondé l’école parisienne du deuxième averroïsme de manière idéologique et institutionnelle (OBJ III, ch. 4.1.2). Albert donne à ce groupe le titre ironique *Averroistae* vers l’an 1255 lorsqu’il a écrit le commentaire sur *De anima* en complétant ses écrits précédents sur l’unité de la personne et de la cognition humaine. En même temps, Bacon écrivait le commentaire susmentionné sur le troisième livre *De anima* (*Distinccio tercia de anima*), qui est dirigé contre la branche des modernistes d′Oxford. Le premier averroïsme ne peut admettre aucune entité du troisième type, car elle aurait aboli la véritable reconnaissance de la réalité et transformé l’homme en un cadavre moderne. Comme Albert, Bacon a clairement reconnut que la source de la cognition fausse dans l’école du deuxième averroïsme est une interprétation erronée de la partie centrale des *Seconds Analytiques* que les modernistes ont présentée sur le mode du Sophisme oxfordien. Le fondateur indirect du deuxième averroïsme, Robert Grosseteste fut nommé l’évêque de Lincoln en 1235 ; à partir de 1240, il réforma l’Université d’Oxford du point de vue économique et réorganisa le système d’études. Son activité est suivie par une autre figure importante du deuxième averroïsme, Robert Kilwardby, recteur de l’Université d’Oxford et archevêque de Canterbury. Ces connexions confirment que tout le différend entre le premier et le second averroïsme sur l’unité de la personne s’intensifia à Oxford vers 1235 et se poursuivit après l’arrivée de Rufus à Paris. L’écriture *Contra Averroem* publiée vers 1236 est un témoin important de l’émergence du simulacre averroïste d’Averroès. Grosseteste ne pouvait pas permettre qu’une interprétation aussi sophistique et erronée du Commentateur soit enseignée à Oxford. L’attaque contre le CMDA aurait légitimé la doctrine de la pluralité des substances chez l’homme. Aucune université chrétienne à cette époque ne pouvait tolérer une doctrine moderniste aussi inhumaine. Par conséquent, en raison de la décision de l’ordre franciscain, Rufus déménagea à Paris pour y terminer ses études de maîtrise. D’autre part, il bénéficiait d’une certaine protection puisqu’il était inconnu à Paris. À cette époque, une collision frontale s’est produite à Paris entre l’école sicilienne et l’école de Tolède, qui a interprété l’écriture CMDA du Commentateur. Le conflit culmine avec la défense infructueuse de Rufus de son interprétation originale *De anima* vers l’an 1245. La première école moderniste de mendiants a été dissoute à cette date dans les deux écoles religieuses des dominicains et des franciscains. Kilwardby au titre du magister accompli est le premier à revenir de Paris à Oxford, suivi du malheureux Rufus sans diplôme de magister (1250). À cette époque, seul Bonaventura brandissait le drapeau des modernistes parisiens, puisqu’il était sur le point de terminer ses études de maîtrise. Dans la décennie qui suit l’année 1250, commence la deuxième réception d’Averroès, qui présente des caractéristiques différentes de la première vague analysée par Salman, Gauthier et d’autres connaisseurs du Moyen Âge (OBJ III, ch. 4). L’ensemble du différend initial entre le premier et le deuxième averroïsme dans la période de 1230 à 1240 appartient à la période turbulente de l’Université de Paris après les émeutes et la grève de 1229. Les ordres mendiants ont rejeté la grève des magistères séculiers et ont fondé leurs propres études après l’année 1231. Le dominicain Roland de Crémone a été le premier maître mendiant en théologie à l’Université de Paris. Les études religieuses furent bientôt ouvertes aux étudiants laïques, ce qui provoqua de nouvelles tensions entre les magistères diocésains et religieux. La dispute entre le premier et le second averroïsme a déclenché une nouvelle vague de gigantomachie autour de la substance datée des années 1255 et 1277.

L’herméneutique de l’objectivité s’intéresse à cette façon de pensée « folle » (Bacon *dixit*). Les sophistes modernes ont élevé la puissance au niveau de l’être actualisé et en même temps ils ont élevé l’accident au niveau de la substance. L’avènement de la modernité montre le commentaire de Rufus sur *Seconds Analytiques*, que nous complétons par des textes correspondants dans les commentaires de Rufus sur *Métaphysique* et *De anima*. Il a très probablement écrit ces commentaires au début de ses études à Paris. Le problème clé pour l’école du premier averroïsme était la forme radicale du Sophisme oxfordien, que Rufus a importée d’Oxford à Paris. L’éclipse de la première substance s’est produite en raison d’une causalité mal conçue dans le membre intermédiaire de la preuve déductive. Répétons maintenant la position exacte de Bacon sur le statut ontologique de la causalité de son commentaire sur *Métaphysique*, qui a été écrit vers l’an 1245 (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*). La prédication catégorique dans le syllogisme scientifique suit l’imposition de la causalité hyparchique pour former la prédication universelle et métaphysique. L’introduction de la causalité dans l′énoncé mineur du syllogisme déductif distinguait ce type de nécessité métaphysique dans la prédication déterminée par la causalité de la signification catégorique formelle basée sur la nécessité logique. Ce genre de deuxième substance peut être considéré comme une essence, voir l’exemple de la définition du triangle selon *Seconds Analytiques*. Mais l’essence n’est pas capable d’un effet causal en réalité selon le datif métaphysique, puisque son être n’est donné que dans la pensée du sujet connaissant.

« Dans la troisième voie, nous disons que l’entité formellement déterminée n’est ni réellement ni potentiellement représentée dans les choses réelles, mais uniquement par la causalité. Cette universalité est établie par la causalité réelle et non par la prédication formelle (*hoc est universale per causalitatem et non per predicationem formalem*), et cette universalité n’est pas [logiquement] prédicable (*tale universale est non-predicabile*). » [[364]](#footnote-364)

La prédication basée sur la causalité du lien médian du jugement énonce la causalité réelle de la première substance. Cette prédication n’est pas une prédication formellement donnée, qui est énoncée dans le cadre de l’abstraction logique. L′imposition de la causalité dans la déduction ne pouvait pas se faire dans le cadre de la prédication porrétane des *Catégories*, qui était répandue à cette époque et utilisait des *predicabilia* hypostasié (ch. 3.1.2). Bacon ne permet pas que la notion universelle en tant que *tertium ens* se substitue à la causalité réelle. C’était le cas dans le deuxième averroïsme et des modernistes d’Oxford. La nécessité donnée par la causalité réelle fait l’imposition du sens. La vérité en tant que correspondance est établie de cette manière. Il y a, d’une part, la réalité nécessaire *per se* des choses ; d’autre part, il y a la nécessité qui découle de la prédication universelle. La nécessité en soi de la première substance établit la nécessité de la seconde substance dans la prédication universelle (*in pluribus formaliter, set solum causaliter*). De cette façon, la première triade de principes métaphysiques de la connaissance rejoint la deuxième triade de principes logiques. La définition scientifique universelle de l’éclipse est donnée parce que l’éclipse s’est réellement produite en premier lieu. Par conséquent, la prédication scientifique se réfère à des relations catégorielles univoques lorsque l’imposition de sens est tirée des effets réels des premières substances qui sont énoncés par le membre médiateur du syllogisme (*hoc est universale per causalitatem*). La causalité primaire des premières substances est fondée dans la preuve scientifique selon le mode hyparchique cité ci-dessus (*Anal. Post.* 84a13). La première substance hyparchique porte alors correctement le sujet universel de l’énoncé (ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post.* 84a14). Bacon voit clairement que la causalité dans le *medium* du syllogisme n’est ni une substance première ni l’essence universelle résultante qui est donnée dans la conclusion. La prédication de la causalité réelle suit l’action de la première substance (ἐν τῷ τί) dans le datif métaphysique (ἐστιν ὑπάρχουσιν). La déduction en tant que preuve scientifique diffère en cela de l’énoncé général relatif à l’essence formelle du triangle. Compte tenu de sa nécessité formelle, la cognition de la logique, de la géométrie et des mathématiques se déroule au niveau de l’abstraction logique, où l’être hyparchique des universaux est donné dans la pensée (*Anal. Post.* 84a14). Par conséquent, la prédication des différentes sciences naturelles génériques doit aller aux actions réelles des substances premières sur le mode du datif métaphysique. Seulement dans ce cas, l’universalité du syllogisme déductif est donnée de manière univoque et causale, c’est-à-dire sur le mode d’imposition catégorielle d’une causalité réelle qui suit les effets de substances premières réelles. Une fois de plus, le dualisme entre le principe « *ex inmediatis* » d’Albert et le principe « *inmediate* » de Grosseteste est en jeu. Le différend porte sur la primauté de la première triade des principes de cognition selon *Seconds Analytiques*, car l’interprétation du Sophisme oxfordien l′a annulée. L’univocité entre la causalité réelle et la prédication formelle fait voir la cause comme essence logique (« *ratio causalitatis* » de Bonaventure ; OBJ III, ch. 4.1.2). Selon Bacon, une telle prédication n’est pas possible. Ce sont deux ordres de cognition différents. Ils sont décrits comme la différence d’Aristote entre l’universalité prédite par l’existence hyparchique des premières substances et l’universalité des abstractions logiques données comme des entités hyparchiques dans la pensée. Métaphysiquement, il s’agit de deux ordres d’être différents, que la théorie de la correspondance de la vérité doit distinguer avec précision. Bacon, comme Albert et Alvernus, a rejeté la vision du monde moderniste faite à travers *Oxfordian Fallacy*, parce qu’il la considérait comme insensée. Par conséquent, il a rejeté la prédication formelle univoque donnée en mathématiques pour le jugement scientifique sur la causalité réelle. Les mathématiques ne peuvent pas déterminer la causalité des substances réelles, car leurs relations sont données par abstraction logique. En même temps, Bacon rejetait la théorie analogique ou même univoque de *Modernorum*. La soi-disant reconnaissance scientifique du deuxième averroïsme met en correspondance les deux espèces universelles différentes, selon le modèle d’Avicebron. Une espèce est prédite sous forme pure, après quoi son occurrence contingente est établie dans la composition hylémorphique. Le premier averroïsme n’autorisait pas le syncrétisme dans la connaissance de la première substance. L’évêque Alvernus l’a démontré pour la première fois en séparant l’interprétation de la métaphysique d’Averroès des *sequaces Aristotelis* néoplatoniciennes, qui ont été influencées par la métaphysique d’Avicenne (ch. 2.3.1). Il faut noter que le discernement entre les différents types d’aristotélisme était très difficile pour les érudits pour de nombreuses raisons dans les années 1230–50. Seuls les meilleurs d’entre eux pouvaient accomplir cette tâche. Par conséquent, les Furies modernes ont finalement remporté la victoire. Après les interventions autoritaires dans les universités, il n’y avait plus des aristotéliciens critiques. Les contes mytho-philosophiques et sophistiques toujours nouvelles et intéressantes, qui étaient pratiqués sur le mode de l’hégémonie culturelle (OBJ III, ch. 4.6), attirent les adolescents universitaires de toutes sortes (*stultam multitudinem*) beaucoup plus que la pensée critique. Depuis les temps anciens, cette pensée suit le chemin musical d’une sagesse, qui est donnée par l’orbite cosmique du Soleil. Dans la caverne de Platon, il est possible de simuler virtuellement toutes sortes de narratives académiquement amusantes et intéressantes ; l’odyssée moderne de la pensée chaotique peut aller absolument partout sous le fouet de la « science gaie » faite par les Furies.

L’harmonisation entre Aristote et Platon était une chose très compliquée pour les Latins, ce qui était auparavant le cas dans la pensée de la falsafa composée par Alfarabi et Averroès. L’ouvrage *Liber de Causis* et d’autres interprétations néoplatoniciennes d’Aristote, qui avaient été transmis à partir de sources byzantines et arabes, étaient considérés comme des écrits authentiques du Corpus. La plupart des auteurs du XIIIe siècle considéraient la philosophie d’Avicenne comme un authentique successeur d’Aristote. Ils étaient principalement influencés par l’école de Tolède. La synthèse de Platon et d’Aristote n’était pas un réel problème avant l’an 1220. L’aristotélisme est passé à l’avicennisme ; ce mélange dominait la pensée sans être dérangé par les autres courants de la scolastique. Les opposants philosophiques ne consistaient que dans l’interprétation de Boèce du Corpus aristotélicien dans la version de l’école de Blund qui défend la tradition liée à Abélard. Nous avons montré cette situation par le conflit des deux écoles, dont les représentants étaient Abélard et Anselme. Puis Averroès est entré en scène avec sa théorie originale de la cognition intellectuelle basée sur la primauté de la première substance. Cette interprétation a été clairement défendue par l’école sicilienne en relation avec les travaux biologiques d’Aristote. Au cours des années 1230–40, les maîtres scolastiques ont unanimement reconnu le génie du savant de Cordoue comme l’authentique Commentateur. Selon Gauthier et d’autres auteurs, ce fait constitue l’essence du premier averroïsme. Les premiers connaisseurs de l’école du premier averroïsme, comme peut-être Blund encore vivant, mais certainement Alvernus et au début Grosseteste, ils ont fait une distinction fondamentale entre l’interprétation néoplatonicienne et aristotélicienne du *Corpus Aristotelicum* selon l’école tolétane et sicilienne. Établi dans l’ordre de la pensée critique et brillante, cet événement historial (*Ereignis*) a sauvé les concepts aristotéliciens de la science et l’unité substantielle de l’homme pour l’Occident latin. Rappelons que, selon CMDA, un seul amoureux de la sagesse suffit à l’existence réelle d’*alètheia*. Cette première substance existante réelle peut générer un véritable sens d’être pour toute l’humanité confuse. Les Muses divines valorisent la sagesse de manière maximale, tandis que les Furies académiques punitives doivent conduire tous les objectivistes aveugles à la fois, comme un seul sujet individuel moderne. Le différend entre le premier et le second averroïsme est documenté dans la deuxième décennie de la réception latine des interprétations siciliennes et tolétanes d’Averroès. Le lieu de la dispute entre les premiers averroïstes et les modernistes dans les années 1240–45 était l’Université de Paris. Les modernistes ont perdu ce premier tour jusqu’en 1255. C’est pourquoi ils ont imposé une *damnatio memoriae* objective à leur défaite. La pierre de touche de la division entre le deuxième et le premier averroïsme était le statut de l’intellect possible et actif en tant que faculté intégrale de l’âme selon CMDA. Le deuxième averroïsme a produit deux substances intellectuelles (*intellectus possibilis, agens*). Les modernistes ont ensuite essayé en vain de relier d’une manière ou d’une autre ces substances données dans le mode de l’intellect comme *inmixtus* avec le corps comme une autre substance. L’arrivée de l’interprétation dualiste et averroïste d’Aristote est indirectement prouvée dans les traductions de l’*Éthique à Nicomaque* datant de cette époque. Les versions de l’école de Tolède ont été influencées par Averroès.[[365]](#footnote-365) Nous analyserons le conflit sur le statut de l’intellect pratique et de la rationalité politique à la fin du travail (OBJ III, ch. 6.2). Les avicennistes aristotéliciens et les premiers cartésiens modernes ont repris l’enseignement de Proclus et d’Avicenne sur les deux faces de l’âme (OBJ I, ch. 2.3.1). La cognition dirige la pensée éclairée à partir de l’intellect actif séparé et non de la chose matérielle qui façonne la cognition sensuelle. Les interprétations néoplatoniciennes de la double conception de l’âme d’Aristote sont basées sur l’*Ethica Vetus* (Burgundio de Pise c. 1150), d’où émergea la *reportatio* citée des conférences du maître inconnu de Paris.[[366]](#footnote-366) Bien que la cognition commence par les sens, elle garde une autonomie totale vis-à-vis de l’objet sensuellement formé dans l′imagination. Un style dualiste similaire est également utilisé dans le commentaire sur l’*Éthique* du maître inconnu, qui a été écrit vers l’an 1235 et est basé sur l’interprétation *De anima* selon Avicenne (*Commentaire d’Avranches*). L’écrivain anonyme reprend *Liber de anima* I. 5 d’Avicenne après la traduction et l’interprétation de Gundissalinus (*duae vires sive duo intellectus sunt animae rationali quasi duae facies*; Buffon 2007, 104). La deuxième partie de l’âme a un caractère purement contemplatif et mystique, qui est tournée vers Dieu comme le Bien suprême, d’où est générée toute la sagesse rafraîchissante de l’âme (*respiciat sursum ad contemplandum suum superius quod est Deus*, ibid). Ces interprétations de l’*Éthique* selon le paradigme de l’école de Tolède suivent l’intellect solaire. Ils détiennent un caractère avicenniste et ils ont influencé de manière fondamentale les interprétations modernes *De anima* vers l’an 1240. L’être est illuminé dans l’intellect des porrétans et des avicennistes modernes à partir d′*intellectus agens* cosmique séparé. Albert écrit le magnifique ouvrage *De homine* contre ces interprétations de l’*Éthique* faites dans l’école du deuxième averroïsme.

L’arrivée des commentaires d’Averroès de l’école sicilienne a transformé la lecture néoplatonicienne d’Aristote dans plusieurs directions. Les chapitres précédents ont montré que dans les années 1225–30, un nouveau paradigme de cognition et de vérité émerge dans le premier averroïsme, qui intègre les commentaires d’Averroès sur le Corpus dans l’attitude critique envers l’école de Tolède. Ce « Aristote sicilien » avait déjà été en partie introduit par l’école de Blund dans la version des deux écrits anonymes sur *De anima*, qui avaient été écrits par Grosseteste (1225) et Alvernus (1230). Pendant ce temps, les conférences et les traductions de Scotus après l’an 1230 ont confirmé la nouvelle lecture du Commentateur. Averroès est devenu le « *philosophus nobilissimus* » pour Alvernus et pour toute l’école du premier averroïsme, parce qu’il soutenait l’unité de la personne réelle et travaillait avec le projet complet de la « méta-physique » unifiée qui est basée sur la primauté de la première substance. L’ingénieux Commentateur d’Aristote fit revenir la perspective de la cognition à la réalité. L’intellect est exposé dans le mode *per prius* de la direction de la première substance (OBJ I, ch. 2.4.2). La base d’interprétation du deuxième averroïsme après l’école de Tolède est principalement le commentaire d’Averroès sur *Physique* et sur *De caelo*, qui a complété la cosmologie d’Avicenne. L’école sicilienne s’est appuyée sur le *Grand commentaire d’Averroès sur De anima* et le *Grand commentaire sur Métaphysique*. Ils ont lu attentivement les traités biologiques d’Aristote sur la cognition et la vie des animaux, car ils justifiaient la compréhension *De anima* par la procédure correcte de lecture du premier et du deuxième livre au troisième. La modernité des illuminés mystiques et plus tard des cartésiens n’a pas à se soucier des organismes vivants. Leur existence est objectivement résumée sous la spécification du cadavre, ce qui explique les camps d’extermination du XXe siècle. À l’ère du nihilisme métaphysique, l’homme est devenu une fata morgana virtuelle et numérisée. Les crises provoquées par les produits financiers dérivés et le désintérêt actuel des élites pour l’impact dévastateur par le désintérêt actuel des élites mondiales pour les effets dévastateurs qu'elles ont elles-mêmes provoqués. L’exemple de l’évêque Alvernus a montré le premier cas de distinction réussie entre Averroès et les *sequaces Aristotelis*, que ce soit dans la Falsafa ou dans la scolastique. Les adeptes modernistes d’Aristote néoplatonicien ont défendu l’interprétation néoplatonicienne du Corpus et ont défini l’âme de l’homme par *intellectus agens* séparé (ch. 2.3.1). Au moment, quand un scolastique des années 1235–40 reconnut une différence fondamentale entre Averroès et Avicenne, alors il a supprimé le néoplatonisme et son modèle ontothéologique d’être du troisième type. La meilleure interprétation d’Averroès et *De anima* a été faite dans le premier averroïsme basé sur l’école de Blund ; cependant, les sophistes modernes ont déformé l’interprétation de son fondateur. Au cours de l’interprétation des *Seconds Analytiques*, Grosseteste a écrit un commentaire sur *Physique* d’Aristote, qui l’a aidé à définir l’unité de la première substance en termes d’*anima intellectiva*. Dans son septième livre, la première citation du commentaire d’Averroès sur la physique, connue en Occident depuis 1225, est documentée (McEvoy 2000, 85). Mais l’interprétation des *Seconds Analytiques* était déjà écrite dans le style du Sophisme oxfordien, bien que Grosseteste était conscient du problème fondamental que l’interprétation analytique entraînait (*aliquantum obscura*). La réception d’Averroès à Oxford est attestée selon le paradigme de l’école de Tolède. Nous avons cité Adam de Buckfield, le premier commentateur *De anima* à l′Oxford. Son œuvre *Sentencia super librum de anima* contient des paraphrases de la CMDA, mais celles-ci ont été interprétées dans le cadre de l’averroïsme influencé par Avicenne (Callus 1939, 422). L’étude de Callus sur la pluralité des formes substantielles montre que la critique d’Albert adressée à « *quiddam Latinorum* *philosophorum* » dans son ouvrage *De anima* concerne directement le commentaire de Buckfield sur *De anima* (ibid, p. 431). Les adeptes du premier averroïsme, comme Albert et d’autres, ont rejeté la définition d’*intellectus possibilis* proposée par ces premiers modernistes Latins. À la suite des néoplatoniciens et d’Avicenne, ils ont relié les espèces univoques et nominales au concept de l’intellect substantiel.

Regardons le point clé où est apparue l’homogénéité objective du monde. La conception dualiste de l’homme est fournie au moment où l’exposition du sens de l’être provenait d’*intellectus agens* donné *absolute*, c’est-à-dire sans attachement à *intellectus possibilis* réceptif. En suivant Avempace, le commentaire d’Albert sur *De anima* relie ce dualisme aux auteurs néoplatoniciennes de la falsafa.

« Avempace, qui est venu après eux, a ajouté à cela que la personne définie par l’intellect a deux capacités : la première humaine est donnée en ce qu’elle reconnaît à travers les fantasmes. La deuxième capacité est déjà de nature divine, car elle est la trace des intelligences cosmiques séparées. L’intellect basé sur les facultés humaines comprend les concepts tirés de la matière ; à travers la faculté divine, il comprend les formes intelligibles séparées. » [[367]](#footnote-367)

Après l’introduction de l’intellect fort d’Avempace, son doublement s’est produit (*homo secundum intellectum habet duas vires*). L’intellect faible restait lié à la cognition donnée par l’abstraction des fantasmes corporels (*in quantum colligatur phantasmatibus*). *Illuminatio*n commence à partir de la première substance, mais elle nécessite l’intellect faible (*debilis*). Il représente le concept de Grosseteste de la science en tant que « *scientia* » aristotélicienne. La forte intelligence mythologique de *Modernorum* guidée par les Furies est à la recherche des traces des formes originelles séparées qu′on peut trouver dans la création (*vestigium intelligentiae separatae*), en suivant le modèle de Bonaventure et d’autres mystiques de la modernité. Ces illuminés n’ont pas besoin d’étudier le processus d’abstraction, où *species intelligibilis* sont formées ; quand la cognition commence au niveau des sens corporels, qui reconnaissent les vraies substances premières. Dans le modèle des illuminés, *intellectus possibilis* est devenu simplement une réalisation contingente de l′intuition directe des formes hyparchiques. Ils ont été créés par *intellectus agens* subsistant et séparé. Au cours des années 1230–35, les premières fondations d’une nouvelle métaphysique ont été créées, ce qui a été explicitement donné dans le contexte de *via Modernorum* ultérieure. En raison de l’intégration d’hylémorphisme universel dans l’école des *Nominales* à Oxford et à Paris, un nouveau mouvement est apparu vers 1240, que nous avons appelé le deuxième averroïsme. Cette école est issue de l’avicennisme et elle a établi un sens objectif de l’être qui transcendait les limites de la métaphysique d’Avicenne. L’émergence du deuxième averroïsme indique la campagne de Bacon et Albert contre les contemporains nominalistes. Alvernus comme l’évêque parisien les appelait par la désignation générique *sophistae Latini*. Les sophistes modernes de Paris et d’Oxford ont inspiré Albert et Bacon à interpréter la pensée authentique d’Aristote et du Commentateur. Albert a qualifié les actions de ces *Latinorum* de « contes de fées » et Bacon de « folie ». Alvernus a condamné des erreurs similaires à l’Université de Paris en séparant *intellectus agens* cosmique et humain. Les meilleurs étudiants d’Alvernus, alors Albert et Bacon, ont ensuite pendant deux décennies défendu le message authentique du *Corpus* d’Aristote contre des sophistes modernes. À travers cet acte historique, qui a suivi l’écriture d’Aristote *De Sophisticis Elenchis*, ils ont fondé le projet authentique de la science occidentale, qui était basé sur le véritable aristotélisme des *Seconds Analytiques*. Albert et Bacon ont complété la troisième matrice d’objectivité, qui a été donnée par l’émergence du premier averroïsme. Leur défense du premier averroïsme a ouvert la prochaine ronde de gigantomachie. La nouvelle série de disputes sur l’objectivité commence après le départ de l’évêque Alvernus (†1249) et est donnée par le début des conférences de Rufus à Oxford en 1250. Il a officiellement enseigné la première version des Sentences modernes. Les étudiants de la Faculté artistique de la rue du Fouarre lisaient déjà *De anima* d’Aristote comme lecture obligatoire et sous leur influence ils complètent les commentaires du maître sur les Sentences. Les protagonistes importants de la dispute sur l’averroïsme étaient le franciscain Bonaventure de Bagnoreggio (†1274) et l’école ultérieure de *Modernorum* sous la direction de Pecham. De l’autre côté du front philosophique, il y avait deux aristotéliciens fondamentalement différents, Siger de Brabant et Thomas d’Aquin.

## 3.3 Nature objective de l’essence (Rufus de Cornouailles)

La gigantomachie moderne concernant la substance objective est apparue vers 1170, lorsqu’Averroès commença à commenter de manière originale les traités les plus importants d’Aristote. Il lançait une critique fondamentale d’Avicenne et d’al-Ghazālī. Dans l’Occident latin, la réception d’Avicenne commence avec l’école de Tolède. La scolastique latine acceptait la vision de la substance avicenniste telle qu’elle apparaît dans la falsafa ; elle remodelait la modernité de la falsafa pour en faire la forme objective de la métaphysique. Les chapitres précédents ont montré comment les traditions néoplatoniciennes influencées par Avicenne ont été reprises par *Nominales* et dans les écoles logiques des porrétans. Cette analyse coïncide en partie avec le terminus « augustinisme avicennisant » de Gilson. Vers 1230, le second averroïsme introduisit une nouvelle interprétation des *Catégories* et changea la nature de la connaissance scientifique des *Seconds Analytiques*. L’archéologie herméneutique s’intéresse principalement à la manière dont le sens de l’être est exposé dans le champ de *Lichtung* originelle qui a produit de nouvelles formes de métaphysique occidentale. À partir de ce lieu d’historialité (*Geschichtlichkeit*), la vérité et la non-vérité de l’averroïsme sont apparues comme l’erreur fondamentale de la métaphysique (*Irrtum*) ; elles ont fondé l’historicité (*Geschichte*) de la vision objective du monde. L’histoire positiviste de la philosophie (*Historie*) suit le chemin de *tertium ens* qui a fait de l’histoire des effets objectifs (*Wirkungsgeschichte*). La transformation de l’histoire suit la triple transformation de la vérité : il faut commencer par *a/lètheia* divine des Muses et passer à *alètheia* de la première philosophie pour arriver enfin à la *veritas* de la métaphysique. Elle s’est achevée par le nihilisme objectif occidental des « *post-truths* ». Vers 1230, une nouvelle forme de métaphysique est apparue dans l’Occident latin, soutenue par plusieurs écoles. Celles-ci s’inscrivent dans la gigantomachie de la falsafa déjà en déclin. La plus importante école était l’interprétation authentique d’Averroès selon l’école sicilienne. L’archéologie de l’objectivité distingue quatre courants différents dans la réception d’Averroès dans l’Occident latin, selon l’historialité donnée dans *Geviert*, d’où émanent de nouvelles formes de pensée de la métaphysique occidentale (ch. 3). Premièrement : l’avicennisme a été enraciné dans l’école des porrétans et les interprétations néoplatoniciennes d’Aristote élaborées dans le cadre de *Logica Modernorum* nominaliste que l’évêque Alvernus rejetait (*sophistae Italici, Grammatici*). Deuxièmement, l’école de Blund introduisit l’aristotélisme classique en proposant une nouvelle interprétation *De anima* dans la lignée de Boèce et d’Abélard (*Logica Vetus*, métaphysique classique). Troisièmement : le premier averroïsme a vu le jour après la réception critique d’Averroès provenant de l’école de Tolède. L’œuvre *De anima et de potenciis eius* (vers 1225) a été intégrée dans l’école du premier averroïsme de provenance sicilienne présente dans les œuvres d’Alvernus, d’Albert et de Bacon. Quatrièmement : le deuxième averroïsme a commencé avec l’interprétation analytique que Grosseteste fit des *Seconds Analytiques*; l’école des premiers modernistes a lié cette interprétation à l’hylémorphisme universel. Le modernisme donné sous cette forme était répandu à Oxford et à Paris vers 1235. À Oxford, le modernisme prit racine parce que Grosseteste s’est rendu à Lincoln en tant qu’évêque. Ensuite à Paris, parce que le moderniste Rufus d’Oxford est venu y faire ses études. Son interprétation influença la génération suivante, qui interprétait les écrits d’Averroès à la manière de l’école de Tolède, alors selon le nominalisme avicenniste et l’hylémorphisme universel. Alvernus et Albert ont repoussé cette orientation (*sophistae Latini, doctores Latini*). Bacon, le meilleur interprète de *Métaphysique* d’Aristote, qualifiait vers 1245 les nouvelles doctrines venant d’Oxford d’hérétiques et d’insensées (*insaniunt contra veritatem*). Les commentaires sur *Seconds Analytiques* et *De anima* révèlent l’histoire compliquée de la réception d’Aristote et d’Averroès. Ils manifestent les événements fondamentaux de la pensée (*Ereignis*) qui ont façonné l’historicité de l’Occident. Gigantomachie entre le premier et le second averroïsme fait l’intersection des deux diagonales qui relient quatre points dans *Geviert* de l’historicité occidentale. L’éclipse de la première substance, qui se forme à l’intersection des deux diagonales, montre la manière historiale (« *Wie* » phénoménologique de Heidegger), de quelle façon l’existant se fait manifester dans la métaphysique moderne. Cette éclipse donnait naissance aux diverses écoles métaphysiques et elle fit la manière principale de fonder la connaissance scientifique. La triade herméneutique de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire positiviste prend une nouvelle forme à travers la confrontation de deux écoles dans les années 1245–55 à l’Université de Paris. C’est à cette époque quand l′étape décisive de gigantomachie avait lieu. Les meilleurs philosophes de la falsafa ont transmis cette controverse dans l’Occident latin. Cette lutte complexe autour de l’être métaphysique dans la falsafa et dans l’Occident latin a constitué l’événement fondamental de la pensée qui a fondé l’histoire de la philosophie occidentale à l’époque du monothéisme. Dieu moderne était né et mourut dans cette époque. La détermination de l’homme selon le Sophisme oxfordien a créé une nouvelle vision du monde. Le sujet moderne a reconnu le sens de l’Être selon un dévoilement (*alètheia*) du monde qui fonda la nature nihiliste de la métaphysique occidentale. La métaphysique prit la direction appelée *via Modernorum*. Le second averroïsme a préparé cette voie en créant la théorie de cognition, qui a été déformée par une mauvaise interprétation de CMDA. Averroès devint un averroïste. Cet événement historique (*Ereignis*) a établi le passage de l’être de la substance existante à la fiction objective non existante et a fondé une nouvelle histoire de l’Occident. L’étant du troisième type a été transmis par la falsafa avicenniste et ensuite il était transformé par l’interprétation moderne d’*Organon* aristotélicien. Ce parcours a nécessité un nouveau sujet de connaissance, qui correspond au cadavre spécifiquement défini des porrétans. L’« humanisme » moderne est passé de la personne existante, première substance de Boèce, à l’*individuum* non existant, défini comme une substance du troisième genre. L’Occident découvrit sa nature objectivement vraie ; l’histoire des conquistadors modernes démarra à partir des croisades perdues. Le second averroïsme a fondé les sciences humaines modernes sur l’être humain existant en tant que cadavre, défini comme une pluralité de formes substantielles. Les porrétans réformés ont réduit la métaphysique à la logique et ont introduit la division de l’être du troisième type en utilisant le schéma d’*Arbor Porphyriana*. Cela a été fait bien avant l’ouvrage de Foucault *Les mots et les choses* (1966). Foucault, étant un représentant du poststructuralisme, ne fait que suivre les divisions et les classifications effectuées depuis XVIIe siècle dans le postmodernisme. La deuxième matrice a montré que cette classification et la vision du monde correspondante étaient déjà apparues dans la seconde moitié du XIIe siècle dans l’approche de porrétans nommé « *discrete videamus* ». Le sujet moderne est né dans le second averroïsme un siècle plus tard, comme le prouvent de manière suffisante les commentaires sur *De anima* et sur l’*Éthique à Nicomaque* datant d’environ 1240.

Le premier averroïsme défendu par Bacon appelait le nouveau concept de la métaphysique comme un œuvre de l’esprit tout à fait dément. Il est donc nécessaire d’analyser l’émergence de la nouvelle nature du monde et de l’homme. Nous devons trouver *Lichtung* originelle où est né le premier concept d’être objectif. Le franciscain Rufus de Cornouailles est devenu le protagoniste du Nouvel Âge. Les controverses mentionnées par Bacon concernant les conférences de Rufus à Paris (ch. 3.2) remontent à un ensemble de thèses résumées dans le commentaire et les conférences sur *Seconds Analytiques* (*Sententia super libros posteriorum analyticorum Aristotelis*, probablement 1232–34) et plus loin dans l’introduction à *Métaphysique* (*Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*, 1231–35). Cette introduction a été suivie d’un commentaire sur *De anima* (*In Aristotelis De anima*, 1231–35) qui introduisit un nouveau sujet de la cognition.[[368]](#footnote-368) La première étape du second averroïsme s’est achevée par une attaque contre le simulacre averroïste d’Averroès (*Contra Averroem*, 1236). Rufus acheva son séjour à Paris par la parution d’ouvrage apologétique *Speculum animae* (vers 1245). Il tenta de défendre sa doctrine controversée devant le collège des magisters critiques parisiens et devant le chancelier Alvernus. Bacon rappelle dans la remarque citée ci-dessus que la défense de Rufus n’a pas été acceptée. Le premier moderniste venu d’Oxford était ridiculisé dans les milieux des artistes parisiens. Nous datons cet événement de l’année 1245, lorsque Jean de La Rochelle mourut et le Magister Odo Rigaldus prit sa place. Le groupe de *Modernorum* parisiens vit aux temps difficiles. Rigaldus a probablement ordonné la dispute des thèses de Rufus résumées dans l’ouvrage *Speculum animae* (ch. 3.3.4). Rufus n’était pas en mesure de défendre sa « philosophie » dans Paris de cette époque. En témoigne indirectement la remarque d’Albert sur l’étrangeté de doctrines fondées sur l’hylémorphisme universel. Il refuse d’en discuter en raison de leur folie (*non reputo opinionem, sed ridiculum* ; ch. 2.4.3). Kilwardby, sous la pression d’Albert (il était après tout le *magister regens* du Collège dominicain de Paris), dut faire de même et retourna à Oxford en 1245. Rufus retourna également à Oxford. En 1250, il commença à donner les conférences dans l’environnement universitaire déjà façonné, pendant une génération, par la pensée déterminée dans l’esprit d’*Oxfordian Fallacy*. Au cours de l’année 1252, Rufus retourna en tant que *magister regens* au Collège franciscain de Paris quand Bonaventure l’appela pour donner des conférences. Sa seconde arrivée à Paris fut certainement remarquée. Elle coïncide avec la publication de la première partie des Sentences de Bonaventure (1252). C’était trop de délire à la fois pour l’école du premier averroïsme. Les maîtres aristotéliciens ne pouvaient pas rester silencieux face à cette double « folie » des modernistes. Un autre cycle de la controverse sur le modernisme commença qui atteignit son apogée dans les années 1255–56. Le pape apprécia le modernisme des mendiants. En exerçant son pouvoir sur l’Université, il ordonna la première purge des philosophes antimodernes de la rue du Fouarre. Les modernistes deviennent la partie officielle de l’Université de Paris, comme ils l’étaient depuis le début à l’Université d’Oxford. La pensée philosophique de Rome catholique dirigée par les Furies académiques s′est servie du pouvoir ecclésial pour soutenir le progrès des modernistes paranoïaques. L’histoire de la modernité dans la partie latine de l’Europe occidentale est une tragicomédie complète, produite sous la direction des Muses divines.

Les premiers commentaires de Rufus rédigés à Oxford et à Paris dans les années 1231–37, ils contiennent *in nuce* tous les éléments qui ont contribué a l’expansion ultérieure du modernisme. Le radicalisme dont il fit preuve en adoptant l’hylémorphisme universel dépassa de loin les interprétations prudentes de Grosseteste. L’évêque de Lincoln, suivant le modèle d’Alvernus, était conscient des différences fondamentales entre Averroès et l’école néoplatonicienne. Il attaqua publiquement les interprètes néoplatoniciens d’Aristote à Oxford vers 1235. Étant un philosophe chrétien de l’école de Blund, Grosseteste ne pouvait pas tolérer la propagation de l’enseignement hérétique moderne à l’université d’Oxford sur la pluralité des substances dans l’homme. L’autonomie d’Oxford n’a été garantie par le pape Innocent IV qu’à l’époque du plein règne des modernistes (*Querentes in agro*, 1254). Les magisters d’Oxford influencés par le premier averroïsme avaient déjà demandé le statut papal en 1238 ; mais les puissances zélées du chaos leur ont rendu la tâche impossible.[[369]](#footnote-369) Néanmoins, grâce au travail de Grosseteste, Oxford conservait formellement la même mission que l’Université parisienne, à savoir la défense de la pensée chrétienne. Rufus rejoint l’ordre franciscain pendant ses études de baccalauréat et se rend à Paris pour la suite de ses études. Il y rejoint le groupe de penseurs autour de Jean de La Rochelle et d’Alexander Hales. Après sa mort, les disciples de Hales ont achevé la publication de *Summa Halensis*. Dans ce milieu émergeait l’école accomplie du second averroïsme, qui établit le troisième pôle concernant l’historialité de *Geviert* (ch. 3). Pendant son séjour à Paris, Rufus radicalise l’école des *sequaces Aristotelis* qu’Alvernus rejetait publiquement. En introduisant l’hylémorphisme universel dans l’interprétation de la métaphysique faite *ad mentem Averrois* selon l’école de Tolède, Rufus créa une nouvelle version de la première science. Bacon la considère comme insensée, Albert comme ridicule et Grosseteste comme stupide. Rufus constitua un simulacre sophistique d’Averroès et fonda l’averroïsme objectif, sur lequel reposait l’argumentation de l’école *Modernorum* nouvellement recréée. Les étudiants de Grosseteste influencés par Rufus et Kilwardby se sont réunis pour publier *Summa philosophiae* vers 1265 (ch. 3.1.3). Ils ont réalisé à Oxford une synthèse de l’objectivité similaire à celle de l’école de Bonaventura à Paris qui a publié *Summa Halensis*. Les modernistes oxfords ont appliqué à la doctrine de leur maître la version modernisée d’*Oxfordian Fallacy* qui incluait l’hylémorphisme universel réalisé selon Rufus et Kilwardby et lié à la logique des porrétans. Ces penseurs avicennistes réformés ont créé un simulacre objectif de la doctrine de Grosseteste sur le mode de philosophie analytique. Le résultat de la synthèse des averroïstes d’Oxford fut les thèses sur l’intellect séparé dans l’homme et la multiplicité des substances dans l’homme. Une telle abomination, Grosseteste l’a rejetée en principe en son temps. Les chapitres précédents ont montré que dans la défense cruciale de l’unité de la personne, Grosseteste rejetait une transition vers le néoplatonisme, car il était un aristotélicien authentique sur cette question. Bacon attaquait les illuminés d’Oxford dans l’ouvrage cité *Distinccio tercia de anima* (ch. 3.2). Ockham fit le dernier tour de gigantomachie contre les scotistes à Oxford ; il fut envoyé en exil et l’école du premier averroïsme fut dissoute.

Grosseteste était *spiritus agens* de l’Université d’Oxford et il représente pour l’herméneutique une figure d’*Alfarabius redivivus*. L’école du premier averroïsme d’Oxford (Bacon, Ockham) l’invoqua dans la querelle sur le pluralisme des substances dans l’homme ; en revanche, sa doctrine était radicalisée dans l’école du second averroïsme. Après le retour de Rufus à Oxford, une deuxième source de modernisme et d’objectivité est apparue à partir de 1250. Il était gardé dans les cercles académiques et ecclésiaux par le dominicain Robert Kilwardby (†1279), recteur de l’université d’Oxford et archevêque de Canterbury. Après sa mort, son disciple, le franciscain John Pecham (†1292), a assumé le rôle clé de gardien du modernisme, qui était lié aux fonctions académiques et ecclésiastiques susmentionnées. Après sa mort, l’école du second averroïsme se développe à Oxford et à Paris. Thomas d’Aquin et Duns Scotus ont accompli les funérailles. Ils ont réalisé *Aufhebung* hégélienne du premier et du second averroïsme dans la version moderne de la métaphysique objective. La tragicomédie de la métaphysique postmoderne est particulièrement visible dans le fait que la philosophie contemporaine considère les deux représentants de l’averroïsme moderne (Thomas d’Aquin et Duns Scotus) comme fondamentalement opposés. Dans l’histoire de la scolastique latine, l’importance de Rufus pour l’évolution de modernité et d’objectivité est comparable à celle de Duns Scotus. Il menait la révolution de Rufus à Oxford à son apogée en créant une nouvelle métaphysique. Étant un représentant éminent des « sophistes Latins », Rufus a donné à l’Université d’Oxford l’impulsion initiale à la modernité en radicalisant le Sophisme oxfordien de faire une nouvelle forme de métaphysique. L’unité et la survie de cette université sont donc liées au maintien de la forme objective de cette erreur métaphysique et scientifique fondée par Grosseteste et par Rufus. Les deux formes d’*Irrtum* historial ont été rejetées en principe à l’Université de Paris vers l’an 1245 ; les deux représentants de la modernité ont été renvoyés à l’Oxford moderniste. Du point de vue de l’herméneutique archaïque des Muses, on comprend pourquoi l’Université de Paris a fini par accepter *Oxfordian Fallacy* à la fin de la modernité. La vérité archaïque ne peut coexister avec la contre-vérité mythologique des modernistes fous. La fin de la nécessité métaphysique est liée à la fin de l’Université de Paris puisqu’elle a donné sa raison d’être au commencement. L’Université d’Oxford suit victorieusement le mode de nécessité logique et historique des Furies, puisqu’elle a accompli une autre raison, car elle a été fondée sur la modernité. Elle domine donc l’entreprise académique objective et la production de la science occidentale par le biais de ses ramifications américaines. Le système sophistiqué de la science conçue par l’entreprise est donné par des connaissances et des évaluations objectives établies avec autorité. Il a été fondé sur la base de la théorie de Rufus de la vérité en tant qu’assimilation mythologique des entités objectives.

### 3.3.1 Interprétation moderne des *Seconds Analytiques*

Rufus a probablement commencé les conférences sur *Seconds Analytiques* qu’il était encore à Oxford et il a publié leur commentaire sous le titre *In Aristotelis Analytika posteriora* (vers 1232–34). Le commentaire est apparemment rédigé dans l’esprit aristotélicien. Rufus considère l’âme comme *tabula rasa* en ce qui concerne la connaissance d’abord donnée sur le plan des sens.

« L’intellect est comme une feuille blanche (*tabula nuda*) sans aucune connaissance ; il est donné comme une simple puissance par rapport à toute connaissance. Mais l’intellect en tant que puissance est double, essentiel et accidentel (*potentia duplex est, essentialis et accidentalis*). La puissance au sens substantiel est faite par l’imposition (*proprie dicitur*), c’est-à-dire comme une puissance en devenir (*fieri*), qui entre dans l’actualité (*cum exit in actum*). La seconde façon de comprendre au sens accidentel est prise comme une supposition (*non proprie dicitur*), parce que la puissance n’est pas considérée dans son activité essentielle (*fieri tale*), mais comme une essence prise en elle-même (*esse tale*). » [[370]](#footnote-370)

La traduction a quelque peu « trahi » l’original, puisqu’elle tente de montrer ce sophiste latin de manière la plus aristotélicienne possible. Si nous suivons l’opinion des principaux aristotéliciens de l’époque (Alvernus, Bacon, Albert), ils considéraient Rufus comme un avicenniste et un nominaliste qui créait une forme trompeuse de philosophie. La capacité de cognition est ancrée dans la disposition permanente de la pensée, qui est capable de tirer des conclusions (*potentia essentialis*). Cette faculté avicenniste de l’intellect en tant qu’hypostase capable de réflexion (plus tard *res cogitans* de Descartes) est un nouvel existant du troisième genre. Ce type d’intellect réceptif « exsiste » au moment quand des formes cognitives potentielles (considérées comme un *tertium ens* hypostatique) apparaissent dans l’esprit humain. Une telle puissance quasi-substantielle est un pur sophisme. Soit, nous avons une puissance attachée au corps qui est une substance ; soit, nous avons un intellect réceptif en tant que « forme—substance » néoplatonicienne ou avicenniste. La définition de la double forme de puissance est le premier exemple connu d’un *intellectus possibilis* hypostasié créé à l’école des porrétans à Oxford. La puissance de l’intellect entre dans le domaine de l’actualisation par le biais de la connaissance réelle, qui transforme la puissance individuelle permanente de l’intellect en une connaissance actuelle contingente (*cum exit in actum*). L’intellect possible du second averroïsme est une substance hypostatique qui descend dans le domaine du devenir pour renaître en tant qu’« intellect possible » actualisé. Cette parodie de l’intellect comme *tertium genus* du CMDA est totalement absurde, puisque *intellectus possibilis* est devenu une « forme—substance » hypostatique et immatérielle. C’est le premier exemple connu qui a transformé Averroès en un simulacre averroïste. Rufus réalisa un mélange monumental de deux formes de *tertium ens* hypostasiés qui ont acquis le caractère d’une substance moderne.

1. Il existe un simulacre de l’intellect en tant que substance quasi-corporelle appelée *potentia substantialis*. En termes aristotéliciens, il s’agit d’une absurdité totale. Cet intellect en tant que potentialité substantielle simule *actus essendi* donné par *anima intellectiva* dans l’homme (*potentia proprie dicitur fieri cum exit in actum*). Il n’est pas explicitement indiqué que le passage de la cognition de « *potentia* » à l′« *actus* » ait lieu dans le corps humain. Cette forme substantielle de l’intellect représente le simulacre moderniste de l’intellect comme *tertium genus* selon le CMDA (*fieri tale*). En fait, il s’agit d’*intellectus materialis* hypostasié d’Avicenne.
2. Rufus produisit une autre version hypostasiée de ce simulacre comme *potentia accidentalis*, donnée sous la forme d’une essence porrétane. Cette essence a remplacé la seconde substance aristotélicienne et elle agit dans l’être humain comme une véritable première substance par le biais d’une causalité objectivement définie. La version d’Oxfordian Fallacy faite par Rufus créa un second intellect hypostasié comme *potentia accidentalis* qui prétend être un intellect abstrait, c’est-à-dire un *quartum genus* de CMDA (*esse tale*).

Il n’est pas étonnant que les aristotéliciens de Paris aient refusé de discuter de ces réflexions sophistiques infinies des substances modernes. Rufus a créé l’intellect comme deux hypostases dans l’homme, et aucune d’entre elles n’a quoi que ce soit à voir avec l’aristotélisme présenté dans CMDA. La doctrine d’Aristote concernant l’âme comme *tabula rasa* était liée à la métaphysique d’Avicenne, et le déroulement de connaissance est divisé en deux parties. Après l’établissement de la cognition dans le mode catégorique *per prius* selon l’intellect hypostasié d’Avicenne, une explication aristotélicienne de la cognition suit. Le processus de la cognition suit l’interprétation porrétane *De anima* que l’école de *Modernorum* avait introduite à Oxford (ch. 3.2). Le cours de la connaissance commence avec l’hypostase des porrétans qui est donnée comme substance intellectuelle de l’âme (*potentia substantialis*) et prend la direction de la puissance contingente et pour l’instant non réalisée de cette substance atomique du troisième type (*potentia accidentalis*). Cette puissance secondaire est énoncée par rapport à l’hypostase intellectuelle donnée dans l’âme dans le mode *per posterius*. L’actualisation de l’intellect se fait de manière contingente, car la connaissance est un événement qui s’ajoute de l’extérieur à l′« intellect—essence » déjà présent. La connaissance de la chose extérieure actualise secondairement cet intellect déjà existant. Il « exsiste » sous la forme d’une puissance hypostatique (*fieri tale, esse tale*). La cognition réelle est sensuellement et donc accidentellement déterminée. Cet intellect hypostasié existe dans l’homme comme une *tabula nuda*, qui doit être actualisée soit par autoréflexion, soit par connaissance extérieure. Le commentaire ultérieur de Rufus sur *Métaphysique* affirme le même argument dès l’introduction.[[371]](#footnote-371) Le sophisme est évident en ce qui concerne l’âme comme *tabula nuda*, car l’intellect est hypostasié dans l’âme sous la forme de la substance de porrétans, or comme *intellectus materialis* d’Avicenne. Celui-ci existe de manière habituelle chez l’enfant, qui n’a jusqu’à présent aucune connaissance intellectuelle (OBJ I, ch. 2.3.1). La partie intellectuelle de l’âme s’est transformée en essence. L’intellect moderne reçut le sens nouveau créé par une imposition faite *ex nihilo*. Il n’y a aucune substance en forme d′intellect, car l′être humain est une substance unique. Ainsi, l’intellect hypostasié s’est vu attribuer une efficacité causale en tant qu’essence dans le schéma du Sophisme oxfordien. Cet « intellect—essence » a été énoncé comme une seconde substance selon l’interprétation moderne des *Catégories* qui a émergé à la même époque (ch. 3.1.2). La combinaison de deux puissances hypostatiques a fait entrer la causalité et sa prédication dans le schéma univoque, dans lequel la différence entre la première et la seconde substance a été abolie. L’introduction d’un être du troisième type sous la forme d’une *potentia essentialis* a transformé le scénario de la connaissance en un dualisme moderne. La différence entre les deux potentialités (*essentialis, accidentalis*) établit le schéma postmoderne des deux facultés de compréhension, que Kant a placées à deux niveaux définis comme *a priori* et comme niveau empirique. Le concept de *potentia essentialis* de Rufus comme « *fieri tale* », Kant l′a remodelé à travers la capacité donnée *a priori* dans l’esprit qui garde en permanence l′entendement raisonnable.[[372]](#footnote-372) Rufus a hypostasié *anima intellectiva* de façon tout à fait nouvelle. Grosseteste prit l′âme intellectuelle dans son interprétation *De anima* pour une forme supérieure, et pas du tout pour une substance (ch. 3.2). Dans la question de l’interprétation de l’âme, Grosseteste appartenait à l’école de Blund, ce qui n’est pas le cas de Rufus issu de l’école porrétane. L’âme moderne schizophrénique comprend deux puissances hypostasiées du troisième type. Le problème de la cognition a été résolu par une copulation mytologique de trois entités hypostatiques (cognition empirique dans le corps, intellect actif hypostatique, intellect passif hypostatique). La modernité, depuis Pecham, hypostasia les facultés de l’âme établie comme substances ; ensuite, elle fit de l’âme une substance indépendante du troisième type (*totalitas virtualis*). Une autre source du terminus « *potentia substantialis* » se trouve dans *Physique* d’Aristote. Le mouvement naturel des corps légers est ascendant et celui des corps lourds est descendant, ce qui, selon Aristote et Averroès, est naturellement donné dans le contexte des déterminations potentielles des substances actuelles. L′écrit *Métaphysique* d’Aristote établit clairement, en ce qui concerne *potentia substantialis*, que la priorité dans l’ordre de l’actualité se rapporte à la chose réelle. Seule la substance réelle contient la puissance de se mouvoir (ὄντος κατ᾽ ἐνέργειαν), comme, par exemple, la graine possède la puissance substantielle de devenir un arbre (*Met*. 1049b20–25). La puissance aristotélicienne est donc liée aux substances réelles. Rufus comme le premier auteur connu du second averroïsme a modifié l’interprétation de la puissance pour en faire une nouvelle essence des porrétans. Le terme « *potentia essentialis* » se réfère désormais à la puissance donnée dans *anima intellectiva*, qui a été transformée en une hypostase porrétane. L’actualisation de la cognition se lie à l’intellect en tant que substrat quasi-actualisé, qui est donné comme une disposition permanente et immuable de pensée. Dans cette substance atomique, les premiers principes de la cognition sont conservés en permanence, puis actualisés par la cognition effective.[[373]](#footnote-373) Rufus a créé le premier schéma cartésien de la cognition en tant qu’essence hypostasiée faite de l’âme qui reçoit des accidents corporels. La puissance hypostasiée « exsiste » comme une substance hyparchique du troisième type, qui forme le support permanent (*subiectum*) de la cognition dans le mode porrétane « semel—semper ». Émanant de cette substance permanente, elle atteint la cognition accidentelle qui s’actualise dans les jugements cognitifs. Le terminus « *potentia essentialis* » assure l’émergence d’une nouvelle forme du membre médiateur du syllogisme déductif. L’essence faite sous la forme d’une fausse imposition métaphysique selon le Sophisme oxfordien représente la première substance qui agit de manière causale. Ce schéma de l’univocité correspond au Sophisme oxfordien de Grosseteste qui a modifié l’interprétation des *Seconds Analytiques* dans le sens du néoplatonisme (ch. 3.1.1). Grosseteste a cependant refusé de l’appliquer à la définition de l’homme. Le passage de *potentia substantialis* aristotélicienne à la nouvelle version de *potentia essentialis* faite par Rufus est documenté plus tard dans l′écrit *Summa philosophiae* citée plus haut.[[374]](#footnote-374) Dans cet écrit, le concept de *potentia essentialis* établi par Rufus fonctionne déjà comme une substance du troisième genre. Cet intellect en forme de *tertium ens* moderne est devenu le nouveau sujet occidental de la cognition, mis en forme comme *res cogitans* de Descartes. Un changement important s’est produit dans la causalité de la première substance lorsque le principe « *ex inmediatis*” » situé dans la première triade de principes est passé dans la deuxième triade, où les conclusions du jugement scientifique sont données sur le mode de l’inférence logique. Albert rejeta ce changement dans l’introduction *De homine* comme un mode de connaissance scientifique insuffisant (*scientur imperfecte*, ch. 2.4.1). Bacon rejette également la nature modifiée du membre intermédiaire de la déduction (*medium*). Il insiste sur le caractère universel du *medium* conformément à la causalité énoncée à partir de la première triade des principes de connaissance (*hoc est universale per causalitatem et non per predicationem formalem*, ch. 3.2). Pour cette raison fondamentale, Rufus n’appartient pas au premier averroïsme, mais à l’école des *sophistae Latini* critiquée vers 1240 par évêque Alvernus et par Albert.

Le modernisme de Rufus est évident lorsqu’il analyse le statut du syllogisme déductif et la théorie de vérité. Ce n’est pas la causalité des choses réelles qui détermine la preuve déductive, mais la connaissance théorique. L’intuition des premiers principes se trouve dans le commentaire de Grosseteste sur *Seconds Analytiques* cité plus haut (ch. 3.1.1). Rufus choisissait l’interprétation d’*Oxfordian Fallacy* introduite par Grosseteste. La deuxième triade de premiers principes a été hypostasiée de manière beaucoup plus radicale. La citation précédente a montré que *intellectus possibilis* acquit un caractère subsistant selon l’intellect de l’« Homme volant » d’Avicenne. Cela a conduit à une intuition intellectuelle permanente des premiers principes dans l’âme. Rufus a hypostasié la partie mineure du syllogisme déductif de la même manière, à la suite du schéma précédent de l’intellect.

« Il faut voir qu’en ce qui concerne les principes de la connaissance (*respectu cognitionis principiorum*), l’intellect est dans la puissance accidentelle (*in potentia accidentali*) ; mais en ce qui concerne la connaissance des conclusions déductives (*respectu cognitionis conclusionem*), il est dans la puissance essentielle (*in potentia essentiali*). Par conséquent, il est vrai qu′en raison du caractère créé de la cognition, l'intellect n′a pas de premiers principes permanents. De ce fait, l’intellect est simplement en puissance, mais il le connaît en passant à l’acte réel de la connaissance (*tamen exit in actum cognoscendi ea*). Cette connaissance n’est pas une connaissance au sens classique du terme, car la démonstration ne s’applique qu’à la connaissance par inférence faite au moyen du syllogisme accompli. » [[375]](#footnote-375)

La cognition est donnée en pensée (*in potentia accidentali*) de manière potentielle et contingente parce que les principes hypostasiés de la cognition sont actualisés *ad hoc*, à partir de la réalité. Par conséquent, l’intellect n’est pas une puissance pure, bien que Rufus l’affirme apparemment, en défendant l’intellect comme *tabula rasa*. L’actualisation de l’intellect (*exit in actum*) est faite comme nature substantielle de l’intellect (*in potentia essentiali*). Le deuxième averroïsme de l’école de Tolède considérait l’âme comme la substance, mais certainement pas l’intellect. Grosseteste en fonction de *magister regens* à Oxford et plus tard comme évêque de Lincoln ne pouvait certainement pas tolérer que la théorie de l’intellect substantiel séparé de la personne réelle soit proclamée à l’université chrétienne de cette époque. Dans le schéma du Sophisme oxfordien, la puissance de la cognition représente le fondement hypostatique (*subiectum*) de la connaissance accidentelle qui est déjà donnée sous une forme habituelle et essentielle (*potentia substantialis*). Rufus reprit la primauté de la triade logique des principes dans la preuve démonstrative (ch. 3.1.1) en introduisant l’intellect hyparchique qui est le porteur hypostasié de cette activité. En tant qu’essence porrétane, l’intellect joue le rôle de la première substance. Il a remplacé la causalité de la première substance réelle dans le membre médiateur du syllogisme. Alors, il est vrai que la puissance de connaître est constante et immuable sous la forme du substrat, même s’il n’est que de nature potentielle. La citation confirme que l’intellect en tant qu’essence est permanent, même s’il n’est pas toujours actualisé (*non dicitur proprie quod hic cognitio fiat*). La pensée est devenue une potentialité hypostasiée qui « agit » par rapport à l’actualisation externe des principes internes (*in potentia respectu eorum*). L′intellect reprend sa pleine forme dans l’acte cognitif (*exit in actum cognoscendi ea*). Les premiers principes de la cognition existent à l’avance dans le mode hypostasié ci-dessus de la puissance essentielle. Pour ce penseur avicenniste, la cognition n’existe pas au sens plein du terme, car l’intellect est actualisé en permanence. Seule sa puissance change, qui s’actualise dans tel ou tel acte de cognition. Mais la relation avec les premiers principes de cognition de la deuxième triade des *Seconds Analytiques* existe de manière substantielle. La puissance ne signifie pas la réception de choses connues dans la pensée intentionnellement orientée, comme il en est le cas du premier averroïsme. L’intellect en tant que substance a déjà par lui-même un être suffisamment hypostasié pour assurer la cognition basée sur la deuxième triade de principes cognitifs donnés selon *Seconds Analytiques*. La modernité n’a vraiment pas besoin de la première substance réelle pour l’actualisation de la cognition. La première substance réelle fait l’actualisation de la cognition de manière accidentelle. Le sophisme concernant l’intellect comme *tabula rasa* est évident et tous les hauts représentants du premier averroïsme l’ont constaté clairement vers 1240. La thèse aristotélicienne sur l’exposition de l’intellect de face n’est valable que pour un acte de cognition façonné de manière accidentelle et contingente. La science fait la transition de cette puissance hypostatique vers l’état de cognition réelle, ce qui nécessite en outre une actualisation de la cognition due aux choses réelles. Le même schéma d’intellect concernant l’intellect actif et l’intellect possible dans le mode « substance—accident » peut être trouvé dans l’école de Grosseteste (ch. 3.1.3). Bacon et Albert ont constaté que le deuxième averroïsme n’avait plus besoin de l’existence de substances premières comme causalité effective qui fonde la cognition. Les modernistes ont remplacé la réalité par des essences hypostasiées des porrétans et des *Nominales*. La vision directe de la nature de l’intellect en tant qu’hypostase faite par Rufus et l’intuition eidétique de Husserl ne sont pas soumises au passage de la puissance à la réalité comme dans le cas de la démonstration classique qui se rapporte aux substances réelles. Les avicennistes modernes comme Rufus ont changé la philosophie aristotélicienne de Grosseteste. Il s’en tenait toujours à la primauté de la première substance pour l’interprétation de *Physique* et de *Métaphysique* et il suivait l’interprétation *De anima* selon l’école de Blund. Les chapitres qui examinaient l’émergence du Sophisme oxfordien ont montré que l’interprétation de Grosseteste des *Seconds Analytiques* vers 1230 ne tenait plus pleinement compte des effets hyparchiques des premières substances. Rufus a fait un pas décisif vers la modernité après 1230 en combinant *Oxfordian Fallacy* de Grosseteste et l’intellect hypostasié d’Avicenne donné sous la forme de la substance porrétane du troisième type. L’intellect autoréflexif d’Avicenne est actuel et donc placé au-delà de l’expérience empirique. Il a rejoint le schéma de la cognition en tant que membre intermédiaire de la preuve déductive (*potentia essentialis*). Le Sophisme oxfordien nouvellement formé est devenu la doctrine de la pluralité des substances chez l’homme basée sur l’hylémorphisme universel. Par conséquent, Grosseteste a rejeté la théorie de Rufus qui était en contradiction avec *De anima* d’Aristote. L’interprétation de Rufus à propos des *Seconds Analytiques* montre que les premiers principes de la pensée sont donnés en permanence comme un substrat toujours présent. Cela provoqua le premier conflit majeur entre Grosseteste et les modernistes à Oxford en 1235. Grosseteste rejeta le dualisme de *Modernorum* à Oxford parce qu’il ne tenait qu’à la pluralité des formes données dans la définition de l’homme comme substance unique. Grosseteste critiqua en principe les nouveaux aristotéliciens comme Adam de Buckfield, Rufus de Cornouailles et Kilwardby, qui fondèrent la première école de modernistes à Oxford (*contra quosdam modernos*, ch. 3.1.3). Les auteurs cités sont les premiers modernistes connus qui ont changé la multiplicité des formes chez l’homme en multiplicité des substances. Ces sophistes Latins et premiers modernistes ont commencé leurs études à Paris sous l’évêque Alvernus, et leur école, appelée *sophistae Latini*, formait un autre centre de sophistique moderne à Paris. Ils sont venus après les écoles de *Nominales* (*sophistae Italici*) qui se sont éteintes dans le premier tiers du XIIIe siècle. Avec l’aide de la puissance hypostasiée en forme de *tertium ens*, Rufus a apparemment accepté l’intellect réceptif d’Aristote comme *tabula rasa*. En même temps, cependant, il s’accrochait à *intellectus agens* comme substance intellectuelle substantielle dans son schéma de cognition, qu’il présentait de façon sophistique comme une simple puissance (*potentia substantialis*). Il a ensuite attribué son erreur fatale dans l’interprétation *De anima* à Averroès lui-même. En écrivant *Contra Averroem* (environ 1236) a jeté les bases de la controverse bien connue sur l’averroïsme. Les principaux aristotéliciens tels que Guillaume d’Auvergne, Albert et Bacon ont rejeté la nouvelle forme d’avicennisme aristotélicien à Paris au cours des années 1235–40. Franciscain Bacon comme un éminent représentant du premier averroïsme à Oxford vers 1245–50, réfutait la doctrine de Rufus en principe. Le dominicain Albert faisait de même vers 1250–55 par rapport à la sophistique faite par Kilwardby. En défendant l’interprétation du CMDA, l’école du premier averroïsme ne pouvait pas admettre la cognition cartésienne schizophrénique qui repose sur une détermination erronée de l’homme. Averroès abolit le dualisme néoplatonicien et avicenniste et il insista sur la pensée potentielle pure comme *tabula rasa*. L’intellect ne peut en aucun cas être substance (*hoc aliquid*), car même l’âme n’est pas une substance. L’actualité donnée à la manière de la double puissance de Rufus rendrait impossible une cognition donnée par *intellectus possibilis* en réceptivité absolue (*anima est quodammodo omnia*, *De anima* 431b21). L’introduction de deux substances dans la définition moderne de la personne était inacceptable en raison de l’ignorance *De anima* et de CMDA. L’incapacité d’une véritable interprétation philosophique des écrits mentionnés d’Aristote et du Commentateur constitue la principale raison pour laquelle les modernistes à Oxford résistaient à Aristote interprété *ad mentem Averrois* en 1231–35. Cette résistance de la part de l’école de Rufus s’est transformée en résistance active à Paris à l’école du premier averroïsme et par rapport à Averroès expliqué par l’école de Blund. Les querelles à l’Université de Paris ont culminé avec la première controverse entre les deux écoles en 1245 ou immédiatement après. Les deux principaux représentants du modernisme, Rufus et Kilwardby, ont été contraints de quitter l’Université de Paris et ils sont retournés à Oxford. L’offensive moderniste victorieuse menée par Kilwardby à Oxford et Bonaventure à Paris sera discutée dans la prochaine matrice qui explore le différend entre ces deux écoles pendant les années 1270–77.

Revenons à l’interprétation des *Seconds Analytiques*, qui a établi l’erreur objective de la modernité. Aristote conçoit *demonstratio* scientifique par rapport à l’éclipse solaire ou lunaire comme une sorte de preuve déductive basée sur l’imposition d’une causalité efficiente. Elle est produite par la nécessité hyparchique des événements qui ont lieu dans la réalité. Aristote et le premier averroïsme procédaient selon le datif métaphysique de la causalité réelle au schéma général de cette causalité. La prédication catégorique univoque de la nécessité réelle est fondée sur l’accord fait par le membre mineur et universellement donné du syllogisme. Dans cette affirmation repose le noyau de la vérité en tant que correspondance de l’intellect et de la chose. La vérité est ensuite donnée par le terme « *proportio*» d’Averroès (OBJ I, ch. 2.4.2). Cette vision des *Seconds Analytiques* a été défendue dans l’interprétation de Bacon de ce traité. L’énoncé scientifique doit respecter la position hyparchique des premières substances et leur causalité. La première substance exerce la causalité de manière réelle. Car la vraie chose et son effet ne peut pas être autre que ce qu’ils sont. La nécessité universelle de la preuve scientifique doit suivre cette sorte de la nécessité dans la pensée (ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν οὗ ἔστιν ἐπιστήμη ἁπλῶς, *Anal. Post*. 73a21). Les deux nécessités sont en effet données dans le mode *simpliciter* (ἁπλῶς) ; mais cette simplicité a un statut différent chaque fois : il est actuel en réalité ; il est universel et métaphysique dans la preuve scientifique ; il est logique et universel dans les sciences spéculatives comme l’arithmétique et la géométrie. La nécessité des effets des substances premières correspond alors sur le mode de la vérité comme correspondance entre chose et compréhension au type différent (métaphysique ou logique) de la nécessité prédicative qui est utilisée dans les preuves déductives. Le monde réel et la nécessité métaphysique se rencontrent dans le membre mineur (*medium*) du raisonnement démonstratif dans le type spécifique de causalité universelle. Bacon défendait cette causalité contre les modernistes comme Rufus (*hoc est universale per causalitatem*, ch. 3.2). La causalité physiquement donnée fonctionne à la fois dans la réalité des premières substances et au niveau de la cognition appliquée sensuellement. Ensuite, elle est universellement fondée dans la forme immatérielle de la cognition intellectuelle, qui est réalisée comme une faculté spécifique de l’âme humaine. Cette séquence fait la détermination de l’intellect à partir de la réalité sur le mode du datif métaphysique. Il est résumé dans le terminus « *proportionaliter* » de CMDA et la conception de la vérité comme une correspondance suivant tous les types de nécessité mentionnés ci-dessus. Le caractère fondamental maintient la détermination de la substance et de la causalité établie *simpliciter* dans la réalité qui est ensuite énoncée *universaliter* dans le discours catégorique. La nécessité des événements est donnée dans la réalité (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, *Anal. Post.* 84a13). Ce n’est qu’ensuite que le syllogisme déductif et démonstratif peut être énoncé, sur le mode de l’imposition univoque à partir de la direction des substances premières hyparchiques (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Ce schéma de base fait la preuve apodictique déductive des *Seconds Analytiques*. Avicenne l’a modifié pour la première fois. Le deuxième averroïsme prit cette théorie sur le mode d’*Oxfordian Fallacy*. Le deuxième averroïsme a été influencé par le néoplatonisme de l’école de Tolède. L’éclipse de la première substance et de la vraie cognition de *Modernorum* était basée sur le fait qu’ils ignoraient la manière fondamentale dont *Seconds Analytiques* élaboraient le schéma déductif de l’éclipse astronomique réelle. Par conséquent, les modernistes ne la distinguaient pas de la définition du triangle. Les sophistes modernes supposent que le raisonnement a déterminé le schéma de causalité à partir de causes universellement reconnues. Par conséquent, il n’est pas nécessaire de connaître la véritable éclipse. Dans la thèse d’Aristote, il est explicitement dit que nous devons d’abord établir le fait donné dans la réalité (τὸ ὅτι). La science doit savoir empiriquement la manière dont les corps célestes comme le Soleil et la Lune participent au phénomène donné par leur propre action (ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὔ, τὸ ὅτι ζητοῦμεν, *Anal. Post*. 89b27). Tout le monde sait qu’il y a une éclipse. Les scientifiques partent de cette expérience générale (ἔνδοξα) pour trouver les causes universellement valables. Rufus a inversé ce schéma en exposant le sens d’être par-derrière, du royaume des formes universelles. Au contraire, l′ouvrage *Seconds Analytiques* et *De anima* savent très bien que l’universalité n’est donnée sous aucune forme au début de la cognition, car l’âme est une feuille blanche et nous reconnaissons l’éclipse empiriquement au début. Par conséquent, la science garde la réalité nécessaire dans l’action des premières substances ; ex post, elle recherche leurs causes générales (εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, *Anal. Post.* 89b29). La modernité s’est laissée séduire par un schéma de déduction universellement valable. En suivant l’interprétation néoplatonicienne des *Catégories* et en substituant la deuxième triade des premiers principes de la cognition à la première triade, les modernistes ont placé l’universalité dans le mode *per prius* (ch. 3.1.1). La source originale d’interprétation analytique de l’éclipse selon *Seconds Analytiques* se trouve chez Avicenne qui était le premier moderniste occidental. Il a changé le chemin d’illumination de l’être (*Vor-blickbahn*) en ce qui concerne l’élément médiateur (*medium*) du syllogisme scientifique. Il ainsi fonda l’événement originel de la pensée qui produisit un nouveau sens historial de l’être (*Ereignis*). Contrairement à l’objectivisme univoque des interprètes contemporains, l’herméneutique conçoit le membre mineur du syllogisme faite par Avicenne (comprendre la cause) sur le mode du Sophisme oxfordien.[[376]](#footnote-376) Rufus explique l’éclipse dans *Seconds Analytiques* dans le même sens qu’Avicenne. Le modernisme a changé le sens de la causalité, qui dans *Seconds Analytiques* est conçue sur le mode de l’imposition catégorielle à partir de la première substance hyparchique. En mettant l’accent sur la deuxième triade des premiers principes de la cognition selon l’interprétation de Grosseteste, les modernistes ont remplacé la causalité des premières substances par des essences logiques ou des hypostases porrétanes. Si le schéma de Rufus respectait l’existence séparée des premières substances et la primauté de leur causalité, alors ce serait une authentique interprétation aristotélicienne. Mais Rufus interprétait le membre médian selon Avicenne et selon Sophisme oxfordien, qui a échangé la première triade de principes de cognition avec la seconde. Rufus, comme Grosseteste, distingue deux modes de cognition, qui sont donnés dans deux étages d’intellect potentiel. L’univocité de la nouvelle forme de déduction scientifique est assurée par le terme « *medium sive causa* » qui est compris comme étant du troisième type (*scibile*). La citation suivante montre *Lichtung* du positivisme moderne basé sur *Oxfordian Fallacy*.

« La connaissance est une forme d’effet et est causée par une proposition démonstrative (*scire est quidam effectus et causatur a demonstratione*) et est définie par un syllogisme déductif (*definiri per demonstrationem*). La déduction se fait de deux manières. Soit, la preuve est saisie dans son fondement et elle fait le membre mineur du syllogisme et donc une cause (*medium sive causa*) au sens de l’affirmation que “le membre médiateur et la cause sont une seule et même chose” (*medium et causa idem*). De cette manière, la première définition du syllogisme démonstratif est établie. Soit, la preuve est conçue dans son acte réel (*demonstratio consideratur ut in actu*), en lequel consiste la deuxième définition. » [[377]](#footnote-377)

L’herméneutique de l’objectivité reprend l’analyse de Rufus du membre médiateur du syllogisme (τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, *Anal. Post*. 90a6–7), qui est donné au terminus « *medium et causa idem* », comme un point fondamental. Le membre mineur (*medium*) du syllogisme énonce universellement la causalité effective de la première substance, qui existe en réalité *per prius*, *simpliciter*, et *per se*. Cette causalité réelle constitue une nécessité métaphysique de la preuve scientifique du point de vue de ce que la chose est en tant que substance dans son être réel (ἁπλῶς τὴν οὐσίαν, *Anal. Post*. 90a10). Rufus a introduit une nouvelle modalité *per prius* en utilisant le terme « *medium et causa idem* » qui a été établi en vertu d’une intuition directe de la nature du syllogisme. Il s’agit là d’une absurdité totale. Dans la métaphysique classique, la connaissance de la causalité réelle suit l’activité des substances premières établie dans le mode *absolute*. Le monde réel conserve une forme hyparchique de nécessité en tant que fondement qui est distinct de la connaissance. Il vient ensuite une autre forme de nécessité métaphysique donnée par l’imposition du sens premier, de la réalité à l’intellect cognitif. Rufus a donné le mode *absolute* à la forme logique de la nécessité créée par la supposition. Il a ainsi établi la forme nihiliste d’*Oxfordian Fallacy* dans la philosophie analytique. Il a détruit les deux types de nécessité : la nécessité réelle, donnée de manière hyparchique, et la nécessité métaphysique donnée par l’imposition. Rufus radicalisa l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* qui avaient établi Avicenne et Grosseteste. La première phrase de la citation sur la cognition suit un effet du syllogisme démonstratif (*quidam effectus et causatur a demonstratione*). Elle représente un sophisme clair du point de vue de métaphysique et de logique aristotélicienne. C’est un exemple typique d’erreur appelée « *fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* » (ch. 3.1.1). L’effet en tant que réel est produit dans des choses réelles et non dans les propositions universelles. La preuve démonstrative ne fait qu’énoncer l’effet déjà donné des premières substances hyparchiques. La preuve tire des conclusions générales de cet état réel des choses. Les conclusions sont généralement données. Mais, l’esprit humain ne peut pas par lui-même établir une cause effective des événements qui se déroulent au niveau des premières substances réelles. Cette dispute a déjà eu lieu à l’époque d’Abélard en ce qui concerne le statut de la supposition logique ou métaphysique dans le syllogisme déductif entre diverses écoles logiques (ch. 1.6). La définition primaire de Rufus du syllogisme déductif comprend « *medium* » comme une sorte d’essence moderne (*demonstratio consideratur in sua radice*). L’herméneutique met l’accent sur le terminus « *in sua radice* ». Sur le mode de l’erreur objective, la citation descend radicalement à la racine de la cognition scientifique moderne. Elle désormais soutient le statut formel de *demonstratio*. L’essence éternelle précède et établit l’existence éphémère. La première substance n’est pas considérée principalement dans sa causalité, car il y a une intuition des formes essentielles pures faites dans le mode *per prius*. La conclusion confirme un renversement de la cognition aristotélicienne. L′énoncé démonstratif présente une interprétation porrétane et avicenniste qui est basée exclusivement sur la deuxième triade des principes.

L’herméneutique suit l’historialité de l’objectivité sur le mode de la non-dissimulation originelle (*alètheia*). Par conséquent, nous devons d’abord explorer la perspective ontologique qui oriente la compréhension préalable de l’être dans la nouvelle métaphysique (*Vor-blickbahn*). Rufus voit le monde dans le mode « *discrete videamus* » établi par les porrétans (ch. 1.4). La vision discrète ne suit pas la causalité des substances premières, mais la causalité mythologique basée sur un *individuum* avicenniste et porrétane. La vision discrète du monde de la modernité conduit la déduction (*resolutio*) du monde réel à ses premiers principes mathématiques et logiques, qui ne sont plus prouvables (ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων, *Anal. Post*. 71b26–27). Ces principes logiques sont en même temps les causes premières de la pensée et de la réalité. La paranoïa de la modernité consiste en ce qu’elle a remplacé la nécessité réelle du monde par la nécessité logique générée par le sujet humain. Rufus réprouva la causalité des premières substances qui existent dans la réalité et qui sont énoncées sur le plan de l’abstraction métaphysique. Au lieu d’eux est venue la causalité théorique des principes logiques et mathématiques, qui n’ont de nécessité et d’universalité que dans la pensée. L’abstraction métaphysique applique la vérité à la prédication de la causalité réelle. Rufus, cependant, ne comprend la vérité dans le syllogisme de démonstration que de manière analytique, dans l’universalité et la nécessité logiques univoques. La citation suivante montre l’émergence de la philosophie analytique dans la partie clé des *Seconds Analytiques* expliquées à la manière de Rufus.

« Les prémisses du syllogisme scientifique étant les causes, elles doivent être vraies. Sinon, la preuve n’est pas une connaissance et elle ne fait pas une science. C’est ce que dit littéralement le terme “vrai”. Les prémisses du syllogisme ainsi données sont des causes accomplies (*praemissae sunt causae completae*), c’est-à-dire dans le cadre du genre respectif (*in illo genere*). Il est donc vrai que les causes sont données directement dans les prémisses (*immediata in eodem*). Si elles étaient médiatisées d’une manière ou d’une autre, elles auraient besoin un autre lien intermédiaire des propositions et une autre cause ; elles ne seraient donc pas complètes. Telle est l’interprétation de ce que [Aristote] entend par l’expression “donnée à partir des prémisses du syllogisme”. » [[378]](#footnote-378)

Selon le premier averroïsme, la première phrase est un non-sens complet. Les prémisses ne peuvent contenir la causalité réelle des premières substances. Ils font leur prédication scientifique, sur le mode de l’imposition métaphysique, de l’abstraction métaphysique et du véritable syllogisme déductif. La citation montre la première forme d’« exsistence » objective qui reprend l’être réel et reconnu dans une conception mythologique. Le commentaire utilise le terme aristotélicien « *praemissae sunt causae completae* », mais il signifie sous cette notion un syllogisme formellement correct sur le mode de l’abstraction logique. Selon Rufus cité ci-dessus, il n’est que secondairement vrai (*sic secunda*) que la preuve scientifique est liée à l’acte réel de reconnaître quelque chose qui est en dehors de notre pensée (*demonstratio consideratur ut in actu*). Encore une fois, c’est formellement correct ; néanmoins, la correspondance métaphysique part de la réalité et la correspondance ne peut pas être énoncée comme un simulacre à la fin du raisonnement. Rufus ne fait pas de différence entre la causalité donnée au niveau des premières substances dans la réalité et leur reconnaissance au niveau des secondes substances faites à l’esprit. Les deux sortes de nécessité très différentes (métaphysique, logique) ont acquis un caractère univoque. Puisque le médium du syllogisme détient une causalité univoque, peu importe à la science moderne si quelque chose existe vraiment ou non. Le sophisme est caché dans le terme « vrai » (*verum igitur*, ἀληθῆ μὲν; *Anal. Post*. 71b25). Rufus ne traite pas de la question fondamentale qu’indique la notion « *in illo genere* ». Aristote en revanche distingue la prédication dans le double mode de nécessité et d’universalité génériquement différentes (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). L’exposition du sens de l’être procède selon Avicenne et provient des premiers principes de la cognition, qui agissent comme des causes efficaces dans le monde des premières substances. L’achèvement de la causalité est donné dans la prédication scientifique (*causae completae*) en raison de la détermination générique universelle (*in genere*). Rufus a introduit la division atomique des porrétans pour le dernier principe indivisible afin de trouver la preuve scientifique. Les premiers principes fonctionnent comme les individus porrétans qui entrent dans le concept analytique de *demonstratio*. La deuxième triade de principes cognitifs établit le principe moderne « *inmediate* ». Le terme « *quod sint immediata* » ne considère pas la procédure déductive du point de vue de la première substance, mais du point de vue des formes hypostasiées. Le deuxième sophisme est caché dans le terme « donné dans les prémisses du syllogisme » (*ex praemissis autem*, ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων ; *Anal. Post*. 71b26). En tant que seconde substance causale, il agit sous la nouvelle forme de la preuve scientifique analytique basée sur l’unité atomique des premiers principes qui ne peuvent plus être prouvés. Le théorème clé relie tous les sophismes du deuxième averroïsme les uns aux autres, car il est donné dans l’exposition de la causalité de la direction de la deuxième triade de principes de connaissance, formellement déterminés. L’essence est maintenant suffisante pour déterminer la causalité (*praemissae sunt causae completae*), car elle garde la même identité sur le plan de genre que la première déclaration universelle et donc aussi la conclusion (*in illo genere dicto*). Ensuite, il devient clair que la conclusion s’applique selon le principe « *ex inmediatis*” » (*sequitur quo sint immediata in eodem*). Cependant, c’est le schéma de la preuve scientifique qui est valable uniquement pour l’abstraction logique produite dans la pensée et non pour la preuve scientifique qui prédit la causalité de substances réelles en dehors de la pensée. La cause du troisième type est liée à la substance du troisième type ; puis, ce mélange de l’être du troisième type est énoncé univoque dans le mode analytique de la preuve scientifique. En conséquence, une nouvelle version du Sophisme oxfordien a été créée, qui établit la spéculation moderne des sciences. Les illuminés modernes produisent des substances du troisième type et ils les reconnaissent ensuite dans le miroir de leur esprit éclairé. La modernité est basée sur l’éclipse de la première substance et de la causalité réelle. Cette nouvelle théorie de la vérité et de la connaissance scientifique a établi *Irrtum* fondamental de la philosophie analytique.

Le premier principe de connaissance était formé par l’apparition d’événements dans la réalité, voire les termes d’Albert « *ex inmediatis, inmediate* » (ch. 2.4.1). Il est passé à la formulation de Grosseste « *inmediate* », qui repose sur la deuxième triade des principes de connaissance (ch. 3.1.1). L’interprétation de Rufus de la deuxième analyse a produit encore une autre confusion. La radicalité de la nouvelle définition de la cognition constitue la base de la science moderne. Il contient le faux mode « *ipse* » qui est conçu sur le mode de la philosophie analytique. Puisque la forme reconnue est le maillon médian du syllogisme du point de vue de l’essentialité directement considérée (*ipsum medium*), elle en est aussi la cause (*sive causa*). La citation suivante montre la nouvelle théorie de la science établie sur le mode analytique de « *Unified Science* » ; les conclusions peuvent être déduites d′un *scibile* arbitrairement conçu.

« Pour établir la science, l’existence de ce qui est reconnu est un élément nécessaire et suffisant, y compris la faculté cognitive et habituelle dans le sujet (*exigitur et sufficit exsistentia scientis et habitus scibilis*). Il y a une science si les deux sortes d’êtres sont disponibles (*his enim exsistentibus*). L’acte de l’imagination procède de la présence d’espèces sensuelles, qui sont données en raison de l’imagination (*ex praesentia speciei imaginabiliter*) et qui n’existent pas dans la chose réelle donnée en dehors de l’imagination. L’intellect établit de la même manière la cognition à partir de la présence d’espèces intelligibles (*ex praesentia speciei intellectuali*) qui sont données dans la faculté intellectuelle. » [[379]](#footnote-379)

La théorie analytique de la science se rapporte à la deuxième triade de principes. Il ne nécessite que l’existence du scientifique et sa capacité habituelle à faire le syllogisme correct (*exigitur et sufficit exsistentia scientis et habitus scibilis*). Ce point de vue a été défendu par le *Traité d’Erfurt* contre Bacon en introduisant ce qu’on appelle la « supposition formelle » (*suppositio formalis*) selon les logiciens analytiques comme Sherwood (ch. 3.4.3). La nouvelle substance du troisième type « exsiste » directement dans la réalité et elle se reproduit ensuite dans le mode habituel de cognition (*habitus scibilis*) lié à l’existence des scientifiques modernes (*exsistentia scientis*). L’habitus du savant crée dans l’âme une disposition hypostatique à tirer des conclusions relevantes. Cette hypostase est ensuite transformée en un tableau de catégories postmodernes, que Kant a pris pour des formes de raisonnement faites *a priori*. La deuxième source de cognition est l’imagination mythologique de la modernité, qui donne lieu à une déduction faite « *ex praesentia speciei intellectuali* », qui est un autre individu hypostatique dans la pensée. Ainsi, la base de la mythologie scientifique moderne se compose de deux sortes de *tertium ens* non existant. Avec cette présence commune des sortes objectives données d’abord dans la réalité (*his enim exsistentibus*) puis dans l’esprit (*ex praesentia speciei intellectuali*), la science moderne surgit comme assimilation de l’être du troisième type. Le sophisme de Rufus constitue la source originale de la supposition formelle analytique. L’essence contient toutes les déterminations essentielles de la chose, comme « substance—*individuum* » porrétane. La clé est la détermination de *scibile* en tant que nouvelle forme de substance atomique. Ceci est habituellement donné dans la pensée (*habitus scibilis*). Cet habitus « d’être un penseur moderne » a déplacé la causalité des vraies substances premières du schéma de la preuve scientifique. Il est évident que les aristotéliciens classiques considéraient ce groupe d’illuminés modernes comme une secte fermée d’imbéciles intellectuels. Cet habitus de lavage de cerveau objectif a également hérité de la communauté scientifique à l’époque du nihilisme académique. Le sociologue Pierre Bourdieu appelle le sujet de ce groupe irréel avec le titre « *Homo academicus* » [[380]](#footnote-380) L′*individuum* porrétane n’existe pas du tout dans la réalité, et de plus, l’existence de la première substance hyparchique dans la réalité ne fait qu’une question accidentelle pour la nouvelle science. Le *scibile* de Rufus « exsiste » dans le mode objectif « *semel—semper* » dans le royaume des formes éternelles. Cette essence hypostasiée en tant que *tertium ens* peut descendre dans la matière hylique, où elle se concrétise dans la substance hylémorphique (*habet potestatem complendi materiam et faciendi individuum*).[[381]](#footnote-381) Le schéma de causalité formelle de la nouvelle forme de la substance est donné sur le mode du Sophisme oxfordien. La supposition de cet individu logiquement nécessaire présuppose l’apparition de substance du troisième type dans la réalité. Aristote dirait à cet égard qu’un tel échange univoque de l’essence avec l’existence pour simpliciter étant donné le lien médiateur des syllogismes ne s’applique qu’à l’abstraction du type de preuves mathématiques et géométriques, mais en aucun cas à la connaissance scientifique des phénomènes astronomiques donnés dans la réalité. La métaphysique, en tant que *scientia prima*, ne peut pas atteindre l’unité de l’être seulement au niveau de l’abstraction mentale. Ce fait, selon le premier averroïsme, a établi l’erreur fondamentale de *Modernorum*. La modernité a pris l’identité du membre médiateur pour une hypostase porrétane définie *per prius*. Une telle hypostase fait une cause essentiellement prédite en modalité univoque abstraite. L’identité logique, cependant, détient une autre forme d’être hyparchique que l’ipséité métaphysique. Encore une fois, il est valable que l’imposition métaphysique ne soit pas la supposition logique. Selon Aristote et le premier averroïsme défendu par Bacon contre Rufus, le *medium* de la preuve scientifique garde sa propre ipséité. L’imposition suit la causalité réelle des premières substances (*hoc est universale per causalitatem*, ch. 3.2). Aristote défend l’importance centrale de la réalité pour la cognition scientifique dans le maillon intermédiaire du syllogisme démonstratif (*medium*) en établissant le principe « *ex inmediatis* ». À travers le *medium* qui prédit la causalité par l’imposition, les universaux et l’effet mutuel des premières substances entrent en correspondance métaphysique. Selon Seconds Analytiques, le terme « *medium et causa idem* » dans la preuve démonstrative détient deux raisons. Il existe deux natures hyparchiques génériquement différentes du lien médian (*medium*). Puisqu’il y a une ipséité métaphysique complètement différente basée sur une double causalité et nécessité hyparchiques, il n’y a pas d’identité qui pourrait établir une preuve démonstrative unifiée. Alors le terme « *medium et causa idem* » est absolument faux. Selon *Analytiques, les deux possibilités s’excluent mutuellement dans le mode de disjonction, et il n’y a pas de conjonction possible entre elles. Soit, le médium* du syllogisme est énoncé selon une logique identitaire quand l’imposition du sens vient de la nécessité logique des concepts dans la pensée. Soit, l’ipséité vient de la métaphysique, où l’imposition du sens vient de l’action des substances premières réelles. Ainsi, les deux concepts de vérité (inférence logique et déduction métaphysique) et les deux formes de la science occidentale (naturelle et théorique) sont strictement définis dans le cadre de *scientia prima*. L’identité mathématique donnée abstraitement a remplacé l’ipséité causale des substances premières. Rufus est le premier moderniste à affirmer que la conclusion déductive des sciences naturelles peut être tirée en dehors de la causalité réelle des choses existantes. Pour lui, l’essence permanente a remplacé l’existence unique et l’action des substances premières. L’imposition de l’universalité et de la nécessité est passée de la réalité à une supposition logique qui a été considérée dans le mode *absolute* comme le discours porrétane et analytique. La vérité en tant qu’exactitude et certitude dans le second averroïsme garde un caractère absolu. Dans le cas de la connaissance de la réalité, cela revient à une paranoïa pure et dure.

Fondé par Rufus, un dogmatiste philosophique et un sophiste Latin, le modernisme n’a besoin d’aucune substance réelle pour lancer le processus de cognition en mode déductif selon la nécessité métaphysique hyparchique. Réflexion des illuminés nécessite la première substance réelle de manière accidentelle pour faire la démonstration. Ce genre de déduction vient directement d’Avicenne, qui a décrit le premier moment de la cognition comme une compréhension intuitive de la causalité exprimée par le lien médiateur de la déduction (OBJ I, ch. 2.3.1). Rufus connaissait l’interprétation aristotélicienne classique des *Analytiques* et des *Catégories*. Son commentaire à d’autres endroits distingue clairement les modes d’être relatifs à la première et à la deuxième substance.[[382]](#footnote-382) La connexion sophistique de la double universalité hyparchique et de la double nécessité était le choix conscient de Rufus. Le sophisme est lié au mélange moderne de la substance réelle et de l’essence logique dans le concept analytique de la science. Cette connexion métaphysiquement fausse trouve son expression dans le dicton : « *medium et causa idem* ». Ce sophisme a créé un système univoque de l’être, qui a été placé en dehors de la métaphysique classique. Bacon a condamné cette procédure. L’échange univoque de cause et de sujet est exclu du point de vue des *Seconds Analytiques*. La causalité fonctionne *simpliciter* dans la réalité et *universaliter* dans les déclarations. L’abstraction métaphysique doit énoncer adéquatement ces différentes significations en se basant sur le datif métaphysique. L’être unique de la première substance passe dans l′énoncé mineur du syllogisme (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν, *Anal. Post*. 84a13). Le célèbre sophiste d’Oxford a commencé le processus de réduction de la nécessité à sa base originale, plus simpliste, faite au niveau de la simple abstraction logique. Nous trouvons l’origine de cette procédure à Grosseteste et dans le terminus « *resolutio* » de Philippe le Chancelier, qui en même temps donnait des conférences sur la conversion des transcendantaux à Paris (ch. 2.3.2). Rufus adopte de Grosseteste la double nature de la cognition comme une intuition directe de l’intellect dans les formes pures (*intellectus*), contrairement aux conclusions empiriquement établies (*scientia*). L’intuition directe des causes hypostasiées du troisième type (*scibile*) se situe en dehors des faits empiriquement observés. Les modernistes ont soumis la réalité causale des substances hylémorphiques à la nécessité spéculativement reconnue. La nécessité de la science est déterminée par la deuxième triade de principes formels de reconnaissance, et non par la prédication basée sur l’interaction réelle des premières substances. Pour l’interprétation analytique, la réalité ne représente qu’une coïncidence, une occurrence donnée *ad hoc* d’essences formelles ou d’hypostases. La science se fait dans le cadre du syllogisme déductif analytique. Rufus considère l’action de la cause de manière directe et univoque, car l’essence universelle précède l’existence contingente des substances premières. La causalité devint une hypostase porrétane et un nouvel être du troisième type. Le monde réel présente dans le modernisme et le postmodernisme comme un simple accident de la pensée démiurgique, qui considère directement le domaine de *tertium ens*. Le premier averroïsme ne le permettrait jamais, car il gardait une différence hyparchique entre la première substance donnée *simpliciter* en réalité et la seconde substance donnée *universaliter* dans les déclarations catégoriques. Le deuxième averroïsme sous la direction de Rufus a radicalisé l’interprétation de Grossesteste des *Seconds Analytiques* pour créer une nouvelle version de l’avicennisme porrétane. Rufus et son école ne voient plus de différence entre les constructions de la pensée et les interactions des substances premières dans la réalité. Grossesteste inspiré par Averroès n’aurait jamais permis une telle mésalliance. Bacon a très bien remarqué un changement fondamental dans le concept de science et le statut de substance dans la transition de Grosseteste à l’école de *Modernorum*. Il déclara Rufus le fondateur d′une secte académique appelée « les modernistes » et il déclara l’année 1250 comme le début des sophistes Latins à Oxford (ch. 3.2). Nous montrons que le changement dans la perception de la réalité et la nouvelle théorie de la cognition étaient déjà donnés dans les conférences et commentaires aristotéliciens de Rufus avant l’année 1235 à Oxford. Grosseteste ne pouvait tolérer un tel sophisme dans son collège universitaire. Rufus entra dans l’ordre franciscain et fut immédiatement envoyé à Paris. L’impact historique du modernisme daté de Bacon procède de l’influence cachée de la modernité pour ouvrir l’histoire datée de l’année 1250, lorsque Rufus reprit ses conférences à Oxford. Depuis cette année, les Furies en tant que puissances divines du chaos philosophique primordial ont reçu le droit de résidence à l’Université d’Oxford et sont devenues des puissances modernes des esprits érudits. Leur habitus académique quasi divin a été établi comme un habitat académique séculier par la version radicalisée de Rufus du Sophisme oxfordien. Cependant, elles ne sont pas devenues des déesses réconciliées selon le drame d’Eschyle *Les Euménides*. L’hybris des illuminés à son époque se tenait au tout début de la tragédie moderne et les citoyens de la cité grecque avaient suffisamment de sagesse politique pour l’arrêter collectivement. Le christianisme latin n’était pas aussi sage que la falsafa qui avait arrêté l’invasion de la modernité avicenniste. La prédication analytique de l’universalité et de la nécessité a établi la période de folie intellectuelle occidentale (*Irre*) qui a ouvert *via Modernorum*. Il en est venu à la destruction de la métaphysique en tant que *scientia prima* éliminée dans l’assaut du nihilisme moderne. Le nihilisme métaphysique a besoin du sujet moderne, car la *scientia prima* classique, selon Aristote, rejetait les contes de fées mythologiques du Sophisme oxfordien. L’humanisme nihiliste qui définit l’homme comme un cadavre spécifique doté de diverses hypostases et attributs. Il a ouvert un nouveau chapitre dans l’histoire des effets (*Wirkungsgeschichte*) produits par la science occidentale moderne. Détachée de la réalité et de la causalité des premières substances, la science spéculative a créé le premier objet des sciences humaines modernes après l’an 1300. C’étaient des sorcières et des sorciers examinés et brûlés vifs selon la méthodologie scientifique des nouvelles sciences humaines guidées par des Furies objectivement éduquées (OBJ III, ch. 5.5). Le choix de l’univocité concernant la première et la deuxième substance était une décision collective de jeunes chercheurs d’Oxford qui ont fait la génération des contemporains de Rufus (*Moderni*). Albert nomme ce groupe avec le titre ironique *doctores Latini*. Alvernus, Bacon, Albert et d’autres penseurs du premier averroïsme ont affirmé que les modernistes ont créé une nouvelle forme de métaphysique qui a mis à jour les pires erreurs des écoles précédentes dirigées par des logiciens nominalistes et porrétans. Comme on le sait bien en Occident, le progrès moderne ne peut pas être arrêté.

Une autre contribution innovante de Rufus concerne le rôle de la notion universelle dans la cognition. Selon la version déjà interprétée *Anal. Post*. 84a11–14, le sens universel fait une composante de l’être hyparchique dans la pensée qui est donnée en soi même. Ou il s’agit d’être hyparchique en réalité. La métaphysique ne peut pas échanger les deux formes d’être hyparchique l’une avec l’autre dans la prédication universelle, parce que la logique n’est pas la métaphysique. Il est nécessaire de respecter deux types de la nécessité génériquement différente dans le raisonnement scientifique. L’émergence de la philosophie analytique est connectée avec l’interprétation des *Seconds Analytiques* quand le concept d’universalité est défini de nouveau (καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b26‒27). La citation définit la signification universelle par rapport à la définition du triangle. Sa définition générale intègre en elle-même tous les cas concrets de triangles. Cette essence s’applique à tous les triangles réels et en toutes circonstances. L’être hyparchique de cette définition générale existe dans le mode *simpliciter* et *per se* dans la pensée. La partie citée définit l’abstraction logique qui détermine la prédiction universelle de la géométrie. L’essence hyparchique (ὑπάρχῃ, *inesse*) du triangle en tant que figure géométrique définit de manière univoque et nécessaire l’occurrence des figures individuelles dans la prédication universelle. L’imposition est donnée sur le mode de la nécessité logique et de l’universalité, car l’être essentiel du triangle n’existe que dans la pensée. La pensée déductive et la définition sont données au niveau de l’abstraction logique, et non au niveau de l’unité métaphysique de l’être. L’imposition de cette figure géométrique contient en elle-même l’être hyparchique, universel et définitivement donné du triangle. Le cas individuel de l’être sous forme de triangles se confond avec la définition générale. Comparons ce point de vue avec la version complète de la preuve apodictique, qui a été analysée par Grosseteste comme le premier cas du Sophisme oxfordien (*Anal. Post*. 84a13–14). Pour la justification de la science, Rufus utilisait la définition mathématique de l’universalité, ce qui est un pur sophisme. L’abstraction mathématique a acquis un caractère fondamental et supprimé la cognition métaphysique. Les écoles porrétanes l’ont réalisé pour la première fois (*Dialogus Ratii et Everardi*, ch. 1.5). L’importance centrale de la réalité pour la cognition scientifique des *Seconds Analytiques* s’exprime dans le médium de la preuve démonstrative qui relie l’universalité et les actions mutuelles des premières substances. L’imposition de sens est donnée directement dans la pensée du géomètre en raison de l’abstraction logique. Par conséquent, Rufus peut établir la fonction hyparchique de cette définition dans le mode de supposition complète qui inclut l’imposition ; les deux propositions sont données abstraitement dans la pensée. Puisque nous avons en tête la définition essentielle du triangle, nous pouvons énoncer le triangle de manière hyparchique. Cependant, le monde réel existe en dehors de l’esprit humain ; nous le reconnaissons scientifiquement d’une autre manière. L’imposition de sens vient de l’existence hyparchique des choses réelles. En métaphysique, il est vrai que l’*ousía* en réalité n’est pas une *parousía* en pensée. La première substance existe comme entité hyparchique *simpliciter* en réalité. Nous reconnaissons son essence universelle dans le mode de parousie qui ne contient pas l’être originel de la chose, mais l’essence universellement reconnue et donnée dans l’âme (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Dans un tel cas de l’essence universelle, la preuve n’a pas un statut logique, mais métaphysique. Voyons l’analyse précédente de la double forme d’universalité et de nécessité (*Anal. Post*. 84a11–14). Faire des deux formes d’être hyparchique un seul concept de « science » signifie une pure paranoïa. Dans le cas des éclipses astronomiques, la prédication de la nécessité et de l’universalité se déroule de manière opposée à celle de la définition du triangle. L’hypothèse du lien médian de la déduction présuppose une imposition catégorique du sens à partir de la causalité hyparchique, alors des effets provenant des corps astronomiques réels. La première substance, contrairement au triangle, agit dans le cadre d’une causalité effective, physiquement donnée (*passio*). Texte canonique *Cat*. 2a14–16 stipule que la première substance hyparchique détermine la prédication catégorique *per prius*. Les deux modes de preuve scientifique de l’éclipse et du triangle, bien qu’en termes de nécessité donnée *per se* et *simpliciter* (καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει), ils ne partagent pas le même mode de nécessité et d’universalité. La validité de la définition essentielle dans le domaine de la géométrie est permanente et elle ne dépend pas d’événements contingents dans la réalité. Au contraire, la prédication de la première substance réelle nécessite l’exposition de l’être de face, puisque cette approche ontologique de la pré-compréhension (*Vor-blickbahn*) caractérise la cognition scientifique universellement et potentiellement donnée. La mythologie de la modernité veut établir un sens universel du monde à travers le *factum* de sa sophistique. Les métaphysiciens classiques prirent ce fait pour une chose soit insensée, soit ridicule. C’est pourquoi les modernistes ont dû se créer non seulement leur propre diacosmos de simulacres, facultés modernes de « philosophie », mais aussi un Dieu moderne comme garant historique de cette connaissance paranoïaque, ainsi qu’un sujet moderne comme porteur historique de ces sophismes. Nietzsche a mis fin au règne historique de ce monde parallèle dans l’œuvre *Die fröhliche Wissenschaft* avec l’histoire de l’homme folle.[[383]](#footnote-383) La modernité est devenue ce fou et suivant la version inversée des proverbes bibliques bien connus (1 Cor 1:27), ces savants fous ont été choisis par les Furies catholiques pour détruire la philosophie sage. Ils ont tragiquement accompli la déclaration biblique. Dieu de *Modernorum* a choisi les sophistes insensés de ce monde non pas pour faire honte aux sages, mais pour les détruire. L’herméneutique doit montrer comment cette divinité moderne est née et comment elle mourut. Voyons les déclarations que nous avons commenté précédemment sur la chute de la sagesse des sages à la manière de la Pythie *a/lètheia* (1 *Cor* 1:19) ; car la vraie sagesse détruit la fausse sagesse. Ce passage a été cité par Petrus Venerabilis contre Abélard (ch. 1.3) et par évêque Tempier dans le décret de mars 1277 contre l’école du premier averroïsme (OBJ III, ch. 4.6). Malheureusement, en faisant ces actes imprudents et en approuvant des enseignements tout à fait faux, ils ne connaissaient pas le sens musical et pythique de ces mots cachés dans le mode d’*a/lètheia* divine. Aristote n’était pas un illuminé néoplatonicien manipulé par des Furies, mais un philosophe avisé qui marchait sur le chemin de la sagesse donnée par de vraies substances premières. Les substances réelles (par exemple, les corps astronomiques) et les abstractions mathématiques constituent un genre différent d’être hyparchique. Dans la preuve scientifique faite *univoque*, il ne faut pas faire la transition d’un genre à l’autre. L’imposition de la nécessité faite en mathématiques et en physique diffère fondamentalement par rapport aux valeurs hyparchiques qui constituent les substances énoncées dans le syllogisme déductif. D’une part, la valeur hyparchique est universelle dans la pensée, et d’autre part, elle est dans une chose nécessaire unique dans la réalité. Aristote a même rejeté la transition générique de la géométrie à l’arithmétique, car cela annulerait la preuve scientifique.[[384]](#footnote-384) Aristote et Averroès ont refusé d’établir la métaphysique sur la primauté des formes pures ; par conséquent, ils ont lié l’effet causal de la cognition à l’existence réelle des substances premières qui existent *simpliciter*. En raison de cette simplicité et de la nécessité de l’acte d’être et de l’activité effective des premières substances (ἁπλῶς τὴν οὐσίαν, *Anal. Post*. 90a10). La substance première est séparée de l’acte universel de cognition. C’est la raison pour laquelle le syllogisme déductif est créé en vertu d’une prédication catégorique basée sur la deuxième substance. Commentaire de Rufus sur le passage cité ci-dessus *Anal. Post.* 73b26–27 élargit la nature des universaux et créa un nouvel être du troisième genre. Le commentaire de ce passage est dupliqué à la fin des *Seconds Analytiques* (*Anal. Post*. 96b2–4) par une affirmation similaire. Les deux passages représentent *Lichtung* originale dans laquelle la vérité et le mensonge (*a/lètheia*) de l’objectivité occidentale sont révélés, ce qui malheureusement a tragiquement détruit la sagesse des sages. L’historicité de l’être a subi un changement catégorique, c’est-à-dire hyparchique, car Rufus effaça le sens primaire du discours métaphysique. Grosseteste ne serait jamais allé aussi loin. Voyons son hésitation liée à « *aliquantulum obscura* » qui concernait sa version du Sophisme oxfordien. L’essence hyparchique d’un triangle est fondée sur la nature même de la ligne et du point (τριγώνῳ γραμμὴ καὶ γραμμῇ στιγμή ἡ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐστί, *Anal. Post*. 73a35‒36). Ce genre de déduction ou de réduction géométrique et logique (*resolutio*) est devenu le modèle pour construire la nouvelle science unifiée basée sur la deuxième substance catégorique comme *tertium ens*. L’essence déterminée logiquement, en tant que substance atomique des mathématiques, dévorait la seconde substance de forme métaphysique. Dans la science moderne faite par Rufus, l’éclipse solaire a transformé l’ancienne sagesse mythologique en une nouvelle sophistique ; les puissances irrationnelles du Chaos avalaient le Soleil d’une nouvelle manière. Dans le cas de *via Modernorum*, ce n’est qu’un spectacle tragicomique des illuminés modernes dirigés par Furies chaotiques et donc bien réelles. En réalité, *épochê* de la pensée analytique a commencé à s’appliquer universellement que l’être réel (οὐσία αὐτῶν) est réduit à l’essence mathématique. Toutes les substances du troisième type dérivent de cette essence (ἐκ τούτων ἐστί). Les modernistes ont avalé le vrai Soleil et ont montré un *scibile* objectif à sa place. Le voyage le long de *via Modernorum* a été inspiré par les Furies qui ont fondé la science objective. Après l’éclipse du soleil dans la métaphysique, le modernisme a pris son intellect-soleil comme guide principal sur le chemin vers le nihilisme contemporain.

Rufus prend la définition géométrique de l’universalité et, sur le mode de la prédication catégorique, la rajoutait directement à la première substance réelle. Il n’a pas besoin de la deuxième substance donnée sur le mode des catégories universelles. La définition, qui se référait originalement à l’essence hyparchique d’un triangle, est étendue de manière ambiguë à l’essence et aux premières substances réelles incluses dans l′énoncé mineur (*medium*) du syllogisme déductif. Selon Rufus, la thèse citée était à l’origine basée sur la prédication universellement comprise de la géométrie (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ, *Anal. Post*. 73b26‒27) s’applique au caractère métaphysique de la prédication concernant l’être en tant qu’être. Aristote rejetait une telle utilisation, car la nature de nécessité hyparchique est double (ὑπάρχει καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post.* 84a12). La preuve scientifique ne peut pas passer d’un genre à l′autre, car les relations universelles et causales sont énoncées comme le genre univoque le plus élevé en ce qui concerne la seconde substance. L’universalité et la nécessité n’ont pas un statut univoque, puisque l’être hyparchique est donné en pensée ou en réalité. Rufus réunit la supposition des essences logiques et l’imposition de causalité métaphysique en un seul genre. Il subordonna la prédication métaphysique tirée de la causalité des substances premières réelles au discours logique et analytique. Après Simplicius et Avicenne, Rufus a fait une *translatio studiorum* de l’ancien néoplatonisme en philosophie analytique. En conséquence, la nature de la preuve scientifique a fondamentalement changé. Sous la direction professionnelle de Furies analytiques, la procédure des *Seconds Analytiques* est passée au mode radical du Sophisme oxfordien. Examinons la transformation des trois premiers principes traitant de l’universalité formelle et logique selon *Anal. Post*. 73b25–27 du point de vue de la causalité conçue de manière sophistique. Les penseurs analytiques ont pris la causalité au sens universel et hyparchique qui englobe tous les accidents (παντός τε ὑπάρχῃ) ; ils sont donnés part le mode fondamental *per se* (καθ’ αὑτὸ) et dans l’identité logique donne universellement (ᾗ αὑτὸ). Rufus n’a aucun problème avec la détermination de la causalité et de l’universalité, car il a combiné l’abstraction logique avec l’abstraction métaphysique pour créer une détermination objective de *tertium ens*. L’abstraction mathématique a remplacé l’abstraction métaphysique donnée en ce qui concerne l’effet réel des corps astronomiques. La citation suivante montre l’éclipse complète des premières substances dans l’interprétation analytique de la preuve déductive réalisée dans le cadre d′*Unified Science* moderne.

« Au sens propre, la détermination universelle dite “par elle-même” (*per se*) est donnée lorsqu’elle établit une détermination complète dans la définition (*completam facit definitionem*) à travers la relation à elle-même (*in sua relatione*). Ensuite, la détermination “par elle-même” revient au même genre d’être (*aliquid alicui secundum se totum*). Il forme un tout par lui-même (*secundum se totum*) et il n’est pas donné par autre chose, qui lui vient de l’extérieur (*non per aliquid sui convenit ei*). Si ce n’est pas le cas mentionné ci-dessus, alors le premier mode de prédication hyparchique maintient la correspondance entre l’identité nécessaire du tout (*idem per-se*) et son être donné par lui-même (*secundum-quod-ipsum-est*). La pleine unité de l’être n’est donnée que dans ce double mode. D’autres déterminations d’être données “par elles-mêmes” en dehors de cette double relation sont incluses dans cette définition en raison de leur diversité. » [[385]](#footnote-385)

La détermination de la substance atomique dans le mode *per se* est purement formelle, car elle ne fait pas de distinction entre l’imposition de l’existence et la supposition de l’essence. Chaque signification universelle et chaque chose réelle qui existe *per se* détient une forme d’autoréférence, qui forme son identité formellement donnée. L’inspiration de cette partie de la définition est dans la nature équine objectivement donnée d’Avicenne (*equinitas tantum* ; OBJ I, ch. 2.3.2). La définition objective du triangle est donnée dans le mode « secundum-quod-ipsum-est » (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b27). Ce mode a fusionné les deux déterminations hyparchiques rendues *simpliciter* et *per se* en une seule notion sophistique. Une fois de plus, l’interprétation précédente du Sophisme oxfordien s’applique, qui combinait la prédication logique et métaphysique en une seule sorte d’universalité. Dans la définition du triangle, cette connexion est bonne, car la supposition et l’imposition se rapportent au même être hyparchique dans la pensée. Mais pour l’éclipse du Soleil et de la Lune en tant que substances réelles, c’est une erreur métaphysique. Il existe une différence générique entre la première et la deuxième substance (*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*). La citation a échangé les deux modes d’universalité énoncée (logique et métaphysique). Rufus les a mis dans une prédication de l’essence donnée *per se* et dans le mode hyparchique *ipsum*. Malheureusement, l’ipséité réelle de la cause qui produit l’éclipse astronomique n’est pas la même que l’identité mentale qui produit la définition du triangle. Inspiré par la primauté de l’abstraction mathématique, Rufus a supprimé l’effet réel des premières substances dans la définition de *demonstratio*. Il gardait uniquement l’essence universellement donnée (*definitio completa*) dans la preuve déductive. La définition n’est déterminée qu’en vertu de la relation à l’essence hypostatique (*in sua relatione completam facit definitionem*). L’essence universelle des substances premières est totalement fondée sur l’essence hyparchique du triangle. Lorsque les illuminés analytiques définissent l’essence des choses dans la réalité, une telle définition est donnée dans le mode contingent de l’être (*secundum quod sunt diversa*). La nature sophistique du lien intermédiaire de la preuve faite par la combinaison du niveau logique et métaphysique de la causalité et de la nécessité fonda une définition de la science moderne. Les deux composantes de l’essence universelle (l’éternel et le contingent) s’unissent pour former une unité univoque de l’être (*secundo modo sunt idem*). La version du Sophisme oxfordien fait par Rufus a remplacé la métaphysique par l’abstraction logique. L’ipséité associée à l’identité appartient désormais, de manière indifférenciée, à la fois au triangle donné en pensée et à la réalité pour former une démonstration unifiée de l’éclipse. Rufus arrangeait l’universalité géométrique et la nécessité avec l’universalité métaphysique qui se rapporte aux substances premières. Celles-ci existent aussi dans le mode *per se* et *simpliciter*, mais leur nécessité est de nature existentielle. La synthèse des deux modes d’universalité est montrée dans le composé « *per-se* *et* *secundum-quod-ipsum-est* ». La conjonction « *et* » se réfère à la pensée complètement sophistique. Le mode univoque « *per se* » combine deux niveaux différents de prédication universelle, à savoir la métaphysique et la logique (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Le mot syntaxique « *et* » révèle le sens majeur de la philosophie moderne. Rufus a établi la théorie moderne de la vérité comme assimilation. Sa théorie non critique de la science absorba la réalité du monde dans le domaine de l’abstraction logique. La science moderne sous la direction des Furies installées à Oxford et à Paris est entrée dans la nouvelle ère de la mythologie objective. L’ipséité unique des vraies premières substances est donnée dans l’original des *Seconds Analytiques* en dehors de l’intellect cognitif. Par conséquent, l’identité métaphysique universelle doit être distinguée de cette ipséité originelle. La prédication logique de l’universalité du triangle, en revanche, fait fusionner son ipséité avec une identité génériquement établie. Les deux déterminations se font sur le mode de la parousie mentale du sens unifié. L’apparition logique de la totalité de l’être dans la pensée des premiers illuminés modernes relie tout à l’essence réalisée selon l’exemple du triangle. La supposition logique de l’universalité du concept de triangle implique l’imposition de tout triangle « réel ». Dans le raisonnement de Rufus, seule cette identité logique constitue la base de la preuve scientifique. Puisque cette parousie est complète et évidente, elle peut remplacer la prédication du sens de la réalité hyparchique, qui ne façonne la science que de manière secondaire. La métaphysique a reçu un nouveau fondement mythologique dans la pensée des illuminés d’Oxford qui ont créé leur propre école. Bacon déclara leur enseignement comme insanité, Albert le ridiculisait et Alvernus l’a tenu comme insensé. Heureusement, ces amoureux de la sagesse ne vivaient pas dans le présent, puisqu’ils n’auraient jamais obtenu leur diplôme universitaire. À l’époque du nihilisme métaphysique accompli, cette « pensée folle » condamnée par le premier averroïsme s’est vu conférer un caractère tout à fait global de normalité sophistiquée gardée par les départements de philosophie analytique et de méthodologie de la science.

Prenons la deuxième partie de la définition mentionnée ci-dessus, qui reprend le sophisme propagé par la version originale d’*Oxfordian Fallacy* faite par Grosseteste. En accord apparent avec *Seconds Analytiques*, Rufus dit que dans le premier mode de prédication métaphysique de l’universalité, il n’y a pas d’accord avec l’identité nécessaire du tout (*non fuit idem per-se*) et la réalité prise en elle-même (*secundum-quod-ipsum-est*). C’est vrai, car l’être hyparchique de la première substance doit être universellement énoncé par rapport à cette existence hyparchique réelle (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν, *Anal. Post*. 84a13). Cependant, selon la pensée analytique de Rufus, la prédication de l’universalité métaphysique ne fait pas une forme complète de déduction scientifique. Dans la prédication faite *modo geometrico*, l’état contingent des choses est subordonné au *scibile* permanent. La pleine unité de l’être n’est donnée que dans le deuxième mode logique lorsque la prédication hyparchique réunit les deux modes de supposition et d’imposition de manière identique et même univoque. La définition scientifique et la preuve déductive ne sont complètes que dans le cas de l’identité de l’abstraction logique donnée par l’essence atomique porrétane dans le mode « *per se* » et « *idem* ». Cependant, une telle identité n’est hyparchique que dans un esprit logique de Rufus, Kilwardby, Carnap, Husserl et Wittgenstein. La science basée sur l’abstraction logique représente une moitié de correspondance qui établit la preuve scientifique selon *Seconds Analytiques*. Pour Aristote, l’abstraction métaphysique et la prédication sont décisives, car elles établissent la première science des substances réelles. La correspondance entre l’esprit et la chose est donnée dans Rufus par l’exposition du sens faite par-derrière selon l’école de Tolède. Rufus interprète *Seconds Analytiques* selon la vision néoplatonicienne de *Liber de causis*, où les formes éternelles fondent et déterminent l’être des formes inférieures. Ensuite, il est vrai que les premières substances hyparchiques ne sont incluses dans la définition scientifique complète que par leur altérité (*quod sunt diversa veniunt in definitionem*). Encore une fois, selon la prédication des substances réelles faite dans la deuxième étape de la procédure métaphysique, il n’est qu’apparemment correct (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Rufus déduit l’univocité directement de la logique au moyen de la supposition ; mais la métaphysique la prend des premières substances sur la base de l’imposition. Il est extrêmement important de savoir de quel côté l’univocité entre dans la déduction, que ce soit du monde réel ou du sujet moderne. Rufus comprend la nécessité métaphysique sur le mode du simulacre sophistique de la réalité, c’est-à-dire selon l’univocité des formes hyparchiques supérieures données dans *Liber de causis*. Cependant, telles formes n’existent pas vraiment. Même si elles existaient, elles ne nous auraient pas été reconnaissables dans leur *actus essendi* originel en tant que substances cosmiques actualisées immatérielles. La descente des formes éternelles dans la contingence des espèces porrétanes crée le jugement déductif établi comme la causalité du troisième type mentionnée ci-dessus (*praemissae sunt causae completae*). Rufus fabriqua de nouveaux vêtements modernes non existants pour l’empereur porrétane tout à fait nu. La robe lui va à merveille, sur le mode de *certitudo* et de r*ectitudo* moderne. Cette stupidité métaphysique est proclamée dans le village global d’aujourd’hui par un sujet postmoderne soumis à des Furies victorieuses de toutes sortes. À l′époque de Rufus, l’erreur fait par la substitution de la première triade de principes de reconnaissance à la deuxième triade était patente et évidente. Tous les principaux représentants du premier averroïsme s’y sont opposés. La deuxième partie de la connexion citée (*secundum-quod-ipsum-est*) part de l’univocité porrétane entre l’essence et l’existence (ch. 1.4). Cette ipséité d′« essence—forme » hypostasiée comme étant du troisième genre abolit la relation au monde réel constitué des substances premières. Le schéma analytique de la science détermine la substance par-derrière, par supposition logique universelle, et non de face, par une imposition métaphysique liée à la causalité réelle et énoncée dans le membre intermédiaire de *demonstratio*.

La nouvelle cognition du monde est conçue sur le mode porrétane pour exposer l’être par-derrière, à partir de définition mathématique. Elle est éternellement identique *per se*, alors que la substance réelle existe sur le mode de la réalité hylémorphique contingente et empiriquement reconnue. Les vraies substances ne sont tout simplement pas si belles comme un *tertium ens* moderne, car elles ne portent pas les beaux vêtements neufs de l’empereur. Cette absence sophistique de la première substance était faite sur le mode de l’erreur métaphysique fondamentale (*Irrtum*). Il établit la détermination objective moderne d’être sur le plan d’*Oxfordian Fallacy*. Le résultat de l’interprétation analytique de l’être est formellement le même que dans le premier averroïsme. Mais la similitude des conclusions est trompeuse. La suppression de la pensée métaphysique qui suit la nécessité du datif métaphysique a conduit à l’éclipse de la première substance. La « substance—essence » logique est maintenant déterminée comme la totalité de l’être (*per-se convenit aliquid alicui secundum se totum*). La détermination « *secundum se totum* » a été contestée en tant que nature de substance dans la dispute d′Abélard et porrétans (ch. 1.3). Aristote définit principalement par ce terme la définition essentielle du triangle (*secundum per se*). Rufus, cependant, comprend l’essence de manière universelle et univoque pour les premières substances qui sont réduites à des individus porrétans. Dans sa vision de la métaphysique analytique, ce « *totum* » appartient également à la prédication métaphysique des substances qui agissent dans la réalité. Il est vrai que cela peut être fait pour le triangle, mais cela n′est pas la preuve de la causalité physique, qui provoque l’éclipse de corps astronomiques tels que le Soleil et la Lune. Un tel type de science doit être créé selon la nécessité métaphysique « *ex inmediatis* », en raison de l’imposition catégorielle qui se réfère à l’être hyparchique dans le monde. Réalisée sur le mode de la correspondance métaphysique, cette science conserve le caractère authentique de *quidditas* d’Aristote comme détermination métaphysique de ce qu’est le monde (τό τί ἦν εἶναι). Le datif métaphysique implique ce don originel d’être. La connaissance sage suit le chemin du Soleil qui va dans une seule direction. Comme signe universel (ἕρμαιον), la métaphysique utilise le datif métaphysique qui retrace des choses passées déjà données dans la réalité (*representatio*). La déesse Diké en tant que déesse punitive de la Justice détient les clés de la Porte du Jour et de la Nuit (κληῖδας ἀμοιβούς, *Parm*. B 1.37), mais pas un être mortel qui suit le chemin du Soleil dans le firmament. Par conséquent, ce genre de nécessité est le premier et la nécessité du sujet logique est secondaire. Les mortels n’ont pas de nature divine et ils ne peuvent pas mettre les deux types de nécessité dans un seul type de compréhension intellectuelle. La modernité, après l’éclipse de la première substance, a introduit sa propre justice sous la direction des Furies. Par conséquent, les *Moderni* ont dû éteindre le vrai Soleil dans leur mythologie objective. Pour introduire cette justice paranoïaque, ils ont créé son propre Dieu moderne comme la pleine mesure de leur Diké objective. Le scientifique regarde directement l’essence du triangle et il fait une science analytique comme un présent vrai et immédiat de cette universalité (*presentatio,* οὐσία). Il faut bien noter que cette présence du sens est le résultat de l′activité intellectuelle faite par le datif métaphysique. La présence du triangle est en même temps son sens plénier reconnu dans l′intellect (*representatio,* παρουσία). Cependant, l′intellect humain ne fait jamais de la présence de choses réelles des substances premières (οὐσία). Nous ne sommes pas Dieu et ne pouvons pas créer le monde réel. La présence de substances hyparchiques est établie par la donation de l′existence en vertu du datif métaphysique. La connaissance humane fait uniquement la parousie des choses réelles dans l′intellect afin de créer le sens universel. La nécessité qui existe en réalité a besoin d’un détour par l’imposition du sens pour créer la vraie correspondance dans l’intellect. Le datif métaphysique des *Seconds Analytiques* élabore de manière critique et scientifique la re-présentation humaine de l’ordre divin. Nous ne pouvons pas créer une présentation directe de la réalité extérieure, car elle n’est donnée en relation avec nos connaissances que sur le mode passé hyparchique. Nous n’avons pas les clés de la Porte du Jour et de la Nuit.

L’aveuglement de modernité et de postmodernité est donné sous la forme tragique du complexe objectif d’Œdipe (OBJ III, ch. 7). La modernité a échangé la représentation herméneutique du monde sur le mode de la vérité comme correspondance pour sa présentation mythologique faite comme vérité en forme de l′évidence analytique. La *quidditas* aristotélicienne est devenue une substance atomique univoque et universelle en tant qu’individu logique. Cette manifestation historique certaine et correcte de l’être objectif (παρουσία) a créé la science mystique des illuminés modernes à Oxford. Les gens sages observent d’abord le monde ; ensuite, ils savent quelque chose. Les imbéciles font la « science » à l’inverse. Rufus fit l’ordre *per prius* basé sur l’abstraction logique. Il ne prit pas la causalité de la première substance en réalité ; il énonçait une détermination nominaliste d’essence donnée absolument. Ce sophiste analytique contesta l′argumentation des *Seconds Analytiques*. Rufus a délibérément changé le statut de l’universalité dans la preuve scientifique, auquel il a ajouté *ex post* la causalité effective. L’être hyparchique du triangle, Aristote ne le considérait que sur le plan de l′abstraction mathématique universelle. Le sophisme moderne de Rufus combinait l’être hyparchique du triangle avec l′être hyparchique de la première substance. L’essentialité d’Aristote n’est valable que pour la fonction hyparchique de la figure géométrique du triangle ; c’est devenu une prédication de l’universalité objective et causalement valide dans le mode *per prius*. Par le sophisme des *Seconds Analytiques*, Rufus a ouvert une nouvelle ère appelée *via Modernorum*. Son exploit n’a échappé ni à ses critiques ni à ses élèves enthousiastes nantis de l′esprit pauvre (*Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem*, ch. 3.2). Le premier positivisme de la philosophie analytique observait un *Tractatus*-monde sur le mode « *discrete videamus* ». Du théorème canonique de primauté concernant la première substance dans la prédication catégorique (*Cat*. 2a14–16), seule la deuxième partie de l′énuntiation restait valide. La supposition universelle dans la forme néoplatonicienne selon *Liber de causis* détermine *modo geometrico* les espèces inférieures et les individus (*suppositio formalis*). L’essence mathématique donnée par « *secundum-quod-ipsum-est* » d’Aristote (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό) est devenue la base de l′étant fait dans le mode absolument universel et *per se*. L’essence a remplacé les premières substances énoncées de manière catégorielle et leur causalité réelle. Cette forme universelle de supposition a établi la prédication essentielle catégorique sur le mode de l’abstraction mathématique. La causalité objective de nouvelle substance du troisième type est donnée sur le mode de la parousie eidétique des illuminés. Elle forme le membre intermédiaire de la preuve scientifique objectivement valide (*medium et causa idem*). Les effets du Sophisme oxfordien médiatisés par la civilisation occidentale ont donné à cette causalité objective une efficacité historique. Par cette erreur métaphysique, la figure complète de la philosophie analytique a été créée à Oxford vers l’an 1235, qui a été fondé de manière incomplète par Grosseteste vers l’an 1230. Les premiers modernistes ont donné aux universaux le statut des premières substances, qu’ils ont transformées en un être du troisième type. La citation ci-dessus *Anal. Post.* 73b25–27 ne faisait référence dans l’original qu’à la proportion géométrique et mathématique. La première substance détient son propre être *per se*, en dehors de la cognition et de l’abstraction humaines. Dans la transformation historique de la réalité, ce « *secundum se totum* » est devenu un être nouveau, unique et univoque du troisième type. En raison du nouveau concept de « *causae completae* », il y a eu une éclipse complète de la première substance dans la version analytique de la science. Rufus affirme que les déterminations réelles des choses et leur causalité ne font pas l'objet d'une déduction hyparchique (*sub suis partibus subiectivis*) ; les déterminations absolument vraie de l’être sont formées par les définitions essentielles (*subiectum*... *pro partibus constitutivis*).[[386]](#footnote-386) La science moderne ne reconnaît pas le monde réel, mais elle construit la connaissance à travers des axiomes et des essences. La réalité métaphysique des choses étudiées n’est plus hyparchique, mais logique ; mais, elle agit comme si elle provenait de la réalité des substances premières.

Tous les représentants cités du premier averroïsme ont rejeté ce sophisme d’Oxford fait par la modernité. Les penseurs critiques sont capables de distinguer l’universalité logique de l’universalité métaphysique. La déduction de Rufus a été inspirée par la division des universaux selon l’école des *Nominales*. Réalisée sur le mode de l’Arbre de Porphyre, la déduction descend jusqu’à l’individu comme essence conçue sur le mode de l’ipséité hypostasiée (*secundum-quod-ipsum-est*). Cet individu non existant est contenu dans l’essence dans le mode éternel *per prius*, et sa parousie objective est faite dans l’esprit illuminé. La composition complète des individus et leurs propriétés hypostasiées dans la déduction scientifique moderne sont liées à l’apparition d’essences universelles. Rufus met la cognition dans la première substance réelle (*scientia*) en occurrence contingente d’essences dans le mode *per posterius*. La substitution de l’existence dans le mode « *quo est* » à l’essence moderne dans le mode « *quod est* » a donné naissance à la connaissance moderne placée en dehors des actions causales des substances. La science moderne de Rufus suit le dualisme de Grosseteste donné par la double division de la cognition (*scientia—intellectus*). L’être hyparchique dans la partie citée des *Seconds Analytiques* ne détermine que la science logique de la réalité donnée par l’abstraction géométrique. Cette détermination acquit un sens universel. L’essence du triangle, avec son être hyparchique abstrait, est devenue un être universel comme une substance du troisième genre. Pour Aristote, la substance réelle dans le mode hyparchique *per prius* constitue la base de la cognition. Seule cette entité a une causalité réelle, qui détermine sa prédication accidentelle et potentielle dans la pensée. L’être substantiel du triangle n’est pas hyparchique à la manière de la première substance, car il est donné par simple abstraction et n’existe que dans la pensée. Bien que le triangle ait une existence hyparchique dans la définition essentielle, l’abstraction mathématique ne fait qu’une équivocation du point de vue de l’abstraction métaphysique. Ce substrat est donné par lui-même et pour lui-même (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό), car il n’existe que comme potentialité, c’est-à-dire sur le mode du concept universel. Le porteur de ce concept est la vraie personne pensante en raison de l’existence hylémorphique et hyparchique située dans le corps. La définition du triangle est le résultat d’une abstraction logique, qui ne nécessite pas la réalité de la première substance. Si nous enfermons un universel par l’acte de *modus tollens*, alors la supposition logique disparaît, car ce n’est qu’une espèce universelle. Par conséquent, l’imposition catégoriale est vérifiée par le principe nommé « *destructio primis* » (OBJ I, ch. 1.3). Si nous effaçons la connaissance du Soleil dans la pensée, alors le vrai Soleil continue de briller dans le firmament.

Le premier averroïsme n’admettait aucune incursion du dogmatisme théologique dans la philosophie aristotélicienne, ni des mathématiques dans la métaphysique, comme cela a été fait par Gilbert de La Porrée, Rufus, et, après eux, par tous les porrétans modernes et postmodernes. Par conséquent, Thomas d′Aquin a interprété la doctrine de l’abstraction dans l’œuvre *De Trinitate* de Boèce contre les porrétans parisiens et les modernistes avicennistes. Ce travail ne commentait pas du tout ces trois étapes d’abstraction dans l’original de Boèce. Le premier averroïsme a dû montrer dans les débats académiques après l’année 1250 la nature de l’erreur fondamentale commise par modernistes. Les philosophes et théologiens modernes ne pouvaient pas invoquer les autorités classiques de la sagesse occidentale pour promouvoir leur réflexion. Rufus absolutisait l’essence comme la base de connaissance. L’existence de l’essence précède l’existence des substances réelles. Voyons le concept d’être doublé chez Porphyre, dans lequel l’être pro-hyparchique précède la substance hyparchique d’Aristote (OBJ I, ch. 1.3.1). Grosseteste a partiellement adopté ce point de vue ; il séparait la cognition empirique (*scientia*) et la perspicacité dans les formes pures (*intellectus*) dans la double nature de la science. Dans la nouvelle constellation, Rufus reprend la gigantomachie de substance faite par Porphyre qu’Avicenne avait mise à jour. Il reprit l’existence réelle comme accident (OBJ I, ch. 2.3.1). La première substance forme désormais la supposition formelle et essentielle de notre cognition ; elle ne se révèle plus dans son unicité causale réelle. Grosseteste n’a pas permis un déplacement aussi radical de la première substance et de sa causalité du schéma de la cognition. Il a défini l’unité de la personne comme une substance première unique, agissant de manière causale. Nous pensons quand nous le voulons, et non quand *intellectus agens* cosmique pense en nous. C’est pourquoi Bacon et Ockham prenaient Grosseteste comme témoin dans la dispute avec l’école de *Modernorum*. Les porrétans modernes ont la certitude fondamentale de la cognition, qui est donnée d’en haut et par l’exposition d’essences éternelles hypostasiées en mode « *semel—semper* ». Ensuite, nous pouvons prendre en grâce la science empirique d’Aristote. La démonstration scientifique trouve dans la science contingente une confirmation supplémentaire de ce que les illuminés savaient déjà dans l’intuition faite par leur intellect éclairé. Par cette interprétation, l’illuminatus objectif nommé Rufus justifiait les procédures métaphysiques susmentionnées de *resolutio* et *compositio*. L’école de Grossesteste a repris ces arguments dans la décennie suivante lorsqu’elle a compilé l’ouvrage *Summa philosophiae* (ch. 3.1.3). La constitution mathématique de l’être est incomplète et, selon la pensée scientifique des illuminés, elle nécessite une descente néoplatonicienne dans la matière. L’essence supérieure n’a pas besoin de l’actualisation empirique donnée dans les vraies substances premières. La descente des mathématiques dans la réalité sécurise la théorie de la vérité en tant que *certitudo* avicenniste. Cette descente mystique de l’esprit moderne dans la matière du troisième type a donné naissance à la première forme scientifique et logique de preuve déductive pour les sciences naturelles. La base de *scientia* de Grosseteste et Rufus est la métaphysique mythologique (λόγος) convertie en philosophie analytique. Par la descente des formes dans la matière universelle du troisième type et dans un corps tout aussi sophistiqué du troisième type, donne naissance à l’identité contingente des formes cosmiques originelles. Il est fondé sur l’ipséité des essences hypostasiées. Cette catabase des formes dans la matière a été trouvée dans l’Antiquité tardive dans le scénario de Simplicius et d’Avicenne ainsi que dans *Liber de causis*.

Maintenant, il devient clair pourquoi Grosseteste et Rufus ont besoin du concept d’*anima mundi* cosmique que l’école de Blund avait rejetée. L′âme cosmique forme le réservoir mythique des formes cosmiques hyparchiques (*locus specierum*) selon Dionysios l’Aréopagite. Ce réservoir a été remplacé dans la version nihiliste contemporaine de cette métaphysique par des bases de données numériques faites dans le mode de *cloud computing*. L’âme non-existante du monde est voilée par un nuage objectif de connaissances numériques planétaires gardées par le sujet nihiliste. Grâce à cette copulation docétiste de deux entités du troisième type, subjectivement et objectivement données, le *corpus mysticum* mondialement honoré de la science d’aujourd’hui a été créé. La valeur de l’ipséité énoncée est faite exactement à l’inverse dans la modernité que dans le premier averroïsme. L’ipséité est soutenue par les premières substances et elle est d’abord reconnue par les sens corporels. La version moderne de Rufus du Sophisme oxfordien a donné à la reconnaissance de la réalité une nouvelle compréhension ontologique de l’être (*Vor-blickbahn*). Le mythe solaire moderne a remplacé l’orbite du vrai Soleil dans le firmament. La nécessité métaphysique a disparu de la science analytique moderne. Les illuminés tragicomiques ont les clés de Diké dans leur poche ; ils peuvent traverser la totalité des êtres qui leur sont présentés par les Furies modernes. Ce type de *Weltanschauung* moderniste a été décrit pour la première fois par les derniers auteurs de tragédie grecque. Les personnages principaux, en accord avec Bacon, étaient présentés comme des fous qui finissaient tragiquement leur vie. La connaissance empirique donnée par la position hyparchique des substances hylémorphiques a disparu. La première substance n’est que présupposée comme l’ont fait les postmodernistes Descartes et Husserl. La connaissance de la première substance est avant tout scientifique en tant qu’intuition des entités essentielles, notamment par réflexion mystique ou intuitive (*intellectus* de Grosseteste). L’intellect faible des premiers averroïstes reconnaît scientifiquement le monde de manière adéquate selon *Seconds Analytiques*, c’est-à-dire par les effets des premières substances dans la réalité. La citation suivante de l’interprétation de Rufus des *Seconds Analytiques* montre l’émergence du nouveau sujet de la cognition scientifique. Le sujet des énoncés analytiques n’a plus besoin de relation à la réalité hyparchique.

« Le sujet est donné de deux manières, en général et en son propre sens (*commune vel proprium*). L’existence du sujet essentiel (*quid sit*) ne doit pas être examinée sur la base d’une science particulière ou d’une connaissance empirique (*in aliqua scientia*). La preuve doit être considérée pour le sujet dans son propre sens d’être (*de proprio ostenditur*). Dans le sujet ainsi donné, son être général n’est pas montré dans le mode d’existence en soi (*non est subiectum in illa ostensione in qua ostenditur esse*), ni manifesté à partir des premiers principes de la connaissance (*neque ostenditur esse ex principali*), mais seulement à partir des conclusions dans le jugement démonstratif (*sed ex consequenti*). L’essence du sujet ainsi donné (*ubi est subiectum*) n’est donc pas manifestée par l′imposition empirique, mais sur la base d’une supposition intuitive (*non ostenditur, sed supponitur*). » [[387]](#footnote-387)

La citation affirme de manière aristotélicienne qu′il faut enquêter sur la chose existant en réalité (*de proprio*) et pas seulement en essence (*de communi*). Cependant, la chose réelle n’est pas explorée dans la première relation à sa réalité phénoménale (*non est subiectum in illa ostensione*), qui est donnée comme une manifestation directe de l’être réel de la chose (*in qua ostenditur esse*). Selon *Seconds Analytiques*, cela ne fait que la moitié de la vérité. La prédication métaphysique universelle n’implique pas un être hyparchique des choses réelles, mais elle exprime cet être de manière adéquate. Rufus ne s’intéresse pas à la causalité de la première substance, qui détermine la reconnaissance dans l’écriture originale des *Seconds Analytiques*. L’imposition de la preuve déductive n’est pas formée par la première substance reconnue en raison d’une prédication univoque qui se rapporte à la deuxième substance. La source de la cognition n’est pas la manifestation de la chose réelle, mais sa supposition logique (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*). Cette supposition s’applique au sens essentiellement donné et elle établit le sujet certain des énoncés. Ceci est donné au niveau de la déduction analytique des *exemplars* purs et des essences. En raison de cette supposition fondamentale, la certitude cartésienne de l’intellect éclairé dans son actualité hypostasiée est devenue la source du sens. Ce n’est pas la réalité de la première substance qui existe en dehors du sujet cognitif. La conséquence de la déduction scientifique par rapport à la réalité contingente est donnée par l’hylémorphisme universel, lorsque les formes supérieures descendent dans la matière inférieure (*neque ostenditur esse ex principali, sed ex consequenti*). Cela a donné naissance à la scientologie moderne des sciences naturelles. La méthodologie d′une telle « *Unified Science* » fonctionne selon l’aristotélisme des tolétans sur le plan d′une déduction analytique. Rufus a repris la forme originale de la déduction néoplatonicienne ontologique, donnée *modo geometrico* dans l’ouvrage *Liber de causis*. Il inséra cette déduction dans l’interprétation de la preuve scientifique basée sur *Seconds Analytiques*. Les Erinyes modernes ont utilisé des mathématiques conçues objectivement dans la mythologie des porrétans. Les divinités du Chaos sont devenues des pouisances matematico-analytiques ; elles ont préparé les premiers motifs cartésiens pour les nouveaux vêtements de l’empereur conçus par Rufus. L’« exsistence » universellement reconnue d’*individuum* moderne est basée sur la forme subsistante supérieure capable de faire passer la connaissance des formes supérieures aux formes inférieures (*deducere*). L’existence des choses prise analytiquement, c’est-à-dire conçue de manière déductive comme *tertium ens*, suit le raisonnement du Sophisme oxfordien de Rufus. La deuxième triade des principes guide les conclusions logiques des énoncés qui déterminent la prédication de la première triade. Encore une fois, l’erreur fondamentale de la prédication logique et nominaliste se fait sous la forme de prédication nommée « *in artificialibus* » qui est placée en dehors de l’abstraction métaphysique. La pensée ne peut pas créer une chose réelle, seul Dieu peut le faire. La connaissance de réalité est scientifiquement déduite de la totalité des propriétés accidentelles ou essentielles, qui se reflètent dans la version porrétane de la preuve scientifique. La chose individuelle se produit chez Rufus comme un suppositoire du troisième type (*individuum*). Une telle supposition est basée sur l’existence du sujet connaissant et non sur celle de la chose réelle (*suppositio formalis*). La citation montre une nouvelle hypothèse à l’égard de l’individu abstrait. Son essence est établie par une intuition directe de la signification universelle et hypostasiée. Ce type d’individualité est décrit par une définition substantielle.[[388]](#footnote-388) La supposition de la modernité est donnée par le fait que le sujet de la cognition observe directement l’essence nominale. Elle constitue une source principale des choses « exsistantes » qui se présentent dans la supposition (*principia subiecti et facta ex genere et differentia illius subiecti*). Rufus a créé une nouvelle version de *Ge-Stell* (OBJ I, ch. 1.2), qui porte déjà toutes les caractéristiques nihilistes du *dativus obiectivus* (OBJ III, ch. 4). Le sujet s’attribue l’être du troisième type, qu’il a lui-même créé. Il n’y a pas besoin d’une imposition du sens provenant de réalité changeante. Au lieu de connaître l’abstraction, la déduction logique des essences a lieu, faite sur le mode de la supposition universelle. Les illuminés d’Oxford ont fondé la première structure de cognition « sujet—objet » purement anthropocentrique qui est basée sur la mythologie moderne. L’homme est le fondement (*subiectum*) du monde ; il reconnaît d’abord des essences idéales et il prouve leur existence réelle ensuite. La causalité des premières substances perdit le statut de premier sujet de la cognition scientifique qui était assuré par le lien intermédiaire de la preuve déductive scientifique. Le moderniste lui-même et sa capacité habituelle de cognition deviennent le sujet de la connaissance, voire les citations de Rufus interprétées ci-dessus. La science moderne a reçu une facticité historique, parce que l’essence et sa considération sont données comme correspondance du *factum* subjectif et de sa supposition à l’esprit illuminé. Il y a une identité de faits dans l’intellect et la réalité objective. Cette correspondance est assurée par le fait qu’un même suppositum existe univoque à la fois en pensée et en réalité (*subiectum non ostenditur, sed supponitur*). Par conséquent, Kant avait besoin de catégories données *a priori* en tant que concepts purs de la compréhension et de l’unité de l’aperception (*das « Ich denke »*) en tant que deux fondements subjectifs a priori déterminés de l’objectivité.[[389]](#footnote-389) En tant que *tertium ens* du monde extérieur, il y a le temps et l’espace comme formes pures *a priori* de toute perception possible. À la suite de la procédure de Rufus, Kant a établi le niveau donné *a priori* de relations « sujet—objet » qui n’a besoin d’aucune preuve scientifique. Le sujet autonome inclut la reconnaissance de son propre produit de réflexion (*factum*) dans la certitude métaphysique de la science première qui est établie par la considération directe des principes premiers. La facticité moderne ne connaît pas de différence entre ses produits et la réalité. En mélangeant l’imposition métaphysique et la supposition logique dans le concept de *scibile*, il n’y a plus de différence entre le *factum* humain et la réalité extérieure. L’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* basée sur *Oxfordian Fallacy* a bouleversé la vision de la réalité. La modernité détermine la substance réelle à partir de l’essence hyparchique, et non à partir de la position de la première substance. Dans le tournant clé de la modernité en un *factum* mythologique, l’existence des choses réelles devint un être du troisième type. Ce fait fatidique du sujet moderne sur le mode d’*alètheia* devient une *veritas* objectivement donnée de l’Occident. La méthodologie de Rufus commence une période historique appelée *via Modernorum*. Il a été décrit par Bacon comme un penseur insensé (*apud sapientes fuit insanus*, ch. 3.2). Ce qui était insensé dans l’aristotélisme critique est devenu une vérité moderne, une sorte de remake fait sous la nouvelle forme de mythologie objective. Rufus a créé la première facticité moderne des sciences. Il a créé le mode narratif sophistique selon le dialogue *Timée* modernisé, dans lequel le démiurge a créé le monde inférieur selon des principes originels. Le début de la modernité fondé sur des principes platoniciens a été transféré de Simplicius et du persan Avicenne à l’Occident latin. Il a été suivi par le nouveau départ de la modernité faite à Oxford. L’initiative fondatrice de Rufus comme le premier sophiste objectif est protégée et maintenue aujourd’hui par son alma mater et par toutes les chaires de philosophie analytique et de la méthodologie des sciences modernes. La métaphysique moderne a achevé l’éclipse de la première substance et a permis à ses propres simulacres de régner. Le modernisme et le postmodernisme sur le mode de *passio* historique donnée dans le nihilisme métaphysique ont prouvé par l’acte et par la parole que les sages ne gagnent pas toujours dans la vie ; encore moins dans la philosophie moderne.

À la suite d’Avicenne, Rufus a introduit le concept moderne d’intentionnalité. Son idée n′a rien de commun avec l'intentionnalité basée sur le diaphanum tel qu'il est décrit dans CMDA. La triade « *res—diaphanum—intellectio* » est donnée dans le cadre de l’abstraction aristotélicienne comme *proportio* de la forme cognitive qui passe des sens à l’intellect. Dans l’acte de réception intentionnelle, l’intellect doit prendre la forme sensuelle et intellectuelle abstraite de la chose réelle existante. Bacon notait que les modernistes d’Oxford n’avaient plus besoin des premières substances réelles pour assurer l’unité métaphysique de l’être. La détermination commune passe (*exsistit*) dans l’être individuel, qui devient une actualisation mentale de l’essence universelle, donnée *per se*. Ce modèle d’énonciation amphibolique est introduit dans la métaphysique occidentale par Alfarabi à travers la notion « *modulated terms* » (OBJ I, ch. 2.1.1). Les déterminations amphiboliques de l’être ont créé le tertium ens qui a jeté les bases de l’objectivité dès qu’il est entré dans le système de la prédication catégorique. Revenons au commentaire introductif des *Catégories*, où la prédication est déterminée par les substances réelles et par leur causalité, qui est incluse dans les prémisses du syllogisme scientifique (OBJ I, ch. 1.3). Nous avons commenté le changement fondamental dans l’interprétation des *Catégories* à Oxford et à Paris ci-dessus (ch. 3.1.2). La définition classique de l’univocité et de l’homonymie a été établie par Aristote dans les modes de prédication catégorique. Cela a été transmis par le commentaire sur *Catégories* de Boèce que la scolastique reprit. Rufus suit formellement l’aristotélisme ; mais son interprétation de la prédication catégorique se déroule selon Avicenne. La nouvelle conception de l’intentionnalité est démontrée dans cette citation inspirée du Sophisme oxfordien.

« Les modalités de la prédication universelle (*modi praedicandi communiter*) consistent en quatre types de base. Soit, l’intention est contenue dans de nombreuses choses individuelles (*una intentio reperta in pluribus*) et selon leur nature ; alors c’est une prédication univoque ; or, ce n’est ni une intention ni la nature commune, et alors la simple équivalence s’applique. » [[390]](#footnote-390)

L’unité du sens n’est pas liée à la deuxième substance considérée *per prius*, mais à la vision du sujet illuminé (*intentio*). Selon le modèle d’Avicenne, les illuminés académiques contemplent les universaux directement dans les choses (*intentio reperta in pluribus*). Les premières substances sont considérées comme des choses individuelles du point de vue de leur nature commune (*per naturam eandem*). Seule la première intention donnée dans le sujet cognitif garde le droit à l’univocité. Du point de vue de l’aristotélisme classique, il s’agit d’une prédication analogue de l’unité, qui est prise du point de vue du sujet connaissant. Elle n’est pas donnée par la causalité des premières substances en réalité (κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, *Anal. Post*. 76a38‒39). Rufus absolutise cette prédication logique en l’échangeant avec l’unité métaphysique de l’être. Selon Aristote, l′abstraction métaphysique ne peut en aucun cas être établie comme l′analogie, au niveau de l′abstraction mathématique. L′univocité doit suivre la causalité réelle qui impose un sens catégorique à partir des substances premières. L’analogie, selon Aristote, est fondée sur la supposition du sujet connaissant, ce qui n’est pas suffisant pour établir une science univoque. Rufus a aboli l’unité métaphysique de l’être et l’a remplacée par l’unité mathématique et analogique. Il illumine des substances secondes par-derrière, selon la certitude subjective qui connaît les essences éternelles et selon l’abstraction mathématique. Le sens avicenniste de l’intentionnalité comme vision de la simplicité originelle de l’être (*equinitas tantum*) est maintenant défini dans le cadre d’une nouvelle prédication universelle. La parousie de l’objectivité signifie que le sujet moderne observe des universaux et des individus nécessairement et partout (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*). Selon la supposition analogique, Rufus peut énoncer l’être subjectif du troisième type dans les choses réelles. Un tel *tertium ens* « exsiste » partout sur le mode de la supposition objective. L’intentionnalité donnée par diverses formes de diaphanum est inutile. L’imposition du sens à partir de la réalité n’est que secondaire pour la cognition moderne. L’intellect solaire illumine directement les choses, et les illuminés reconnaissent directement le royaume de *tertium ens*. Rufus fait la première distinction connue entre deux types d’intentionnalité que, selon la tradition établie par Scotus, comprend par les termes *intentio prima* et *intentio secunda*. Les avicennistes voient les essences directement par la première réflexion (*intentio prima*) ; ensuite, ils trouvent leur occurrence contingente dans les choses réelles (*intentio secunda*). Il n’y a aucune différence entre l’intention primaire et sensuelle actualisée en tant que *species sensibilis*, et l’intention intelligible secondaire et purement formelle en tant que *species intelligibilis*. La nouvelle vision du monde répond à la devise des porrétans « discrete videamus ». Cela justifiait la prédication analogique des universaux conçus individuellement comme les dernières unités communes et univoques du sens. La connaissance de la réalité dans le second averroïsme n’est pas basée sur l’abstraction aristotélicienne, mais sur l’analogie néoplatonicienne universelle. L’abstraction aristotélicienne commence par l’existence des premières substances. Elle crée la prédication universelle et univoque dans l’intellect, de ce qui existe dans la réalité d’une manière singulière et absolument simple. L’école analytique a transformé l’existence en un simple accident, qui s’ajoute aux essences de l’extérieur. De plus, cette existence est donnée dans le processus des déterminations aléatoires accidentelles, faites par la collecte des hypostases porrétanes.

Le commentaire de Rufus sur *Métaphysique* (*Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*, 1231–35) a été écrit en parallèle avec le commentaire sur *Seconds Analytiques*. Le commentaire ne se réfère pas à l’existence de choses réelles, mais à la subsistance des individus hypostatisés (*individuum habet propriam essentiam superadditam essentiae speciei*).[[391]](#footnote-391) L’existence a fourni un accident supplémentaire (*superadditum*) à la catégorie permanente « substance—espèce ». Avicenne a fourni le modèle archétypal de cette connaissance de la réalité. Il faut analyser son concept de création fait dans le cadre de la comitation ontothéologique (OBJ I, ch. 2.3.3). La détermination archétypale, nécessaire et universelle de la chose dans la pensée divine existe pour l’éternité. Ensuite, elle rend l’actualisation de l’essence en puissance dans le temps réel. Rufus poursuit de manière originale cette ontothéologie néoplatonicienne basée sur la comitation de formes subsistantes. Cet argument a été rejeté par tous les représentants du premier averroïsme. Ce genre d’intentionnalité présuppose *intellectus* externe qui agit sur l’âme humaine d’en haut. Grosseteste lui opposa la conception de l’intellect comme forme interne de l′âme. Il vient (*superveniens*) aux actes mentaux de l’âme physiquement donnée pour servir de modèle (*immediate advenit formae non situali*, ch. 3.2). Ce qui était à l’origine considérée comme une forme spécifique de l’âme intellectuelle humaine s’applique maintenant en général à tous les individus porrétans. L’unité des entités réelles est fondée sur une détermination hypostasiée de la quantité, que le premier averroïsme considérait comme un simple accident. La base de la nouvelle vision du monde est la notion néoplatonicienne de quantité, que nous avons analysée chez Simplicius et ses disciples (OBJ I, ch. 1.3.3). Rufus voit une nouvelle uniformité du monde, dans laquelle il est possible d’énoncer l’unité en utilisant des déterminations génériques et spécifiques de l’origine néoplatonicienne. Il existe une troisième définition du syllogisme déductif (*medio modo*) mis au-delà de l’univocité et de l’équivalence de la prédication catégorique. Il est donné dans le cadre de l’abstraction mathématique. La vision philosophique du monde faite par les mathématiques a été célébrée par Husserl comme une valeur fondamentale de la pensée occidentale. On peut la trouver originalement dans cette citation. Rufus suit la définition nominaliste de l′univocité et de l′homonymie réalisée par l′illumination de l′être faite par-derrière, à partir du sujet connaissant. Le commentaire le plus important concerne la définition de l’analogie.

« La prédication faite par l′analogie (*medio modo*) est donnée de deux manières. Soit, une intention est donnée dans les choses individuelles qui diffèrent selon la nature différemment donnée. Comme dans le cas de la détermination dite “quantité”, car la totalité de la quantité est donnée dans l’intention qui représente sa mesure (*omnis quantitas communicat in hac intentione quæ est mensura*). Mais cette intention de choses individuelles numériquement différentes prend sa causalité de l’unité mathématique (*intentio in numero causatur a natura unitatis*) ; dans la géométrie, la causalité part du point ; dans la procédure temporelle, elle part de la causalité basée sur le moment présent. » [[392]](#footnote-392)

Rufus a trouvé une nouvelle voie vers l′unité de l′être qui sera appelée plus tard « *analogia entis* ». La prédication analogique n′a pas besoin de substances premières réelles pour réaliser l′unité de la prédication. L′intentionnalité de Rufus commence avec des essences porrétanes qui sont considérées comme des substances hyparchiques. Rufus a trouvé une voie médiane vers l’unité de l’être, par laquelle une intention d’universalité se produit dans différentes choses individuelles (*intentio eadem in pluribus*). La citation a créé une unité *per prius*, qui n’est pas énoncée par rapport aux substances réelles, mais aux déterminations accidentelles selon le concept néoplatonicien de quantité (OBJ I, ch. 1.3.3). Les accidents donnés sur des substances génériquement différentes forment une unité analogue par le fait qu’il existe un équivalent mathématique commun de la quantité qui peut être résumé comme une mesure effectuée quantitativement (*omnis quantitas communicat in hac intentione quæ est mensura*). En ce qui concerne l’unité de la métaphysique, il y a même une double erreur de pensée. Premièrement: Les aristotéliciens ont rejeté toute unité catégorielle en dehors de la prédication univoque faite à l’égard de l’imposition causalement prédite qui s’énonce au niveau de la seconde substance. Deuxièmement : Rufus abolit l’univocité métaphysique et même l’analogie classique, qu’Aristote définissait par rapport aux états de choses réels dans le monde. Rufus remplaçait l’analogie d′Aristote par l’analogie mathématique. Les illuminés modernes n’observent pas l’unité du monde, mais une sorte de similitude analogique fabriquée dans leur esprit par les mathématiques. La citation établit une nouvelle nature de causalité, où la cause effective est remplacée par l’intentionnalité moderne. L’esprit illuminé voit l’analogie unificatrice des choses individuelles due à la causalité mathématiquement faite qui établit la nouvelle unité de l’être (*intentio in numero causatur a natura unitatis*). Rufus définit cette causalité intentionnelle des mathématiques par le point d’extension (*magnitudine autem a natura puncti*) et par l’instant pour l’écoulement dans le temps (*in tempore autem a natura instantis*). La nouvelle unité du monde donnée en « *medio modo* » a un caractère univoque particulier, qui est donné par la proportion mathématique et la participation néoplatonicienne à la mesure mathématiquement déterminée. L’unité est formée par la relation néoplatonicienne, qui est basée sur le principe de Jamblique « Limité—Illimité » (OBJ I, ch. 1.3.1). Dans le contexte des mathématiques (nombre), de la géométrie (point) et du temps physique (moment présent), la prédication univoque définit par sa définition le continuum infini et contingent de matière ou de mouvement déterminé par des indicateurs antérieurs. En conséquence, une nouvelle *resolutio* de modernité a été créée. Diverses substances sont considérées en termes d’unité moderne, puis énoncées comme telles. Cette unité est donnée comme une quantité et une mesure hypostatique, qui sont conçues de manière analogique. L’interprétation précédente de l’ouvrage *Dialogus Ratii et Everardi* a montré que sur cette base une nouvelle possibilité philosophique des nombres différentiels et intégraux en mathématiques a émergé (ch. 1.4). Les *praedicabilia* modernes jouent le rôle des deuxièmes substances qui ne sont plus nécessaire pour assurer la prédication univoque. La base de l’unité (nombre, point, temps) est univoque dans tous les corps et ce fondement fonctionne de manière essentielle, substantielle et causale. Ces *praedicabilia*, introduites par Rufus, fonctionnent aujourd’hui dans le cadre du nombre différentiel et intégral. Il y avait le dernier individu infini des porrétans dans le système de division donné comme résolution et composition modernes. Dans la version analytique du Sophisme oxfordien, le monde était conçu comme une nouvelle unité d’être donnée mathématiquement (*intentio in numero causatur a natura unitatis*). Le verbe « *causatur* » doit être compris comme un mélange sophistique d’effets de la causalité et du sens universel qui reprenait la causalité des substances premières. Les illuminés modernes observent le tiers monde de l’objectivité moderne (*medio modo*) à travers le principe de l’analogie universelle. La signification générale des essences mathématiques détermine causalement l’occurrence contingente des choses dans la réalité. Le commentaire de Rufus sur *Métaphysique* et *Seconds Analytiques* a incité Bacon à interpréter l′écrit *Métaphysique* une décennie plus tard, dans l’esprit du premier averroïsme (ch. 3.2). La base des mathématiques objectives est formée par la forme analytique de Rufus de la *méthexis* néoplatonicienne, dans laquelle l’existence réelle des choses n’est pas déterminée par les idées platoniciennes, mais par l’essence, les relations, les propriétés néoplatoniciennes, etc., qui sont considérées dans le cadre de la causalité faite par analogie mathématique. Rufus a ajouté sa partie originale de sophistique à *Oxfordian Fallacy*. Il a supprimé le terminus de Grosseteste « *aliquantulum obscura* » (ch. 3.1.1) pour obtenir une éclipse complète de la première substance. Sa vision du monde sophistique utilisait un aristotélisme tordu. Albert l’a rejetée après 1240 à Paris (*De homine*) et Bacon l’a fait en même temps dans le commentaire sur *Métaphysique* (*Metaphysica*, ca. 1240–45). Conçues de manière analytique, l’existence du monde et la substance hyparchique sont devenues un accident de la pensée moderne. L’école de *Modernorum* quitta définitivement la tradition de philosophie aristotélicienne issue du premier averroïsme. La forme médiale de l’univocité du troisième type établit l’unité de l’être sur la base d’une analogie mathématique ou géométrique. Mise dans le scénario de modernité, la vision du monde discrète introduite par les porrétans prit une nouvelle forme mathématique. L’introduction de l’unité analogique intentionnelle (nombre, point, instant) fit naître une nouvelle métaphysique de l’être qui n’a plus besoin des premières substances hyparchiques. Rufus se passe même de la deuxième substance, car il a construit l’unité des accidents hypostasiés comme extension et quantité. Dans le mode « *ad unum* », il a combiné ces accidents en une unité analogique basée sur l’abstraction mathématique. Le destin futur de l’Occident sera façonné par l’unité de l’être selon une mesure mathématique relative à tout ce qui est quantitativement déterminé (*omnis quantitas communicat in hac intentione*). Le changement apporté à la notion susmentionnée des « *causae completae* » montre que la mesure mathématique exprime l′unité de manière réelle et effective, à savoir à travers l’essence donnée comme *medium* du syllogisme déductif. Cette forme de causalité du troisième type est devenue historiquement efficace à travers les mathématiques depuis XVIIe siècle. La sophistique de Rufus a jeté les bases de la science et de la technologie postmodernes. La prédication faite « *medio modo* » devient la base des matrices ultérieures de l’objectivité. Duns Scotus en tant que successeur de Rufus à Oxford a compris le potentiel réel de cette prédication pour la modernité. Scotus a objectivement refoulé la réalité des premières substances et il mit à leur place l’essence avicenniste (*intentio prima*). La métaphysique de *Modernorum* est née du fait que Scotus a identifié la première substance comme un objet individuel « exsistant » dans l’actualité de l’intention première. Il a établi une autre forme de prédication objective univoque (OBJ III, ch. 5.3.1). Aristote et Averroès auraient certainement rejeté la primauté de l’abstraction mathématique et les concepts analogues pour la cognition scientifique. La preuve scientifique doit énoncer la relation univoque des deuxièmes substances dans le membre médiateur du syllogisme moyennant le mode d’imposition, c’est-à-dire par le sens qui retient la causalité des premières substances.

La nouvelle vision du monde a été créée par le groupe franciscain *intelligentia spiritualis* sur la base de l’interprétation innovante de la preuve scientifique faite par Rufus. Cinq années ont suffi à Grosseteste pour élever une nouvelle génération de métaphysiciens au Collège franciscain d’Oxford dans les années 1230–35. Des illuminés universitaires tels que Rufus ont radicalisé l’interprétation de Grosseteste des *Seconds Analytiques* vers l’abstraction mathématique. Ils ont développé une philosophie analytique moderne associée au monde faite par les mathématiques. Rufus interpréta *Seconds Analytiques* de telle manière, pour achever l′évolution du Sophisme oxfordien. La prédication de la première substance liée à l’être originel de la chose (*actus essendi*) s’est transformée en intention de l’essence donnée sur le mode de l’individu mathématique. L’existence de la chose est devenue une hypostase porrétane sur le mode d’*exsistere* objectif. Le maître franciscain original et sûr de lui a transformé la doctrine des *Nominales*, qui comprenait les universaux comme des essences individuelles, en une nouvelle forme de prédication catégorique. Mises en cette forme depuis 1235, les concepts classiques de *Nominales* tels que *species*, *individuum*, *quantitas* et *numerus* sont devenus une nouvelle quasi-substance. Cettes formes nouvelles de *tertium ens* ont reçu le statut du sujet hyparchique (ὑποκείμενον d′Aristote) pour établir la prédication catégorique de l’unité d’être faite sur le plan analogique donnée *per prius*. Il est évident que l’existence des choses réelles n’a pas la même signification dans le second averroïsme que dans le premier averroïsme. Le premier et le second averroïsme diffèrent fondamentalement l’un de l’autre dans la thèse classique de la « *forma dat esse* » et « *materia dat esse* ». La forme et la matière modernes ont le statut d’un être du troisième type qui « exsiste » dans le mélange de la première et de la deuxième substance comme l’union hypostatique porrétane. Les avicennistes et Rufus affirment que l’essence détient sa propre causalité qui est reconnaissable comme étant du troisième type dans le processus de *demonstratio*. Le maillon intermédiaire du syllogisme déductif a joué un rôle nécessaire pour assurer la déduction. Son actualisation est donnée *ad hoc* en réalité par le pouvoir de l’essence éternelle exemplaire. Si l’essence singularisée est retrouvée et reconnue dans la réalité, alors l’« exsistence » objective des individus porrétans ou celle de *scibile* de Rufus passent dans la prédication liée à l’existence de la première substance. Rufus a lié l’interprétation des *Seconds Analytiques* à la prédication universelle d’Avicenne. L’énoncé existentiel combinait la valeur permanente de l’essence gardée à travers la copule avec son actualisation éphémère dans la réalité. Les deux modes de substance (l’espèce éternelle, leur existence contingente ici et maintenant) sont donnés *simpliciter*. Ainsi, l’univocité de la cognition scientifique est assurée sous la nouvelle forme de prédication catégorique. L’actualisation ou l’exemplification des formes objectives fait le membre intermédiaire de la preuve démonstrative et elle possède la causalité du troisième type. L’essence individuelle et universelle s’étend (*exsistit*) dans l’existence des choses réelles (*actualiter exsistentia*). La phase nihiliste de la métaphysique connaît cette procédure de déduction à travers les termes analytiques « *Principle of instantiation* » or « *Principle of exemplification* ». Si la réalité contingente ne réalise pas cette réception de forme moderne, alors, selon les modernistes, cela n′est pas grave. Des essences sont données sur le plan « *semel—semper* » au moins en Dieu moderne et après sa mort dans une base indexée de données. Alors, il est certain que l’individu « exsiste » toujours en tant que prédicat logique universel. Bien que cet universel spécifique ne possède pas encore une « exsistence » moderne en réalité, il garde un être hypostasié. Il est défini comme l’existence objective (ὑπάρχῃ, *inesse*) de telle ou telle essence ou forme dans l’intellect divin (*ens ratum, ens diminutum*). À ce niveau, l’existence de la chose est donnée dans le mode objectif. Chaque « chose » potentielle est donnée comme un objet d’intentionnalité divine qui est considéré dans le mode créatif comme *intentio prima*. Une nouvel*Lichtung* de non-vérité a été créée par l’exposition du sens faite par-derrière, à partir d’*intellectus adeptus* activé par *intellectus agens* cosmique. Cet intellect agit comme un *locus specierum* éternel et évident. L’intellect éclairé des illuminés modernes reflète ce trésor de l’être objectif et saisit la nature universelle d’Avicenne des choses considérées « *ad modum universalis* » (OBJ I, ch. 2.3.2). Pour les penseurs critiques du premier averroïsme, une telle théorie de la « science » représentait un déni total de l’esprit sain, pas seulement l’anéantissement de la philosophie aristotélicienne. Au lieu d’explorer la réalité, ils ont commencé à explorer la pensée de Dieu, dans laquelle la réalité est objectivement donnée. Bacon, en tant que plus grand connaisseur de *Métaphysique* d’Aristote à cette époque, considérait les sophistes modernes comme Rufus comme des fous philosophiques. La science en tant que correspondance entre la réalité et l’intellect ne peut pas être établie par la science-fiction éclairée des illuminés modernes. Ils reflètent leur propre *scibile* comme étant du troisième type. L’analogie est donnée seulement en pensée, est maintenant universellement énoncée en mode univoque. Une telle prédication « *in artificialibus* » a créé l’unité métaphysique des essences, des formes hypostatiques, des individus et des divers types de *tertium ens*. Les avicennistes analytiques d’Oxford et de Paris ont acquis un aperçu mystique de la pensée divine. Ils ont trouvé la caverne d’Ali Baba de la signification objective qui concerne des entités néoplatoniciennes non existantes. La falsafa persane avait préparé ce trésor fabuleux pour la modernité Latine. Les écoles philosophiques de Bagdad, de Cordoue et d’ailleurs se sont progressivement éteintes ou ont complètement disparu dans le premier tiers du XIIIe siècle. Mais leurs connaissances sont devenues un *depositum fidei* métaphysique pour le modernisme Latin. La théologie rejoint la philosophie pour former une mythologie de l’unique vérité. Vers l’an 1235, la forme de prédication universelle devint une forme de la connaissance déductive. Ce genre de connaissance explorée selon *Seconds Analytiques* fonda la conception moderne de la science basée sur Sophisme oxfordien. Rufus l’a amené à la perfection en créant une sorte de science-fiction moderne. Ainsi, une nouvelle vision du monde a vu le jour à l’Occident. Les autres matrices d’objectivité montrent que la vision de la réalité basée sur un tel habitus de la pensée éclairée (Bonaventure) et enfin sur l’habitus démiurgique de la volonté actualisée (Olivi) a déterminé le développement ultérieur du modernisme et du postmodernisme, jusqu’à ce que le nihiliste nommé Nietzsche l’amène à la fin. Ce *terminator* philosophique du néoplatonisme prend la caverne d’Ali Baba de la modernité objective et du postmodernisme pour un monde parallèle d’esprit fou. En raison de la ruse métaphysique rejetée par Nietzsche, les neurasthéniques intellectuels platoniciens, les faibles moraux (et les sociopates contemporains d′un pourcent) ont commencé à dominer le monde des gens ordinaires.

La nouvelle cognition scientifique a nécessairement changé la définition de l’homme. La signification moderne du terme « *homo* » ou « *humanitas* » est prédite en ce qui concerne « exsistence » moderne de l’*individuum*. La définition est basée sur une supposition logique donnée par la multiplicité des substances dans l’homme, et non sur une imposition donnée par l’unité de la personne réelle. L’homme a commencé à « *exsister* » en tant qu’individu d′un genre neutre et objectivement châtré (*neutrum*). Cette collection d’hypostases mythologiques et aujourd’hui idéologiques est déterminée par un ensemble de *tertium ens*. L’émergence de la détermination objective de l’homme et des sciences humaines se trouve dans la citation suivante.

« Le terme “homme” et toute autre espèce ultime (*species specialissima*) peuvent être énoncés par une double méthode de division basée sur les individus (*dupliciter potest dividi per individua*). Soit l’existence de ces individus est actuelle, soit habituellement donnée (*individua actualiter exsistentia, aut habitualiter*). Cependant, l’existence réelle ne peut pas toujours être divisée en individus ; alors, nous pouvons les diviser en raison de l’existence habituelle (*per individua habitualiter exsistentia*). Cet être de l′homme est donné, par exemple, dans Sortes ou Platon. » [[393]](#footnote-393)

Rufus conçoit l’existence comme une invasion moderne (*exsistere*) d’espèces ou d’individuum comme étant du troisième type dans la substance réelle existante (*homo in Sorte et homo in Platone*). La différence de modes de « exsistence » de la nouvelle substance se passe par le mode accidentel qui peut se faire *habitualiter* ou *actualiter*. Après l’éclipse de la première substance, l’existence est devenue un prédicat analytique univoque. L’existence réelle arrive (*accidit*)sur le plan de forme et de matière objective ; elle arrive à une conception essentialiste de la chose comme son habitus permanent ou comme une actualisation *ad hoc* donnée de l’essence dans telle ou telle chose individuelle. Le mode d’être universel et réel est complémentaire de manière univoque. Les deux modes d’être déterminent la prédication de la direction des essences universelles à l’existence des choses réelles faite au hasard. La réalité peut se refléter soit dans le mode de résolution, soit dans le mode de composition. L’existence réelle de Socrate a été remplacée par l’existence habituelle, qui a déjà le caractère d’universalité et peut être divisée et réassemblée selon l’Arbre de Porphyre. La substance du troisième type arrive à travers l’essence éternelle dans l’existence habituellement conçue et reconnue de la chose individuelle (*habitualiter exsistentia*) ou se fait naître (*exsistit*) en elle. Le mode d’être habituel représente une hypostase permanente. Selon les nominalistes, il est donné comme genre, puis comme espèce, et enfin comme *species specialissima* et *individuum*. Maintenant, il est tout à fait clair que Bacon et Albert critiquent le terme « habitus » donné dans le contexte du Sophisme oxfordien (ch. 2.4.1). Rufus et *Moderni* semblables à lui ont créé un univers parallèle dans leur esprit. Il a reçu le cachet de la réalité et ils ont commencé à le définir scientifiquement. Bacon considérait que cet autre monde était insensé ; Albert le prit pour ridicule. Bonaventura fonda officiellement cette école à Paris et Kilwardby à Oxford. Scotus a couronné la modernité en abolissant l’univers parallèle sous cette apparence primitive. Il introduisit le modèle sophistiqué de l’objectivité aristotélicienne. Rufus, suivant le modèle des porrétans nominalistes, définit l’individu du point de vue de la forme donnée par la primauté de *species specialissima*. La première substance hyparchique réelle est réduite à une entité qui ne peut pas être définie davantage (*individuum non habet definitionem*).[[394]](#footnote-394) La fonction hyparchique de la première substance s’est éteinte et a été remplacée par l’abstraction moderne qui est complètement irrationnelle, donc indéfinissable. L’homme est devenu un individu indivisible, ce qui est donné dans la série de division abstraite d′*Arbor Pophyriana*. Cette notion d’« humanisme » a été développée par Foucault dans le projet des sciences humaines postmodernes, qui sont données à l’époque du nihilisme métaphysique (ch. 3.5). Les illuminés analytiques considèrent la personne comme une substance atomique objective générée par le mouvement des différences abstraites. L’individu se tient indivisiblement à la fin de la série créée par les universaux porrétans. La citation suivante montre *Lichtung* de la division postmoderne et de la classification des sciences effectuées dans le cadre de l’*Arbor Porphyriana* moderne.

« On peut mieux dire ce que l’on entend par définition conceptuelle “l’homme est un être animal rationnel et mortel”. Il est certainement possible de vérifier cette définition et d’expliquer le terme à partir des notions respectives. Mais l’intention ultime de la cognition (*ultima intentio*) est de considérer le premier sujet simplement donné en lui-même (*primum subiectum simpliciter in se*). » [[395]](#footnote-395)

La définition classique de l’homme (*homo est animal rationale mortale*) prend un sens différent dans le nouveau type de connaissance qui est très différent de l’approche d’Aristote. Le sujet (*homo*) et le prédicat (*animal rationale mortale*) forment une composition de détermination réelle et idéale (*componere hoc de hoc*), qui a le caractère d’une substance du troisième type. La base du nouvel humanisme n’est pas l’existence de la personne comme la substance première, mais l′intuition de l’espèce permanente en tant que la forme porrétane pure ou l′essence avicenniste (*primum subiectum simpliciter in se*). Une fois de plus, l’intuition de l’essence pure d’Avicenne (*equinitas tantum*) est en jeu. Scotus le reprend dans la déduction métaphysique basée sur Avicenne et Rufus (*conceptus simpliciter simplex* ; OBJ III, ch. 5.3.2). La dernière chose unique et la signification universelle actuelle de « l’homme » (*homo*) sont devenues l’*individuum* moderne. Il est apparu comme le dernier élément de la division porrétane des universaux. La première substance n’est pas donnée au début de la cognition, mais est considérée (déduite, construite, concrétisée, synthétisée, postulée, individualisée, etc.) à la suite de processus cognitifs effectués en raison moderne de résolution et de composition. La première substance inaccessible de la modernité se transforme en un individu moderne par l’acte de composition. En invoquant la métaphysique classique, le commentaire sur *Métaphysique* accomplit la première collection objective de ce que Rufus appelle la « substance réelle ».

« L’individu peut être défini selon les principes de son individualisation ; ce n’est pas ainsi que Porphyre l’entend. Or, il peut être défini par les principes qui sont donnés à l’extérieur en ce qui concerne la synthèse de la cognition (*per principia exterius ad cognitionem conferentia*). C’est ainsi que Porphyre comprend l’affirmation d’Aristote dans *De anima* *I* : “Les accidents contribuent dans une large mesure à la reconnaissance de ce qui est donné”… » [[396]](#footnote-396)

Rufus semble déterminer la cognition à partir des premières substances existantes, qui agissent entre elles et sont données en réalité dans leur propre manière d’être (*notificare individuum per propria principia individuantia*). Encore une fois, la citation tirée *De anima* est un sophisme pur. Aristote et Averroès comprennent par cognition accidentelle le processus d’abstraction donné par l’intentionnalité. Il synthétise le concept résultant dans *intellectus speculativus* à travers divers aspects sensuels et intelligibles. Contestant les autorités citées, Rufus détermine la reconnaissance de la substance réelle à travers les collections d’espèces formelles.

La première substance surgit dans le cadre de *conferentia* mythologique organisée par les modernistes, ce qui est une réalisation admirable de la science. Ceci est toujours valable aujourd’hui sous la direction des Furies qui fondent l’esprit des conférences internationales. La référence de Rufus au Porphyre et à l′Aristote n’est pas appropriée. Pour eux, seules les premières substances déterminent le cours de la cognition dans le mode « *per principia exterius* », bien que nous les reconnaissions d’abord par accident. Mais la connaissance scientifique en tant que démonstration doit prédire la causalité donnée par les actions directes des substances premières ; sinon la cognition scientifique ne serait pas universelle et adéquate dans le cadre du genre. La prédication catégorique univoque se réfère alors dans le mode d’imposition à la deuxième substance, qui forme le *subiectum* de l’énoncé scientifique. La supposition déductive faite par imposition métaphysique garantit que le sens universel « tient lieu » (*supponit pro*) des propriétés de la première substance. Elles sont universellement énoncées dans la prédication catégorique de la deuxième substance et de ses accidents. Rufus transformait la première et la deuxième substance en un individu porrétane. Selon Rufus, chaque individu est donné dans la simplicité originelle composée de la première et de la deuxième substance (*simpliciter et ex necessitate*, *In APos* 1.2. S6. ad1). Les premiers inventeurs du Sophisme oxfordien ont bouleversé le rapport à la réalité. Ils ont assuré la reconnaissance de la chose réelle en utilisant la déduction essentielle des *exemplars* éternels et des principes hypostatiques et substantiels de la cognition dans l’âme. La pensée paranoïaque des modernistes est éclairée par l’intellect solaire. Une telle *via Modernorum* est donnée sous la forme complète d’*alètheia* musicale, c’est-à-dire sur le mode de la folie métaphysique d’époque. La lecture moderne d’*Organon* conçoit la connaissance scientifique du monde comme une conséquence nécessaire du syllogisme déductif, dans lequel la seconde substance et sa causalité formelle jouent le rôle de lien intermédiaire. Les modernistes ont transformé l’existence de la chose réelle en coïncidence contingente d’essences permanentes et ils ont ouvert la voie de la modernité. La première substance vient à la fin de la cognition, au lieu de se tenir à son début. Par conséquent, pour les premiers modernistes comme Rufus et Kilwardby, les textes susmentionnés des *Seconds Analytiques* étaient importants, car ils illustrent la cognition scientifique à l’aide d’exemples de géométrie et d’arithmétique. Rufus a accompli l’éclipse de la première substance en transformant la conception de la substance en une unité univoque. Il n’y a aucune correspondance entre la première substance dans la réalité et la deuxième substance énoncée catégoriquement dans le processus de connaissance. L’exposition du sens d’être faite par-derrière a créé une valeur catégorique dans la forme syncrétiste d’Anselme (ch. 1.2). Ce penseur néoplatonicien combinait le sens nominal et équivoque conceptuellement donné (*significatio*) avec la démonstration catégorique des énoncés scientifiques (*enuntiatio*). Le nouveau concept d’essence détermine la définition nominale (*nomine definitionis*). Cette bataille a été menée dans la matrice précédente entre Abélard et les porrétans (ch. 1.3). L’abstraction mathématique, cependant, ne fournit pas l’unité finale de l’être. Les penseurs analytiques d’Oxford comme Kilwardby le savaient très bien. Au deuxième étage de l’abstraction mathématique, il n’y a pas de réalité des substances premières. Heureusement, Avicenne suit l’unité de l’être dans le mode le plus élevé de l’abstraction métaphysique *ens inquantum ens*. La réhabilitation de l’abstraction métaphysique était le défi pour la prochaine génération des avicennistes modernes. Ils ont produit une nouvelle métaphysique que Duns Scotus achevait avec succès.

Le concept moderne d’individualité et d’individualisme postmoderne est devenu l’idéologie planétaire dominante de l’Occident. La personne réelle existante n’a pas sa place dans la définition moderne de l’humanisme objectivement conçu. Les illuminés modernes en tant qu’écoles de *Grammatici* ont défini la personne existante comme quelque chose de résiduel dans la division de l’animalité objective (*compositum ex animale et quodam residuo*, ch. 2.3.2). Par conséquent, les mathématiques sur le mode porrétane « *semel—semper* » et « *discrete videamus* » sont devenues la nouvelle religion de la modernité. Nouvelle vision de la réalité et de la personne, Bacon la décrivait comme folle et Albert comme ridicule. La personne est devenue un résidu superflu dans les deux Guerres mondiales ou dans les camps d’extermination des régimes totalitaires du XXe siècle (Lefort 1986a). Les nouveaux représentants du capitalisme d’entreprise et du fascisme contemporain ont complété la vision d’un humanisme objectif et ont remplacé avec succès la fiction académique d’*intelligentia spiritualis* à Oxford. À l’époque du capitalisme néolibéral, « exsistence » idéologiquement donnée de l’homme est manipulée dans la biopolitique réduite aux « ressources humaines » mondiales. Après la mort de Dieu moderne, ces « ressources humaines » sont gérées par des illuminés nihilistes du capitalisme néoliberal, qui est dirigée par un pour cent de l’oligarchie planétaire et par un pour mille des grands *banksters*. Ce groupe d’illuminés établit l’économie nihiliste d’aujourd’hui. Après sept siècles d’odyssée objective, l’intellect solaire a changé d’adresse. Il est passé de l’université d’Oxford à la Ville de Londres et après les deux Guerres mondiales de l’autre côté de l’océan à Wall Street. La pensée spéculative de *Modernorum* se considère dans le miroir de sa propre *scibile*, qui se reflète objectivement dans la Bourse de New York. Considéré sur le mode métaphysique de la *certitudo* et de la *rectitudo*, ce point de vue place la réalité boursière objective des « valeurs » et elles sont énoncées comme certaines et justes sur le mode « *discrete videamus* ». L’esprit moderne de l’Occident latin s’est construit un village mondial pour être chez lui dans son propre monde paranoïaque. Les modernistes ne peuvent pas vivre dans le monde réel. Les illuminés dirigés par Furies vengeresses doivent nécessairement détruire la réalité, afin d’établir leur utopie du nouvel ordre mondial. C’est une névrose ontologique d’*intelligentia neoliberalis* occidentale, voyons le dernier chapitre sur la forme tragique du complexe objectif d’Œdipe (OBJ III, ch. 7). La pensée de *Modernorum* s’admire de manière tout à fait adéquate dans le miroir de ses *scibilia* propres. Ce théâtre est devenu la connaissance objective disponible dans les bases de données et cotée sur les bourses mondiales, ainsi que dans les indices académiques. L’herméneutique doit donc trouver dans l’enseignement de Rufus un *Ereignis* de base qui postulait la modernité. Rufus changea *alètheia* ambivalente cachée dans la philosophie de la substance de Grosseteste en *veritas* objective de la nouvelle métaphysique.

### 3.3.2 Vérité comme assimilation et égalité modernes

Les chapitres précédents établirent le fait qui était vraiment effrayant pour des aristotéliciens comme Albert et Bacon. Dans le cadre de l’hylémorphisme universel, toutes les premières substances peuvent être réduites aux essences mythologiques faite comme *scibile* de Rufus. Il a éteint le sens du vrai Soleil pour la science moderne. Dans cette éclipse de la raison critique et même du bon sens faite comme transition vers le royaume chtonien du Chaos, l’ontothéologie dogmatique et la vérité scientifique fondèrent le chemin de *via Modernorum*. L’archéologie herméneutique a trouvé l’événement fondamental de l’éclipse de la première substance, qui a été fondée par l’erreur fatale de la philosophie analytique à l’heure même de sa naissance. L’obscurantisme de la pensée concernait la première substance dans le Sophisme oxfordien de Rufus. Il a établi la première forme de science première objectivement déterminée dans la forme logiquement incontestable de vérité en tant que *veritas* moderne. L’interprétation introductive de *paideía* fait par Heidegger a fondé une nouvelle forme de métaphysique. Or, cette *paideía* est née comme non-éducation moderne et sophistiquée (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6). Sa forme actuelle est fournie par l’analyse de l’ignorance académique actuelle, qui est effectuée sur le mode de la rationalité instrumentale comme « *Unbildung*» (Liessmann 2006). La controverse concernant la théorie de la vérité doit être replacée dans le cadre des traités et des débats qui ont eu lieu avant l’année 1250, principalement à Paris.

Au temps quand Rufus rédigeait *Speculum animae*, Bacon, à l’instar d’Albert, composait une réponse aux interprétations sophistiques d’Aristote pratiquées dans le second averroïsme. L’ouvrage *Métaphysique* (vers 1240–45) a été écrit pendant les études de Bacon à Paris, probablement dans les années 1237–47. Le commentaire du deuxième livre de *Métaphysique* définit brillamment la différence entre l’exactitude logique et la vérité métaphysique comme *adaequatio* et *rectitudo*.

« L’une chose est vraie sur le mode de l’abstraction (*veritas incomplexa*), qui se réfère à un être formel de la chose en tant qu’essence (*rei entitas*). L’autre type de vérité se rapporte à la composition réelle (*veritas complexa*). La vérité liée à la composition réelle est double. D’une part, elle peut se référer à la chose au sens du substrat existant dans la réalité (*ad subjectum*). Ainsi, “la vérité est la correspondance de la chose” (*veritas est adequatio rerum*). D’autre part, cette vérité renvoie à la connaissance donnée dans l’âme (*ad animam cognoscentem*) ; il est alors vrai que “la vérité est la justesse” (*veritas est rectitudo*). » [[397]](#footnote-397)

Le premier niveau de cognition concerne l’abstraction logique (*veritas incomplexa*). Le logicien adhère à la vérité à travers l’abstraction logique qui se réfère uniquement à l’essence (*rei entitas*). Il s’agit de la prédication dite « *opinabile* », sans imposition de la réalité, voici l’écrit *Dialectica*d’Abélard : « Ce cadavre est un homme décédé » (*hoc cadaver est homo mortuus*, ch. 1.3). Ce concept de vérité n’appartient pas à la métaphysique. Il ne répond pas à la question de la concordance avec la substance réelle. La prédication métaphysique de la vérité se fait par rapport aux choses réelles (*veritas complexa*). Selon Aristote et Bacon, cette vérité est donnée dans une double universalité (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, Anal. Post. 84a12). Selon le texte clé *Anal. Post*. 84a11–14 interprété dans les chapitres précédents, il est possible de déterminer la vérité sur le mode de la correspondance (*veritas est adequatio rerum*). La correspondance prend le sens des substances hyparchiques qui fondent la preuve scientifique. Si le sujet de la prédication vraie est la chose réelle, alors il s’agit d’une correspondance vraie réalisée par l’imposition basée sur la chose réelle (*referri ad res tanquam ad subjectum*). Dans ce cas, la substance première fait le sujet direct de la connaissance. La correspondance appartient au domaine de *veritas complexa*. Le commentaire, sur la base de la nécessité universellement comprise et causalement donnée, la met en relation avec l’intellect, qui reconnaît la composition hylémorphique réellement existante (*complexum*). La vérité suit la correspondance due à la prédication catégorique univoque basée sur la primauté hyparchique des choses existantes dans la réalité. Le second cas se produit lorsque la chose réelle est donnée sur le mode de la supposition. La correspondance fonctionne comme une prédication essentielle de la seconde substance, parce que son concept est créé dans *anima intellectiva* (*refertur ad animam cognoscentem*). Il ne s’agit pas d’un *opinabile* qui n’existe que comme concept universel d’essence dans la pensée. *Illuminatio*n mystique, la reconnaissance par la foi, etc. peuvent affecter directement l’âme comme « *intellectus sanctus* »d′Avicenne. La pensée reconnaît une chose réelle non selon une prédication sensuelle de causalité faite à partir de la réalité, mais selon les caractéristiques essentielles données par une définition universelle. La vérité est alors établie sur la base de la conviction que la pensée maintient en vertu de sa propre justesse (*veritas est rectitudo*). Il ne s’agit pas d’une correspondance par rapport à une réalité hyparchique, mais d’une comparaison de deux significations distinctes et catégoriquement énoncées de la seconde substance. Du point de vue de l’abstraction métaphysique, la prédication catégorique des essences est donnée en dehors de la preuve déductive comme *demonstratio*, parce que la référence hyparchique à la réalité sensuellement perçue est absente. Bacon a défendu le modèle de l’imposition du sens donné dans *Catégories* et dans *Seconds Analytiques* par rapport à la première substance. Le second cas se produit lorsque la chose réelle n’est donnée que nominalement en tant qu’essence. La correspondance est la prédication essentielle de la seconde substance, car l’essence est simplement un universel dans la pensée (*refertur ad animam cognoscentem*). La pensée reconnaît la chose réelle non pas par la prédication d’une causalité unique, mais par la nature essentielle établie par la définition universelle. Il n’y a pas de correspondance par rapport à une réalité hyparchique, mais seulement une comparaison de deux significations universellement et catégoriquement prédites de la substance seconde (*veritas est rectitudo*). Du point de vue de l’abstraction métaphysique, il est vrai que la prédication catégorique de l’essence n’est donnée que sur le mode de la vérité partielle en raison de l’absence d’attachement hyparchique à la réalité. Bacon distingue le double être de la substance ; soit dans le mode d’existence hyparchique de la réalité, soit dans le mode d’existence universel de la pensée. La vérité logique n’apparaît que dans l’ordre de la supposition donnée dans la pensée de celui qui connaît ; on ne peut donc pas parler d’une correspondance de l’intellect et de la réalité. La justesse essentielle et formelle faite par le sujet n’est pas la même que la vérité dans le projet de la première science, qui explore les principes de la connaissance par rapport à la première substance (*adequatio rerum*). Pour cette raison de principe, Albert a refusé de reconnaître l’âme sur la base de la définition formelle de l’école de Tolède (*scientur imperfecte*, ch. 2.4.1).

Au cours de la même décennie, Bacon et Albert ont rejeté le faux concept de vérité métaphysique selon Sophisme oxfordien. Ces deux brillants aristotéliciens ont défendu contre les modernistes la théorie de la vérité selon le premier averroïsme. En même temps, Bacon et Albert ont défendu la différence entre les deux formes de vérité métaphysique qui ont façonné deux types différents de connaissance scientifique afin de réaliser l’unité de la première science.[[398]](#footnote-398) L’exploration de l’essence universelle sur le mode « *ens inquantum ens* » appartient au domaine de la métaphysique néoplatonicienne selon Avicenne. La déduction métaphysique part de l’être comme l′essence qui fait le principe logique (*ad principum eorum productivum*) et procède donc à une réduction au concept abstrait de l’être (*reductio entium in quantum entia sunt*). L’étude de « substance *qua* substance », en revanche, appartient au projet de la métaphysique aristotélicienne selon le Commentateur. La première science part de la physique et explore la production réelle de l’être (*resolutio esse actualis et naturalis rerum*). La prédication métaphysique de la totalité de l’être part de la direction de l’être hyparchique (*secundum methaphysicum est ponere*). Elle doit se fonder explicitement sur la cause efficiente (*unam solam causam efficientem*). Une fois de plus, le statut correctement interprété de la preuve scientifique selon *Seconds Analytiques* est en jeu. En occultant la première substance, la modernité transforma la preuve déductive en une version analytique et sophistique. Le second averroïsme construit la connaissance comme une conclusion logique, qui prouve l’existence de la première substance sur le mode de l’évidence subjective de *rectitudo*. Rufus l’a réalisé pour la première fois dans l’Occident latin. Le chapitre précédent a montré que Rufus a aboli la validité de la métaphysique en tant que première science. Il a construit la première philosophie sur l’abstraction logique et l’a promulguée de manière sophistiquée sous la forme de la métaphysique d’Aristote. Le premier averroïsme a fermement rejeté cette voie de l’esprit moderne, parce qu’il défendait la vérité en tant que correspondance. La voie analytique de *certitudo* purement logique de Rufus abolit même la métaphysique et pas seulement la philosophie d’Aristote. Les Furies instruites de manière analytique ont fait de grands progrès depuis lors. Le Cercle de Vienne des positivistes logiques a permis la résurrection du modernisme au début du 20e siècle ; ils ont été acclamés comme des sauveurs philosophiques. Lorsque Rufus a fondé *via Modernorum* au milieu du XIIIe siècle, il était considéré comme un penseur fou. Cependant, au tout début, lorsque les ténèbres de l’esprit moderne n’ont fait que les premiers pas, la disparition de la métaphysique a dérangé même les premiers modernistes scolastiques. Il convient de noter qu’ils étaient considérés comme des penseurs fous, ridicules ou imbéciles dans les écoles académiques critiques. La modernité n′a jamais promu une théorie correcte de la vérité, mais sur l’idée d’un progrès inéluctable. L’école des illuminés d’Oxford savait en vertu de la nécessité logique que l’Antéchrist devait venir (*Ge-Stell*). L′existence des illuminés pour établir la pensée logique est la raison fondamentale (*ratio sufficiens* de Leibniz) qui soutient la métaphysique de modernité basée sur l′eschatologie et la démonologie. L’aristotélisme considérait une telle pensée comme une paranoïa pure.

Le premier et le second averroïsme était divisé par la dispute sur la substance atomique qui était introduite dans le commentaire de Porphyre sur *Catégories* (ἄτομος οὐσία, *In Cat.* 90.31). Soit la substance matérielle garde un caractère atomique dans le mode *per prius*, parce qu’elle existe dans l’unicité originelle de l’être actuel. Or, le substitut de la substance première « exsiste » en tant qu’essence hypostasiée, *exemplar*, espèce ou eidos. La vérité passe de la métaphysique aristotélicienne au néoplatonisme. Le sens de l’être est exposé principalement par le sujet qui le connaît, c’est-à-dire par-derrière. La modernité ne considère pas la vérité comme une correspondance entre l’intellect et la chose réelle. L’avicenniste Kilwardby considère la vérité sur le mode de *rectitudo* essentielle, et l’analytique Rufus sur le mode de *certitudo* établie par l’abstraction logique. La réalité conçue analytiquement s’est transformée d’une substance première hyparchique en une substance universelle du troisième type. Grosseteste et plus tard Rufus ont déplacé la théorie de la vérité en tant que certitude et exactitude modernes vers l’objectivité logique et analytique. Les deux représentants des tolétans à Oxford justifient la certitude de la vérité dans le cadre de la théorie de cognition faite par Avicenne et Aristote. L’augustinien Anselme était encore un moderniste à la manière d’un néoplatonicien. Grosseteste rejette l’enseignement des porrétans, en particulier dans la doctrine de l’âme. C’est ce que Rufus a adopté, ainsi que l’hylémorphisme universel. La logique moderne de Rufus est devenue un simulacre de métaphysique par l’inclusion de l’hylémorphisme universel que tous les représentants du premier averroïsme ont rejeté. Le second averroïsme, fondé sur la nouvelle interprétation des *Secondes Analytiques*, abolit la définition de la vérité comme correspondance entre la pensée et la réalité. Rufus remplaça cette théorie par une théorie de l′assimilation, selon laquelle le faux intellect, en tant que substance du troisième type, assimile un simulacre de réalité composé de substances du troisième type. Selon les aristotéliciens cités, un tel discours était ridicule, fou ou faible d’esprit. Aujourd’hui, ce *depositum fidei* moderne est géré et guardé par toutes les branches mondiales d’Oxford, des illuminés postmodernes et nihilistes.

Une autre raison de l’éclipse de la première substance consiste dans le fait que la certitude de la connaissance naît au cours du processus de coïncidence croissante des accidents. La substance première, ou plutôt l’ensemble de ses accidents et propria nécessairement donnés, apparaît progressivement (*exsistit*) comme un sujet de connaissance sur le mode de la supposition liée à la *demonstratio* analytique. Les accidents ont leur propre « exsistence » hypostasiée dans la matière contingente (*individuum*). Il n’y a pas de problème pour créer un simulacre individuel (*concretum*) par une prédication concrète basée sur un hylémorphisme universel. Cela confirme une fois de plus la manière absurde dont le second averroïsme reconnaît la réalité. Rufus a fondé le sujet moderne de l’Occident latin. La modernité observe un monde nouveau, dans lequel il est arrivé à une éclipse totale de la première substance. L’interprétation moderniste conteste les commentaires d’Averroès sur le *Corpus Aristotelicum*, bien qu’elle se réfère verbalement à quelques textes sélectionnés pris *ad hoc*. Porphyre et Aristote ne composent pas la seconde substance à partir des hypostases porrétanes, mais énoncent le sens en raison de l’imposition qui vient des premières substances réelles. Les effets des substances premières sont réels et nécessaires en eux-mêmes ; mais la reconnaissance de la substance première est un processus accidentel. La connaissance se fait *per posterius*, par rapport à la substance première qui existe *per prius*. La nécessité du syllogisme n’est pas réelle, mais universelle. La théorie classique de la connaissance considère la connaissance de la substance réelle comme un accident, car la pensée revient (*accidit*) à la substance première dans le processus de connaissance. Avicenne a établi la métaphysique des essences considérées dans l’intuition eidétique. Dans l’aristotélisme authentique, la parousie de l’être est donnée d’abord dans la réalité et non dans la pensée, comme c’est le cas pour l’essence d’Avicenne. La parousie unique de la substance première dans la réalité ne peut entrer dans l’intellect que sous la forme d’une signification universelle. L’existence réelle et des effets de la substance première n’ont qu’un caractère passé dans la métaphysique. La reconnaissance de la substance dans sa *quidditas*, c’est-à-dire dans ce que son existence a été (τό τί ἦν εἶναι), elle entre cependant dans l’ordre de l’universalité. Le datif métaphysique assure la correspondance sans ambiguïté de l’intellect avec le réel. L’intellect n’est que second dans l’ordre de l’être par rapport à la réalité, mais il la reconnaît universellement. C’est un prix très réaliste qui est payé dans l’aristotélisme authentique pour la connaissance humaine. On peut dire qu’il s’agit d’une procédure formellement correcte, bien qu’elle n’aille pas jusqu’à la réalité de la substance première. Le chapitre précédent a montré le double caractère de la métaphysique dans le caractère passé de la connaissance selon la première science de la substance. Nous avons suivi l’interprétation herméneutique de la détermination métaphysique de la première substance d’Aristote (τό τί ἦν εἶναι). Cette donation faite par le datif métaphysique fonda la théorie de la vérité comme correspondance. Par conséquent, la vérité selon *Seconds Analytiques* est définie comme prédication hyparchique des substances réelles. La gigantomachie de substance contre les modernistes analytiques a permis à Bacon et Albert de distinguer avec précision les métaphysiques d’Avicenne et d’Averroès l’une de l’autre (ch. 2.4.1). Le statut métaphysique de la substance réelle pose une question fondamentale sur le sens de l’être, par laquelle le Commentateur se séparait d’Avicenne. Après le déclin de la substance première hyparchique dans le cadre de l’universalité et de la nécessité métaphysiques, il était impossible de créer une correspondance classique telle que la *proportio* ou la *consimilitudo* d’Averroès. Ce type de similitude entre l’intellect et la réalité était basé sur l’exposition de l’être provenant de face, vis à vis de la première substance. L’analyse de la théorie de la vérité d’Avicenne dans le *Liber de philosophia prima* I.8 a montré la première théorie de la vérité, dans laquelle la correspondance est donnée par l’exposition faite par-derrière. Avicenne, en tant que penseur néoplatonicien, et les mystiques islamiques prennent une direction inverse, de l’intellect à la chose réelle (*significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis* ; OBJ I, ch. 2.3.2). L’intellect perçoit la forme dans l’intuition directe et la compare ensuite avec l’occurrence de la même forme dans les choses réelles (*cum est ei aequalis*). Avicenne a transformé la théorie aristotélicienne de correspondance en une assimilation moderne des êtres du troisième type. La forme ontologique de *Ge-Stell* est devenue tout à fait moderne : elle part du sujet mystique (plus tard objectif) et va jusqu’à la réalité. Après l’éclipse de la première substance, les modernistes ont changé la nature de la vérité dans le domaine de *rectitudo* d’Anselme et de *certitudo* d’Avicenne. Le mysticisme islamique pur est devenu une pensée spéculative de l’*intelligentia spiritualis* occidentale, marquée par une forte hybris intellectuelle et une mauvaise éducation métaphysique (*apaideusía*). Dieu moderne est devenu la dernière source de justesse et de certitude. Le premier pas sur *via Modernorum* devait trouver un nouveau concept de vérité sur le mode de l’assimilation intellectuelle et démiurgique de la réalité. À l’époque de l’éclipse totale de la substance première, il n’y avait évidemment rien à faire de l’imposition métaphysique. La modernité a dû créer un Ersatz sophistiqué pour la substance hyparchique, ce que Rufus a accompli de manière innovatrice. L’essence permanente (*secundum-quod-ipsum-est*) donnée sur le mode de l’ipséité métaphysique caractérise la première substance contingente à l’aide d’une démonstration scientifique. L’interprétation de Rufus des *Seconds Analytiques* analysée ci-dessus confirme que l’intellect reconnaît le monde extérieur à travers la supposition des formes hypostatiques intelligibles et actualisées. La forme logique de l’abstraction incorporait l’être de l’essence comme l’individu numériquement différencié dans l’unité analytique de l’être, qui était créée par analogie mathématique. L’assimilation de l’être individualisé se fait dans l’esprit des modernistes à la manière de « *discrete videamus* » développé par les porrétans. La certitude de la connaissance a été donnée à l’origine à partir de la première substance réelle. Après son départ de la métaphysique, il a été remplacé par Dieu moderne, un nouveau sujet des illuminés Latins. Cette idole mourut nécessairement plusieurs siècles plus tard, car ce Dieu n’avait jamais existé dans la réalité.

Revenons à la controverse sur le trithéisme dans la seconde moitié du XIIe siècle (ch. 1.4). La définition de base de Dieu et de l’homme a reçu le caractère nominal (*opinabile*). Suivant Boèce et d’Abélard, les aristotéliciens ont très bien compris les conséquences du nominalisme. En détruisant l’imposition et en réduisant la supposition à la certitude du sujet connaissant, la destruction des Personnes divines et donc la destruction de l’homme en tant que la personne était inévitable. Dans les années 1240–45, cette dispute s’est répétée d’une manière beaucoup plus sophistiquée, caractérisée par l’interprétation de la connaissance et de la personne selon *De anima*. Rufus a transformé « *opinabile* » des porrétans en « *scibile* » scientifique selon Aristote. Il a créé la science analytique moderne grâce à cette transformation. Dans l’école du second averroïsme basé sur Sophisme oxfordien, les conditions de base pour l’émergence d’un nouveau concept de vérité ont été réunies autour de l’année 1235. Le modèle de la nouvelle théorie était l′œuvre *Dialogus de Veritate* d’Anselme et sa définition de la vérité comme *rectitudo* et *certitudo* qui sont données en Dieu comme la plus haute Vérité (ch. 1.2). Le premier producteur de l’être fournit la sécurité nécessaire à la vérité donnée comme la justesse des choses dans l′esprit divin. La nature première de l’être en Dieu représente la plus haute sécurité pour toutes les essences créées (*certum est veritatem rerum esse rectitudinem*, ch. 1.2). La vérité en tant que *rectitudo* est détachée du processus de connaissance sensuelle, parce qu’elle ne surgit pas dans le processus d’abstraction aristotélicien. Située au niveau du sujet illuminé, la vérité moderne assimile les récits ontothéologiques concernant la création chrétienne dans le style du néoplatonisme. La modernité fondée sur l’Église médiévale et la « gouvernance mondiale » contemporaine n’avait pas besoin du monde réel qui nous entoure pour créer une vérité fondée sur l’imposition. Au lieu de cela, les modernistes ont utilisé le potentiel narratif de *Liber de causis*. Ils ont créé la hiérarchie mythologique des hypostases néoplatoniciennes. Les modernistes latins ont finalement trouvé la caverne originelle d’Ali Baba pleine d’essences modernes créées par la falsafa d’Avicenne et ensuite par eux-mêmes. La nature première de l’être en Dieu représente la plus haute assurance pour toutes les essences créées (*veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia*, ch. 1.2). En raison de l’activité créatrice donnée par la volonté divine et ensuite humaine, le sujet moderne garantit la prétention de tout être à la véracité (*quod debet esse, recte est*, ch. 1.2). Grosseteste et Rufus, pour déterminer la vérité, ont eu recours au néoplatonicien Anselme. Le chapitre précédent a montré que l’existence du sujet n’a pas à se manifester de manière réelle, car il est simplement énoncé (*non ostenditur, sed supponitur*). La supposition ne vient pas d’abord des substances premières contingentes, mais des essences éternelles actualisées dans l’acte d’intuition des formes pures. Rappelons l’épigramme ironique de l’ouvrage *Fons philosophiae*, qui, bien avant Bacon, critiquait la vision du monde des écoles de *Nominales* en la qualifiant de la folie (*hoc credidereit solus mentis alienus*, ch. 1.6). Rufus radicalisait le l′arriére-monde des nominalistes en le combinant avec l’interprétation avicenniste *De anima*. Grosseteste ne pouvait pas le faire, car il rejetait la thèse de la multiplicité des substances dans l’homme. L’introduction du chapitre précédent a montré que Rufus soutient verbalement l’intellect comme *tabula rasa*. Cependant, il nie l’interprétation d’Aristote en introduisant l’intellect subsistant avicenniste mis en cadre de l’hylémorphisme universel (*potentia substantialis*). La chose réelle reconnue par les sens corporels crée uniquement un cas accidentel (*potentia accidentalis*) d’une connaissance déjà existante. Selon Rufus, la caractéristique première de l’intellect indépendant repose sur le fait qu’il reconnaît par réflexe sa propre cognition (*intelligit se*). Par l’acte d’autoréflexion, l’intellect avicenniste de l’« Homme volant » est activé et il partage les connaissances avec l’intellect actif séparé. Ce schéma a été transformé en un scénario aristotélicien en adoptant la notion avicenniste « *intellectus in effectu* ». Ce type d’intellect hypostasié a été actualisé par l’exposition du sens fait par-derrière, pour devenir *intellectus adeptus* (OBJ I, ch. 2.3.1). Le sophisme de Rufus concernant l’interprétation *De anima* est basé sur le fait qu’au lieu de la doctrine interdite par Alvernus sur l’intellect actif séparé, agissant de manière causale sur l’âme, il a mis *intellectus agens* combiné avec *intellectus possibilis* dans l’âme en tant que puissance hypostasiée des porrétans. Produit de cette manière, le simulacre moderne de l’intellect est né, qui est considéré comme un trésor important de la modernité académique. L’époque moderne s’efforce de résoudre « *Mind—Body Problem* » qui a surgi à la suite de cet échec monumetal de la pensée. Modernisme et postmodernisme croient dogmatiquement en la valeur inestimable de ce trésor d’Ali Baba, hérité de la falsafa avicenniste puis des deux hypostases de l’intellect moderne fait par Rufus (*potentia substantialis, accidentalis*). Ceux-ci ont été rejoints par tous les penseurs analytiques dotés de la croyance dogmatique moderne et postmoderne en la valeur objective de la connaissance fondée de manière si déformée. Cette connaissance fait *depositum fidei* moderne que les illuminés universitaires ont créé à Oxford. L’intellect du *Modernorum* déteint sa propre actualité dans le mode de *potentia substantialis*. L’intellect cartésien de Rufus fonctionne par lui-même en tant qu’être subsistant, qui est exposé par *intellectus agens* cosmique. Il contient sa propre actualité dans l’âme comme l’essence porrétane autonome. La certitude de la cognition dans le sujet éclairé était liée à l’existence de Dieu et aux mathématiques. Les deux idoles de la modernité ont remplacé la cognition aristotélicienne originale liée à l’existence de choses réelles. Le chapitre précédent a montré que le commentaire de Rufus sur *Seconds Analytiques* utilisait le terme aristotélicien « *praemissae sunt causae completae* » uniquement pour un syllogisme formellement correctement créé, auquel se joint la cognition de la réalité conçue de manière contingente. L’achèvement de la causalité ne procède pas principalement de la réalité à travers le *medium* du syllogisme correctement créé, qui forme la preuve démonstrative. Dans les milieux instruits de l’Université de Paris vers les années 1240–45, il était interdit de proclamer la doctrine de l’intellect dualiste illuminé par-derrière, à partir d’*intellectus agens* séparé. Le mathématicien analytique Descartes alias *Rufus redivivus* n’était lié à cette alma mater que dans les derniers temps de cette université avant sa dissolution pendant la Révolution française. En raison de l’intellect hypostasié et de l’existence d’espèces universelles dans la réalité, la modernité ne peut pas définir la vérité comme une correspondance entre la pensée et les premières substances séparées qui existent dans la réalité.

L’émergence de la vérité moderne est montrée dans le commentaire sur *Métaphysique* (*Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*, 1231–35). Le commentaire n’aborde pas la quête d’Aristote et d’Averroès. La métaphysique classique étudie les premiers principes des substances réelles. La même procédure a repris Bacon cité ci-dessus. Rufus considère la première perception de l’être comme Avicenne, et il la reconnaît logiquement à travers la deuxième triade d’axiomes selon *Seconds Analytiques*. Ce procédé a été introduit dans la version du Sophisme oxfordien fait par Grosseteste (ch. 3.1.1). Le concept de la première science est basé sur la certitude des formes essentielles envisagées dans l’acte de l’intuition directe. Une telle procédure est construite sur l’abstraction avicenniste comme *denudatio*. Dans cet aperçu, il y a la certitude primaire de la cognition réflexive. Rufus définit la vérité prise dans la perspective métaphysique d’Avicenne comme une science évidemment donnée (*certissima*), qu’il conçoit par intuition directe basée sur une abstraction logique et mathématique.

« Il semble que la métaphysique soit la cognition la plus certaine parce que sa connaissance consiste en causes tout à fait certaines ; la cause première est la cause de tout le reste et celle-là est la plus certaine. » [[399]](#footnote-399)

La science doit revenir à des causes permanentes (*causis certissimis*), que l’on ne retrouve pas au niveau des substances premières matérielles. Par conséquent, il est nécessaire de rechercher la base de la cognition dans le monde des formes mathématiques permanentes. La nécessité des premières substances réelles a été remplacée par l’évidence du sujet, qui établit la certitude de la cognition par l’acte de la première perception de l’être en tant que tel (*ens inquantum ens*). Bacon et Albert ont refusé cette proposition comme insensée et ridicule. Rufus devint un *Avicenna redivivus* qui fonda la première science par son propre enseignement (*quasi a se* ; OBJ I, ch. 2.5). Les analyses précédentes ont montré que la nécessité n’est plus donnée *per prius* dans le domaine des substances premières. Leur contingence manque de la preuve réelle et de la permanence de la forme. L’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* lie la science sur le mode de la prédication objective au syllogisme déductif donné par la causalité de l’essence (*medio modo*, ch. 3.3.1). La vérité supérieure de l’intellect éclairé façonne la vérité inférieure basée sur le niveau de cognition empirique. L’interprétation analytique de Grosseteste postulait une cognition inférieure de l’intellect faible, mise dans le cadre de la cognition aristotélicienne (*scientia*). La science basée sur l’abstraction empirique traite la nécessité établie par les choses matérielles et pas du tout de la nécessité des premiers principes et exemples (*intellectus*). La nouvelle définition de la vérité repose sur la vision du monde des illuminés académiques qui saisissent être dans l’essence intemporelle fondée sur le mode « *semel—semper* ». La logique moderne et dogmatique de Grosseteste, construite sur l’arrivée nécessaire de l’Antéchrist, a permis a l′*intelligentia spiritualis* d’Oxford la vision directe dans l’intellect de Dieu moderne (ch. 3.1.2). L’« exsistence » objective des formes dans Dieu éternel, qu′Avicenne définissait comme Donneur des formes, complétait la cognition scientifique dans la première version ontothéologique de la métaphysique moderne. Rufus définit la vérité comme l’égalité (*aequalitas*) des espèces objectivement données plutôt que la correspondance entre l’intellect et les choses. Son commentaire contient une nouvelle définition de la vérité. Elle est présentée dans le contexte de *illuminatio*n augustinienne selon le concept de vérité de Grosseteste (ch. 3.1.2). La théorie moderne de la vérité est basée sur *denudatio* d’Avicenne et *summa veritas* d’Anselme. Ces notions sont reprises dans l’intériorité de l’âme infaillible et autoréflexive d’Augustin.

« La cognition scientifique ne prend pas seulement en compte la présence des espèces connues dans l′acte de la faculté de cognition, comme c′est le cas de l'imagination, qui visualise les espèces sensuelles à travers l′acte de l′appréhension. L’intellect reconnaît la présence de l’espèce en tant que telle (*ipsius speciei*), à condition que cette espèce corresponde à ce qui est reconnu dans la pensée (*inquantum per aequalitatem respondet scibili*). J’entends par là l’égalité (*aequalitatem*) qui est donnée dans la définition “la vérité est constituée des choses et de l’intellect“(*veritas est rerum et intellectuum*).” [[400]](#footnote-400)

La citation ne parle pas de correspondance entre la chose et l’intellect, mais de l’égalité des espèces qui « exsistent » dans le type d’être spécifique en tant que *scibile*. Telles formes porrétanes peuvent être trouvées en dehors de nous et elles sont identiques à celles considérées dans l’intellect (*praesentiam ipsius speciei apud intellectum*). Une telle « forme—essence » avicenniste apparaît comme une entité du troisième type dans son ipséité objective (*ipsius speciei*). D’une part, il est spécifiquement donné dans la chose et, d’autre part, il est spécifiquement donné dans la pensée. Ce *tertium ens* est à la fois unique dans la réalité et il est universel. La vérité surgit au niveau de la forme pure (*scibile*), qui est donnée dans la faculté de cognition (*virtus scitiva*) qui est explicitement séparée de l’imagination sensuelle (*species imaginabilis*). Rufus rejette la manière classique d’abstraction selon le premier averroïsme (*non est tantum*), par laquelle l’acte d’intentionnalité sensuelle fait par l’imagination abstrait la première espèce (*praesentiam imaginabilis speciei apud virtutem imaginativam*). La présence de l’espèce contemplée par l’intellect (*apud virtutem scitivam*) dispose d’une autre sorte de représentation non matérielle (*praesentiam speciei scibilis*). L’archéologie de l’objectivité insiste sur la conception fondamentalement différente de *species scibilis* de Rufus et de *species intelligibilis* aristotélicienne proclamée par l’école de Blund. Les deux sortes d’espèces sont séparées par le projet de métaphysique d′Avicenne ou d′Averroès. Rufus semble travailler avec le modèle de la vérité comme correspondance aristotélicienne. Mais, l’espèce objective comme *scibilis* est un être du troisième type. Cette hypostase porrétane « exsiste » sur le plan d’hylémorphisme universel. Par conséquent, le *scibile* de Rufus est donné de manière contingente dans les choses réelles et de façon permanente dans les essences éternelles. L’identité moderne des choses et de l’intellect (et pas du tout la similitude aristotélicienne) est définie par *genitivus objectivus* (*veritas est rerum et intellectuum*). Le génitif montre le point d’origine de la vérité moderne, qui est devenue un nouvel être du troisième type dans le nouveau mode de prédication. La vérité est directement liée à l’être objectivement donné, c’est-à-dire l’être spécifique de la chose elle-même (*veritas rerum*) par *genitivus obiectivus*. Cette « chose » (*res*) est un individu porrétane et non une première substance réelle. Le génitif est donc à la fois subjectif et objectif, car le scibile « exsiste » en tant qu’espèce du troisième type partout de la même manière mythologique. Son porteur est un sujet moderne qui a été complètement dupé par les pouvoirs divins de Vengeance académique, puisqu’il n’y a rien de tel en réalité. Dirigée par des Furies objectivement éduquées, la première relation moderne « sujet—objet » a été créée, qui est construite sur la forme mythologique de *Ge-Stell*. La « chose » reconnue ne possède pas le caractère aristotélicien de la première substance, mais d’une hypostase porrétane permanente. La vérité pour la première fois a acquis un caractère pleinement objectif. La véritable cognition procède sur le mode de l’assimilation démiurgique de l’être non existant du troisième type. L’espèce univoque existe sur le mode de « exsistere » porrétane à la fois dans la réalité et dans la pensée (*per praesentiam ipsius speciei apud intellectum*). La forme reconnue est hypostasiée à la fois en pensée et en réalité, mais à chaque fois dans un mode différent de la présence. La première substance éclipsée n’influence plus la cognition moderne sur le mode des *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι). La première substance est arrivée à la forme tragique d’être sur le mode de l’oubli de la substance hyparchique (*Seinsvergessenheit*). La donation originelle de l’être, qui est présente en métaphysique par le datif métaphysique (OBJ I, ch. 1.1), a été complètement perdue de la pensée. L’existence de la première substance est remplacée par l’essence fondée sur le mode de l’abstraction logique et mathématique. L’ipséité spécifiquement donnée de cette essence analytiquement énoncée est univoque dans le diacosmos démiurgique objectif, dans la pensée humaine et dans les choses réelles. La cognition est vraie au moment quand *species scibilis* se réalise dans l’intuition directe (*per praesentiam*) faite par l’intellect illuminé. Dans la parousie d’objectivité nouvellement donnée à l’époque, la vérité tient lieu d’égalité mathématique (*aequalitas*). La création d’un monde parallèle se déroule dans la pensée, où l’être hyparchique d’essences mathématiques et logiques est pleinement présent. Voyons le passage cité *Anal. Post*. 84a11–14. Cette parousie objective et analytique de la forme cosmique donnée dans la pensée des illuminés correspond pleinement à la forme intelligible reconnue individuellement et donnée en elle-même et par elle-même. Le concept moderne de la vérité en tant qu’identité universelle est basé sur la présentation d′« exsistence » avicenniste et porrétane basée sur un *scibile* objective installée dans le diacosmos objectif. Cette forme mathématique universelle ou essence porrétane est refaite dans le mode de présentation de ce *scibile* dans l’esprit illuminé (*inquantum per aequalitatem respondet scibili*). La vérité comme assimilation de l’être univoque donné et considéré est valable sur le mode *absolute*. Un tel être hyparchique fait de *species scibilis* n’est donné que dans la pensée des illuminés modernes, car il est séparé de la réalité empirique (*Anal. Post*. 84a14). Rufus n’a pas besoin de l′imposition de vérité à partir de la réalité. Le second averroïsme accomplit une éclipse complète de la première substance.

L’herméneutique a trouvé dans les textes de Rufus l’événement majeur de la modernité (*Ereignis*), qui a transformé *alètheia* moderne établie par Grosseteste (*aliquantulum obscura*) en une vérité objective comme une vérité absolument certaine et évidente. L’être hyparchique de *scibile* de Rufus comme étant du troisième type n’est donné que dans le sujet moderne. L’ipséité hyparchique de la première substance a été remplacée par l’identité logique de l’individu porrétane en tant que *tertium ens*. La première substance a été métaphysiquement fondée dans le cadre de la nécessité causale en tant que membre médiateur de la preuve scientifique. Rufus ne peut pas avoir en pensée une ressemblance métaphysique universelle avec la chose physique externe dans le mode « *ex inmediatis* » selon le mode *per se* qui réfère aux substances premières hyparchiques (ἂν δι' ἀμέσων, *Anal. Post.* 93a36). L’espèce objective qui fait une entité porrétane du troisième genre remplaçait l’existence hyparchique dans le syllogisme déductif. La pensée forme une égalité universelle avec elle-même, ce qui établit la conception moderne de la vérité comme assimilation et égalité universelle de tout avec tout. La vérité est donnée à la fois dans les choses et dans l’intellect. L’égalité et l’identité des formes en tant que *tertium ens* sont données à la fois dans la pensée en tant qu’*aequalitas* qui se rapporte à des choses univoques considérées (*veritas est rerum et intellectuum*). La copule « *est* » reliant la vérité aux choses est donnée sur le mode analytique du Sophisme oxfordien. En identifiant le double être des espèces dans les choses et dans la pensée, une conception de la vérité est apparue comme assimilation de la réalité extérieure sur le mode de l’identité logique de l’intellect avec leur propre *scibilia*. Cette double dévaluation de la vérité de l’abstraction métaphysique en notions logiques et de la seconde substance en un *individuum* porrétane, Bacon la considérait comme une folie complète. Après l’éclipse de la première substance, la modernité peut aller directement aux « choses elles-mêmes ». Un autre chemin vers nulle part mène aux déclarations protocolaires du Cercle de Vienne sur la réalité objective. Les deux voies ont été achevées à l’époque du nihilisme métaphysique dans la phénoménologie, le néopositivisme et la philosophie analytique de Husserl. La base de la supposition absolutisée du sens n’est pas basée sur l’imposition de la réalité par l’intention empirique et intelligible. Ainsi, le premier averroïsme a suivi le chemin de la vérité en synthétisant des espèces sensibles et intelligibles. Selon Aristote et Averroès, l’espèce est donnée par l’abstraction, alors grâce à l’être universel qui passe par les senses à l’esprit. La cognition est séparée des choses singulières dans la réalité. L’imposition du sens est donnée comme intentionnalité qui peut établir la vérité comme correspondance. La première substance externe agit sur l’imagination par la causalité effective, puis sur l’intellect par la causalité formelle. Le scénario d’Averroès fonctionne avec l’exposition de l’être de face, à travers le diaphanum. Il excluait catégoriquement toute forme d’égalité entre la chose connue et l’intellect en tenant au modèle de correspondance (OBJ I, ch. 2.4.4). L’écriture *De anima* confirme que l’adéquation se définit par rapport aux choses réelles et elle se fait sur la base de l’imposition causale. L’explication suit le mode spécifique de réception selon la médiation de la lumière à travers le diaphanum dans l′âme (*intellectus possibilis*). L’écriture *Catégories* et *Seconds Analytiques* suivent la même correspondance en interprétant la supposition universelle, qui est fondée sur le syllogisme déductif scientifique (*demonstratio*). En raison de l’inégalité fondamentale de l’intellect et de la réalité extérieure, l’aristotélisme postule une relation entre les énoncés catégoriques et démonstratifs. La correspondance aristotélicienne exclut le concept néoplatonicien de similitude ou d’analogie faite au niveau des substances atomiques de Simplicius et des espèces du troisième type. L’école de Blund qui a fondé le premier averroïsme en Occident latin, avant même la réception de CMDA, proclamait la vérité comme une correspondance donnée par la double manière de similitude entre *species sensibilis* et *intelligibilis*. Rufus a aboli la correspondance aristotélicienne et l’a remplacée par une forme univoque de vérité en tant qu’une égalité universelle. La nouvelle forme d’égalité est donnée par analogie mathématique, dont la base est le nombre arithmétique comme forme principale de *species scibilis*. La science des illuminés assimile ces espèces du troisième type dans leur intellect illuminé du troisième type. Bien sûr, la correspondance fonctionne sur le double mode faite de manière *absolute*, car elle est séparée de la réalité. La pensée réflexive se prend absolument logique et certaine.

L’ère de la modernité a créé une parodie totale sur la définition aristotélicienne de la double vérité hypostatique donnée dans une double universalité (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Les modernistes sont des créatures diligentes, car ils doivent tout assimiler à leur vraie nature nihiliste. Plus ils opèrent de manière compétente, globale et efficace cette assimilation objective de Dieu, des hommes et du monde, plus ils obtiennent de manière évidente la confirmation de ces « choses » comme vraie sur le mode du *certitudo* et du *rectitudo*. L’impérialisme occidental moderne est basé sur Sophisme oxfordien adapté par Rufus. Le chapitre précédent a montré que l’objet de la cognition donné pour lui-même ; ensuite, il est présenté dans le mode *per se* en tant qu’individu (*secundum-quod-ipsum-est*) qui « exsiste » dans le mode d’ipséité hypostasiée. Ensuite, il suffit de déclarer cette « exsistence » sur le mode de l’analogie mathématique partout où elle apparaît, que ce soit en Dieu moderne, dans les choses réelles ou dans la pensée illuminée. Cette espèce universelle est adéquatement saisie dans la cognition. Il envisage la forme objective de l’être qui concerne tout fait observable (*inquantum per aequalitatem respondet scibili*). Le statut de l’espèce analytique n’a rien à voir avec l’objet intentionnel donné par l’abstraction, comme ce fut le cas avec Averroès et après lui avec le premier averroïsme. La forme reconnue joue le rôle de *tertium ens* univoque qui a pris la forme d’être avicenniste du troisième type (*equinitas tantum, hoc esse tantum*). D’abord cette espèce vient dans le mode « *semel—semper* » des formes éternelles. Elles font un véritable être que les illuminés modernes contemplent à travers les essences eidétiques dans leur pensée autonome. Les mêmes essences existent de manière accidentelle et contingente dans les substances hylémorphiques. Rufus ne suit pas la ligne du premier averroïsme avec son intentionnalité et son abstraction. Le premier moderniste a créé la conception de la vérité comme identité universelle des essences hypostasiées. L’esprit humain représente le miroir (*speculum*) des formes et des espèces hypostasiées. Ils sont dans les choses et dans l’intellect d’une manière univoque et sont donc métaphysiquement en égalité. Le concept spéculatif de vérité en tant qu’*aequalitas* fait de l’identité une double représentation de la même espèce. La même théorie de la vérité peut être trouvée dans l’écriture *Memoriale*. Rufus se réfère à la théorie de la vérité déjà analysée d’Anselme comme *rectitudo* et la met en relation avec sa propre théorie de la vérité (*coaequatio*).

« À cela Anselme a répondu lorsqu’il a défini la vérité comme “justesse de l′esprit cognitif“ (*rectitudo sola mente perceptibilis*). Il existe aussi son autre définition ‘la vérité est l’égalité commune des choses et leur cognition intellectuelle“ (*veritas est coaequatio rerum et intellectum*).” [[401]](#footnote-401)

Le premier moderniste considère la certitude en soi, ce qui est démontré par la citation de la définition de la vérité d’Anselme (*rectitudo sola mente perceptibilis*). La référence à la conception de la vérité d’Anselme indique clairement que l’identité prise en mode per prius se réfère à un accord de pensée sans aucun respect pour les choses extérieures réelles. Bacon a rejeté cette définition de la vérité comme insuffisante dans le commentaire sur *Métaphysique* cité ci-dessus. Rufus a manqué la distinction fondamentale entre la réalité et l'intellect. Tout d'abord, il y a un manque de distinction entre la prédication essentielle donnée dans l'esprit par rapport au monde. Une chimère n'est pas une chose réelle, et la théorie de la vérité devrait respecter cela. Deuxièmement, l'être adéquatement connu des choses réelles n'est pas causalement donné par l'imposition métaphysique dans l'esprit. Ainsi, un cadavre n'est pas une personne, et une théorie de la vérité doit en tenir compte. La différence fondamentale dans la vérité réside dans la possibilité de la prédication « *in artificialibus* » donnée dans le cas des essences. La pensée peut façonner ces essences comme elle le souhaite par elle-même.[[402]](#footnote-402) Ceci n’est naturellement pas possible dans le cas de la correspondance suivant le datif métaphysique, car la nécessité est déterminée par les substances premières existantes. Rufus fournit un costume aristotélicien sophistiqué au concept ontothéologique de la vérité d’Anselme. Une telle opération, cependant, ne pouvait pas tromper tels connaisseurs d’Aristote que Bacon et Albert. La nouvelle nature de la vérité procède de la reconnaissance eidétique de la « chose » (*res*) hypostasiée moderne des porrétans. Elle est liée par la conjonction mystique et intellectuelle avec l’intellect actualisé (*coaequatio rerum et intellectuum*). La partie précédente de l’analyse a montré que la conception de Rufus de l’existence et de la substance ne correspond pas au syllogisme scientifique aristotélicien. Le sophiste oxfordien rejette la correspondance bâtie sur l’imposition primaire du sens d’être de substance réelle. Le Sophisme oxfordien ne fait aucune différence métaphysique dans la prédication du triangle et de la vraie chose hylémorphique. L’introduction de la vérité en tant qu’égalité mathématique a absolutisé l’utilisation du triangle, de la géométrie et de l’arithmétique dans la preuve scientifique. Le mode analytique de la prédication de Rufus′s prend l'abstraction logique de manière erronée qui renvoie à la causalité réelle des substances premières (*medium et causa idem*, ch. 3.3.1). En suivant Heidegger, il faut interpréter la question fondamentale de savoir « comment » l’être est véritablement donné sur le mode de cette identité mutuelle ou commune (*coaequatio*). Dans le nouveau mode prédicatif, la copule acquit le sens logique de synthèse univoque abstraite et non une correspondance métaphysique. La vérité en tant que *coaequatio* est exprimée comme une égalité mathématique donnée dans le cadre de l’abstraction logique et de la prédication analogique. La base de la nouvelle unité représente le statut néoplatonicien de l’extension et le corps du troisième genre (OBJ I, ch. 1.3.3). Rufus est revenu à la définition d’Avicenne de la quantité et de la circonférence (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu* ; OBJ I, ch. 2.3.3). L’ordre mathématique (*numerus*) est devenu le dénominateur commun des deux sciences. L′écrit *Seconds Analytiques* interdisait l’usage universel des mathématiques, puisque la preuve scientifique ne peut pas passer d’un genre à l’autre. Les mathématiques ne peuvent déterminer la preuve géométrique, à moins qu′elle est faite de manière quantitative, à l’aide de nombres.[[403]](#footnote-403) La nouvelle définition numérique de l’*individuum* garde un caractère universel pour Rufus. Le nombre est la dernière unité de signification donnée de manière univoque et il fait une entité qui n’est plus divisible. Il établit l’unité « métaphysique » fondée sur les nombres (*in numero causatur a natura unitatis*, ch. 3.3.1). L’arithmétique, contrairement à la géométrie, est la première science de l’ordre de l’abstraction et de l’universalité, car le nombre détermine déjà de manière indivisible (et donc individuellement) l’extension des corps réels.[[404]](#footnote-404) Là encore, il est vrai que la logique mathématique a remplacé l′enseignement de *Métaphysique*. Dans le cas de la notion moderne de corporéité, même le livre de *Physique* aristotélicienne a été omis, qui impliquait la connaissance sensuelle des corps physiques en tant que fondement de la science naturelle. Les mathématiques (*numerus*) définies par des nombres abstraits représentaient pour le nominaliste Rufus la dernière détermination de *species specialissima*. Cet illuminé conçoit le mysticisme des nombres sous la forme d’être du troisième type, c’est-à-dire comme « forme—substance » individualisé. La citation suivante montre la vision du monde mathématique moderne faite sous la forme de *scibile* universel.

‘Dans le cas où un nombre arithmétique est donné comme un accident, il devient universel par individualisation de la forme (*universaliter causatur ex individuatione formae*). L’extension est donnée par l’individualisation de cette forme dans la matière. Cette forme est donnée dans l’espace et par l’extension matérielle. Le nombre arithmétique agit *a priori* et causalement par son essence (*numerus a priori secundum naturam causatur*) ; par conséquent, il ne fait pas une composition hylémorphique (*in agregando*) et il est donné comme premièrement dans son essence (*prius est secundum naturam*).’ [[405]](#footnote-405)

La vraie chose est une entité hylémorphique ; le nombre est donné *per se* et *simpliciter*. Par conséquent, sa causalité est plus élevée dans l’ordre de la réalité que la causalité des substances hylémorphiques réelles. La première phrase détermine l’unité progressivement décroissante des formes (*ex individuatione formae*). Elles contiennent l′individualisation de la forme au niveau de la matière uniquement sous le mode des accidents, de même que c′est le cas de l′extension réelle dans la composition hylémorphique. La définition formelle de la quantité consiste en nombres qui entrent dans l’ordre de la causalité formelle néoplatonicienne (*secundum naturam causatur*). Grâce à la position a priori établie du nombre comme essence pure (*numerus a priori*), la prédication dans cet ordre *per prius* détermine le sens de l’être et elle appartient d’abord à l’arithmétique (*ipsum prius est*). L’unité numérique est donnée dans le mode de causalité du troisième type, qui est donné à partir de l’essence (*causatur ex individuatione formae*). L’individualisation basée sur l’unité déterminée numériquement est universelle et elle est donnée dans les choses individuelles hylémorphiques (*universaliter causatur*). Le nombre mathématique détermine dans le mode *a priori* la catabase suivante des formes porrétanes hypostasiées dans la matière et dans les corps physiques. La description mathématique du monde (*numerus*) est plus universelle que l’extension des corps (*magnitudo*) reconnue par les sens. L’unicité de la forme est déterminée numériquement à un niveau inférieur (*numerus, qui est accidens*) par des corps déterminés physiquement. Après l’arithmétique, la descente des formes dans la matière trouve sa continuation à travers la géométrie. Le modernisme a confirmé à nouveau la primauté néoplatonicienne de l’abstraction mathématique. Le nombre arithmétique définit la forme comme extension située dans la matière (*magnitudo ex individuatione formae in materia*). La théorie de la vérité en tant qu’assimilation moderne du monde est amenée à son paroxysme, car elle se rapporte à l’analogie mathématique. Rufus a fondé la première théorie quantique du monde, dans laquelle le quantum de puissance mathématiquement mesurable a remplacé la première substance matérielle.

‘La quantité déterminée comme genre peut être une mesure, même si elle est en puissance (*quantum in potentia*) et il n’est pas nécessaire que la quantité soit fixée dans les choses réelles.’ [[406]](#footnote-406)

La quantité a obtenu la même détermination univoque que la deuxième substance d’Aristote dans le cadre du genre et a donc une validité universelle en tant que puissance (*mensura esse quantum in potentia*). Ce quantum hypostasié de puissance prise comme subsistance est devenu un étant du troisième type. Il peut être actualisé plus tard ; cependant, ce n’est pas nécessaire (*non opportet quod sit quantitas in actu*). De manière similaire à la deuxième substance, les nouvelles déterminations retiennent un caractère subsistant dans le mode *per se* qui est ensuite actualisé dans les substances réelles. Les propriétés physiques des corps sont énoncées sur le mode de l’analogie mathématique, et cette prédiction est valide *per prius*. La corporéité prit un sens univoque par rapport au temps, à l’espace et même aux relations énocées dans le syllogisme.[[407]](#footnote-407) Rufus considère les formes pures directement dans leur don accidentel comme la substance réelle. Par conséquent, il utilise le terme « *dimensio* » dans le sens de l’extension de tout ce qui est possible. Le commentaire sur *De anima* (env. 1236–37) conçoit la dimensionnalité comme étant du troisième type selon le modèle des *Nominales*.[[408]](#footnote-408) Les déterminations accidentelles de la deuxième substance ont acquis le caractère catégoriel. Le commentaire de Rufus sur *Physique* d’Aristote confirme le statut substantiel des accidents donné par le commentaire de Pagus sur *Catégories* (ca. 1230) à Oxford (ch. 3.1.2). La descente de la forme originale donnée dans le diacosmos mathématique objectif fonde l′« exsistence » moderne comme un cas contingent (*exsistentia*) des formes cosmiques. Elles quittent le diacosmos pour aller dans la partie contingente de la réalité. Les universaux hypostasiés sont hyparchiques dans la causalité mathématique et géométrique. Ils agissent ensuite d’eux-mêmes (*ex-sisto*) dans le monde matériel.

La descente des formes présentées dans *Liber de causis* fonctionne dans un nouveau type de prédication hypostatique. Elle établit une nouvelle unité d’être basée sur la nouvelle théorie de l’existence et de la vérité. Porrétan Rufus a transféré l’unité analogique au nombre arithmétique en tant que dernier individu non divisible qui a un caractère hypostatique. L’introduction de l’analogie dans la prédication catégorique n’est certainement pas une solution aristotélicienne. Le premier averroïsme d’Albert ne peut admettre une définition métaphysique de la vérité sur la base qui se fait au-delà de la relation causale des substances premières. La science deviendrait ainsi de la science-fiction donnée simplement dans l’âme (*si enim scientia sit qualitas in anima*, ch. 2.4.3). Une telle cognition se retrouverait au niveau d’une abstraction mathématique qui fait une projection analogique des concepts universels comme « santé » dans la réalité. Rufus a sciemment contourné tout le débat dans le Commentaire d’Averroès sur *Métaphysique* concernant l’analogie. Averroès utilise des exemples de santé et de médecine uniquement en termes d’objectif ou de facteur donné de l’extérieur (*quia est agens aut finis eorum*, ch. 3.1.2). L’imposition du sens se fait à partir de la réalité ; il est possible d′énoncer les relations analogiques en mode *per prius* et *per posterius* par rapport à la première substance. Mais l’initiateur et le but des telles activités ne représentent qu’une construction dans la pensée du sujet connaissant. Une telle unité est donnée au niveau de la seconde abstraction. Selon Aristote, l’analogie ne fait qu’une faible forme d’unité au niveau de l’homonymie et, au mieux, exprime une unité liée à diverses substances (personne en bonne santé, nourriture saine, mode sain de vie, etc.). Contrairement au premier averroïsme, Rufus comme un sophiste Latin a simplement ignoré ces « détails » qui font la définition d’analogie. Il a pris de la définition originale de l’analogie mathématique la structure formelle des déclarations liées à la substance sur le plan *per prius*. Selon Aristote, une faible similitude peut être déclarée *per prius* par rapport à la substance originelle, et *per posterius* par rapport aux significations qui sont données dans la pensée. L’innovateur Rufus fonda une nouvelle conception de l’unité de l’être, qui repose sur l’analogie mathématique donnée dans la pensée et non sur l’unicité métaphysique donnée dans la réalité (*univoce*). L’énoncé analogique se réfère dans le mode *per prius* au nombre en tant que substance hypostatique. Le nombre a obtenu une causalité mythologique selon les pouvoirs divins du Chaos et a remplacé l’imposition de la réalité qui fonde le syllogisme scientifique. Les relations abstraites (*dimensio, magnitudo, numerus*) ont acquis un caractère transcendantal dans le cadre d’une analogie universellement conçue. Selon *Éthique à Nicomaque* (*E.N.* 1131a31–32), la modernité déplaça l’unité de l’être dans la similitude faite par le trinôme mathématique. Dans la nouvelle métaphysique, l’analogie des nombres hyparchiques a atteint le niveau de la prédication catégorique d’Aristote. La combinaison de deux niveaux complètement différents de prédication universelle a fondé l’hybride postmoderne d’universalité appelé « *analogia entis* ». L’unité ontologique de *metaphysica generalis* part du terme moderne « *univocatio entis* ». Ce concept était né après l’an 1300 (Duns Scotus, Franciscus de Marchia) pour faire l’unité analogique qui crée la vision objective de l’être. Rufus établit *via Modernorum* en introduisant la numérisation moderne du monde comme base de la métaphysique. Le nombre devint une nouvelle substance première et son être hyparchique, donné seulement en pensée ; il commença à agir comme cause efficiente dans le monde des substances premières. L’avènement historique des mathématiques a été rendu possible par la dévalorisation de l’abstraction métaphysique et par la prédication associée à la primauté des nombres comme base ultime et non plus divisible de la réalité (*individuum*). Le nouveau système de *mathesis universalis* remplaçant la métaphysique classique peut être confirmé dans la citation suivante.

« Le nombre mathématique peut être compris de telle manière qu’il ait une existence dans les choses. La multiplicité numérique est créée par la multiplication des choses ; comprit de telle manière, le nombre est doublé par le fait qu’il est multiplié par des choses (*est binarius per multiplicationem rerum*). Les espèces numériques sont différenciées par la multiplicité des individus. » [[409]](#footnote-409)

Sur le plan de l’abstraction mathématique (*numerus mathematicus*), le nombre est devenu une forme directement contenue dans les choses (*habet esse in rebus*). La quantité définie numériquement est liée à la définition universelle singulière du nombre en tant qu’espèce. Il représente dans l’ordre univoque tout individu qui ne peut plus être divisé (*species numeri et multiplicatur per individua*). En introduisant ce genre de *species specialissima*, le lien entre les mathématiques et la division des hypostases a remplacé l’imposition du premier averroïsme, qui déterminait la cognition scientifique à partir des premières substances. La division de Rufus n’est qu’apparemment univoque, car l’ensemble des nombres en mathématiques est l’ensemble des espèces univoques (*est species numeri*). Rufus a créé une nouvelle version du dialogue *Timée*. Il existe des espèces mathématiques éternelles qui sont répliquées causalement par des modèles donnés dans la matière selon le modèle de *Computer Aided Design* (CAD). Cependant, la première production à commande numérique du monde moderne a provoqué l’horreur à l’Université de Paris. À l’ère du nihilisme métaphysique, il est pratiqué à grande échelle non seulement par les modèles de traitement dans le cadre de CAD, mais surtout par les *banksters* de Wall Street, qui effectuent ce travail objectif numérique et postmoderne de Dieu (ch. 3.1.2). La nature binaire du monde en tant que doublement nihiliste du monde réel se fait par la production de produits financiers dérivés et de dettes mondiales. Une fois de plus, la théorie de vérité comme une égalité universelle entre les choses et l’intellect est en jeu (*coaequatio*). Le nombre arithmétique individuel et universel (*numerus mathematicus*) est devenu la garantie finale de l’essence moderne, alors que la substance réelle joue le second violon. L’individu moderne, construit sur le mode de l’arithmétique *unum*, a remplacé la première substance aristotélicienne. L’ « exsistence » analytique de l’univers rendu par les mathématiques est née du fait que toutes les opérations formelles présupposaient un individu indivisible (*unum*). Il se situe à la fin de la série d’espèces, et leur différenciation finale a lieu au niveau des individus numériquement différenciés. En raison de la prédication analytique de l’unité et de la multiplicité (*universum*), les mathématiques sont devenues la mesure universelle de toutes choses. Logiquement, l’identité des deux tertium ens (nombre als *unum, individuum*) est vraie au sens du mot latin « *absolute* ». La correspondance mythologique des deux termes est établie comme « *opinabile* », car les termes n’ont aucune imposition de la réalité. Mais le habit neuf de l'empereur est magnifiques. Les institutions ecclésiastiques et universitaires ont soutenu ce pieux mensonge sur le mode « *semel—semper* ». Ces gardiens de la vérité moderne ont été remplacés par une « science » des corporations qui est idéologiquement administrée. La connaissance du monde à travers l’abstraction aristotélicienne et la correspondance est devenue complètement superflue dans les écoles des illuminés modernes. L’individualisation des choses réelles est donnée par la division numérique, qui a constitué un nouveau système scientifique de classification et de division de *scibilia* universelles. L’individu se trouve à la fin de l’Arbre de Porphyre. Il n’existe qu’en un seul exemplaire et n’est donc pas divisible. Rappelons que la métaphysique considère la compréhension numérique de la substance réelle comme absolument inadéquate, car elle n’est valable que dans le cadre de l’équivalence (OBJ I, ch. 1.3). L’assimilation de la réalité sur le mode de la vérité en tant qu’égalité universelle de tout avec tout (*coaequatio*) est possible dans la modernité parce que Rufus abolit la différence entre le statut métaphysique de la réalité et les mathématiques. La version mythologique du Sophisme oxfordien définie selon Pythagore néoplatonicien harmonise le diacosmos objectif et le monde réel. Le nombre est devenu un corps moderne dans la pensée de Rufus ; il commença à vivre parmi nous, et nous observons sa pleine gloire à l’ère du nihilisme métaphysique. Les puissances du Chaos accomplissent un travail divin fondé sur la logique démoniaque qui est exercée moyennant des *banksters* dans le monde des dérivés financiers. En conséquence, l’émergence d’un individu mathématique a transformé la vision des premiers porrétans. La vision du monde discrète a reçu la valeur scientifique dans le cadre du Sophisme oxfordien. Le concept d’être métaphysique est formé par la causalité du troisième type, qui est déterminée par les mathématiques et non par les relations causales entre les premières substances. Rappelons les calculs effectués dans le modèle de la « méthode des éléments finis » (*Finite Element Method*) qui établissent la mécanique des corps solides.

Les illuminés modernes considèrent la vérité à travers les relations mathématiques quantitativement déterminées, qui impliquent les relations causales dans la réalité (*causae completae*). Cela a été démontré par le concept de causalité objective dans la preuve déductive, que le chapitre précédent expliqua (*medium sive causa*). Le processus de cognition séparé de la réalité dans le mode « *discrete videamus* » a reçu la certitude moderne de la logique et des mathématiques. La nouvelle vision du monde est basée sur Sophisme oxfordien qui attribue la causalité univoque aux mathématiques et au monde. Auparavant, l’effet causal des premières substances était la seule causalité vraie et nécessaire, selon *Seconds Analytiques*. Rufus ne voit qu’une différence accidentelle entre l’éclipse astronomique réelle et calculée. La vérité en tant que « *coaequatio* » correspond à la vision du monde basée sur des individus mythologiques (*concretum*). Rufus « observe » des individus non existants qui sont donnés dans l’ordre de l’abstraction mathématique. L’égalité de ces *scibilia* peut être énoncée soit en pensée, soit en réalité. La correspondance entre l’esprit et la chose est devenue une pure relation « sujet—objet ». Le maillon intermédiaire du syllogisme démonstratif qui prouve un tel être du troisième type, il n’existe que dans la pensée. Ces *scibilia* spécifiques peuvent être trouvés à la fois dans des substances hylémorphiques et sous des formes pures considérées par l’intellect. Ces formes néoplatoniciennes sont à l’origine données dans le diacosmos ; elles sont administrées *modo geometrico*, selon la déduction décrite dans *Liber de causis*. Rufus a repris ce scénario et l’a transformé en déduction mathématique. Le nombre arithmétique reçoit la causalité des hypostases néoplatoniciennes et, en raison de l’hylémorphisme universel, il a également reçu la causalité des premières substances. Le syllogisme démonstratif de Rufus est complètement paranoïaque. Au lieu de la deuxième substance, il y a un nombre comme individu porrétane qui joue le rôle de forme cosmique néoplatonicienne. Le nombre prétend être la deuxième substance aristotélicienne faite par l’imposition de la réalité. La correspondance de telles formes assure la vérité moderne en tant que *coaequatio*. La définition de la vérité repose sur le mode d′assimilation intellectuelle. Elle a transformé le rapport à la réalité en égalité concrète des espèces du troisième type. L’analyse de significations universelles (*resolutio*) ou la synthèse de collections hypostasiées (*compositio*) crée une unité finale indivisible de sens (*individuum, concretum*). L’entité concrète moderne n’est pas déterminée par la réalité, mais par l’acte de l’intellect. La « *res* » d’Avicenne est devenu le « *concretum* » moderne qui fait une composition du sens donné nominalement. Il naît dans la synthèse des accidents et la division des universaux selon l’Arbre du Porphyre. Rufus a déterminé être dans le mode « concret » comme habitus accidentel fait au niveau de la deuxième substance décrite dans le chapitre précédent. Nous trouvons une vision concrète de la réalité dans l’ouvrage *Scriptum in Metaphysicam Aristotelis* (1237–38). La prédication crée une composition (*concretum*) de forme et de substance, et ce *tertium ens* se situe au niveau de la première substance : « Nous affirmons l’unité essentielle de l’être sur le mode du concret à propos de chaque forme. » [[410]](#footnote-410) En même temps, vers l’an 1240, il y avait une autre conception des penseurs avicennistes modérés comme était Hugues de Saint-Cher. Son commentaire sur *De anima* conçoit « *concretum* » au sens aristotélicien comme la deuxième substance.[[411]](#footnote-411) Le *concretum* de Rufus est devenu un instrument analytique universel qui repose sur un fondement logique et numérique. La prédication concrète, construite par les définitions porrétanes des *Nominales* et non par la prédication catégorique de la deuxième substance, représente une autre innovation sophistique, à cause de laquelle les représentants du premier averroïsme ont condamné Rufus. Maintenant, il est clair que la critique d’Alvernus des philosophes appelés *Grammatici* incluait Rufus. Albert a sévèrement critiqué le concept concret de substance dans son analyse d’« *esse individuatum* » (ch. 2.4.2). La critique s’adresse à Rufus comme le confirme son ouvrage *Speculum animae* (vers 1245). Il l’a écrit à Paris à l’époque où Albert y publiait l’ouvrage *De homine*.

Rufus définit les deux modes de prédication formelle. Dans le premier mode, la prédiction arrive à la forme hylémorphique ; dans le second mode, la forme est considérée directement en mode *simpliciter*.[[412]](#footnote-412) Le deuxième mode de prédication crée une vision concrète du monde dans le mode de l’hylémorphisme universel. L’intellect des illuminés pousse la forme hypostasiée dans la matière du troisième type. En conséquence, un simulacre sophistique de la réalité a été créé, qui a été fabriqué sur le mode de l’hylémorphisme universel. Albert et Bacon considéraient que cela était une folie complète. Le sens concret de l’être est apparu de manière radicale à travers la nouvelle définition de la chose moderne comme « *hoc aliquid* », qui ne se rapporte plus à la première substance existant dans la réalité, alors, en dehors du sujet connaissant. La nouvelle manière de s’établir une nouvelle nature de la chose sur le mode du concret (*modum concretum*). La détermination métaphysique originelle de la substance est transformée en un être du troisième type par la prédication de la matière abstraite.

« De la seconde manière, la nature obtient son être et la forme en vertu de la concrétisation (*esse et modum concretum*), plus loin de la manière donnée par la qualité, l’affectation, l’inhérence et la signification, car le concept de l′être concret détermine la matière (*nomine scilicet suo materiam notantis*). De cette façon, la forme est énoncée par rapport à la matière. » [[413]](#footnote-413)

L’ensemble des déterminations données comme modalité moderne est fait par la matière (*modum qualitatis et adiacentis et inhaerentis et nominantis*). L’individu concret est un pur produit de l’intellect, dont la vérité est garantie dans le cadre de la vérité d’Avicenne comme *certitudo*, comme *rectitudo* d’Anselme et comme *coaequatio* de Rufus. Étant en forme de *concretum*, la substance prend un nouveau sens à l’aide de l’extension néoplatonicienne. Selon Rufus cité ci-dessus, cette corporéité abstraite détermine la matière de manière singulière et universelle (*modum qualitatis et adiacentis et inhaerentis et nominantis*). Rufus fait une déduction purement nominaliste comme une dérivation des significations à partir des propriétés de l’essence (*nomine scilicet suo materiam notantis*). La nouvelle première substance a été créée à l’école des modernistes d’Oxford par le fait que les essences hypostasiées des porrétans ont repris la détermination d’Avicebron de la matière du troisième type (ch. 3.2). La détermination de l’essence concrète se fait dans l’ordre des définitions catégorielles liées à la substance pseudo-matérielle. Le résultat de la synthèse faite en vertu de « *modum concretum* » est l’individu objectif donné comme première substance. Cette détermination de l’être est contenue en pleine forme dans le traité de Rufus *Speculum animae*. En raison de la connexion sophistique entre la première et la deuxième substance, un sosie de la réalité est apparu dans le deuxième averroïsme. Albert le prit pour une telle stupidité qu’il refusa d’en discuter sérieusement. Cet aristotélicien a mené la défense de l’être réel contre les averroïstes latins (*esse reale et ratum in natura*, ch. 2.4.3). La cible des critiques d’Albert est certainement Rufus, entre autres. La détermination porrétane de l’individu et l’être objectif d’Avicenne (*equinitas tantum*) ont été réunis pour déterminer la vraie chose « individuelle et concrète » en tant que *tertium ens*. Ensuite, il est vrai que la prédication classique de la direction de la première substance est de manière univoque, intégrée dans la voie concrète de la prédication (*modum concretum accipiunt*).[[414]](#footnote-414) La prédication catégorique de l’être du troisième type garde en soi la totalité de l’être concrètement conçu. Fait de cette façon, un simulacre objectif de la réalité est né. L’obscurantisme de la première substance chez les porrétans modernes a été critiqué en principe par le chancelier Alvernus, qui a explicitement rejeté le mode nominaliste « *modus* *inhaerentis* » de Rufus dans la polémique contre les grammairiens. Être de la substance réelle n’est pas la même chose que sa signification (*esse in subjecto non est inhaerere subjecto*, ch. 2.3.2). Alvernus rejeta la nature concrète et inhérente de Rufus mise dans les substances.

Le chapitre précédent a montré que l’émergence de la nouvelle vision du monde est associée à l’introduction de la prédication amphibolique et de l’hylémorphisme universel. Les deux phénomènes appartenaient à l’origine au groupe étroitement défini des universaux séparés de la prédication catégorique (OBJ I, ch. 2.1.2). Dans le contexte du Sophisme oxfordien et de l’hylémorphisme universel, les amphibolia ont reçu le statut des substances du troisième genre. La base de la détermination concrète de l’être comprend le commentaire cité de Rufus sur *Seconds Analytiques*. Le concept univoque du nombre est créé comme la dernière entité unique par division dans le cadre de l’Arbre de Porphyre. Ainsi, le concept de nombre est devenu formel et en même temps concret. Cela signifie que la signification universelle a fusionné avec la réalité des premières substances (*concresco*). La pensée spéculative des illuminés universitaires d’Oxford et de Paris s’est envolée avec le simulacre concret et individuel ; Bacon le considérait comme insensé et Albert comme ridicule. Les espèces universelles données mathématiquement se reflètent mutuellement dans la forme d’*Irrtum* moderne. Les Furies instruites analytiquement ont présenté la non-vérité universelle à l’esprit objectif des illuminés de manière tragique, alors divine. Le miroir magique de la modernité reflète de manière univoque le *tertium ens* concret qui est donné « *obiective* » dans la réalité et dans la pensée. Le modernisme n’a pas fait « *Entzauberung der Welt* » de Weber. Au contraire, les modernists objectivement ensorcelaient le monde réel d’une manière presque démoniaque. Cela a été prouvé par la nature apocalyptique et démoniaque de la logique moderne (ch. 3.1.2). La vérité paranoïaque de la modernité fait une mythologie selon le miroir magique (*speculum*) dans le conte de fées de Blanche-Neige. Les modernistes spéculatifs admirent dans ce miroir magique les nouveaux vêtements de l’empereur confectionnés par Rufus en mode « *semel—semper* ». La science spéculative moderne naît en éclairant le sens de l’être à partir de l’abstraction mathématique, comme le montre cette citation.

« Certaines causes sont déterminées en fonction de leurs effets à un point tel que leurs actions ne peuvent être arrêtées. Ce genre de causes existe en mathématiques. La forme d’un triangle ne peut pas être autrement à cause de son habitus. Mais d’autres causes sont déterminées par rapport à leurs effets qui peuvent être évités, ce qui est le cas de la causalité dans la nature. L’olivier produit des olives ; mais ce n’est pas toujours le cas, car cela peut être empêché par la désobéissance de la matière (*per inoboedientiam materiae*), comme le dit Aristote dans le premier livre de *Métaphysique*. » [[415]](#footnote-415)

Rufus définit le lien entre cause et effet non pas sur la base de l’effet des substances réelles, mais sur la base de la nécessité mathématique et de la causalité, qui ne peut être donnée autrement (*impossibile est ipsam prohiberi*). La causalité effective de la première substance réelle est subordonnée à la nécessité causale de l’abstraction mathématique. Elle est prise de manière univoque pour la cognition et pour la réalité (*tales causae sunt in mathematicis*). Par conséquent, du point de vue de la causalité scientifique, la primauté revient à la nécessité mathématique et géométrique (*formam enim trianguli*) et elle n’est pas tirée de la nécessité qui vient de l’état réel des choses dans le monde. Une telle théorie est en contradiction avec l’interprétation d’Aristote, où les deux nécessités sont distinguées selon l’abstraction mathématique et métaphysique. Selon Rufus, la causalité donnée mathématiquement n’est perturbée par rien (*impossibile est ipsam prohiberi*), contrairement à la désobéissance de la matière (*inoboedientiam materiae*). Rufus ne respecte pas les fondements des *Seconds Analytiques* cités ci-dessus. La causalité logique abstraite produite dans la pensée est fondamentalement différente de la causalité métaphysique qui se rapporte aux premières substances hyparchiques. Elles agissent les unes sur les autres dans la réalité. Ainsi, la vérité mathématique en tant que *veritas* a reçu l’impulsion historique pour l’assimilation moderne et la conquête du monde. La nouvelle pensée impérialiste a rejeté l’obligation métaphysique et « démocratique » d’accepter le monde dans sa nécessité réelle. La modernité ouvrit la voie à la pacification moderne et postmoderne de la « matière désobéissante » de toutes sortes, y compris les soi-disant « ressources humaines ». Ce *scibile* nihiliste de l’humanisme postmoderne marque précisément l’individu concrètement défini, dérivé du concept spécifique du cadavre humain. L’interprétation des connaissances scientifiques dans le cadre du Sophisme oxfordien a réduit le monde à un calcul mathématique basé sur une unité analogue. Cette vision a établi le monde mythologique des illuminés modernes. La nouvelle *intelligentia spiritualis* affirme au nom de son fondateur que la « désobéissance » de l’être donnée matériellement doit être éliminée et remplacée par le pouvoir « concret », alors pleinement actualisé par le sujet démiurgique. Cette citation montre *Lichtung* du lieu originel de vérité et de non-vérité du capitalisme futur, qui était théologiquement développé par Bonaventure et économiquement justifié par Olivi.

Le sujet moderne, doté de la volonté de faire du monde le simulacre mathématique et de dompter la matière désobéissante, il doit exclure la cognition sensuelle liée à la substance réelle (*passio materialis*) du processus de cognition déductive (*ipsa demonstratio*). Rufus, un mystique franciscain et philosophe « fou », fonda l’école de *Modernorum* à Oxford en faisant le premier pas important sur la voie de l’impérialisme colonial britannique. La volonté de puissance part de la cognition scientifique moderne, qui est placée en dehors du monde réel. Le double objectif du monde réel et son assujetti fou (*subiectum*) existaient bien avant la métaphysique postmoderne de Descartes et l’humanisme nihiliste de Foucault. La division et la classification modernes de la réalité concrète arrivent à l’essence en tant que dernier individu indivisible, et la causalité réelle la rejoint dans la deuxième étape. En conséquence, le *scibile* conçu analytiquement de la science spéculative moderne devient une première substance sophistique sous la forme du *concretum*. La définition de la cognition scientifique est basée sur l’exposition d’être faite par-derrière. Il forme un simulacre de réalité comme détermination concrète de la chose. Cela a donné naissance à une vision paranoïaque de la réalité basée sur son simulacre. Alvernus, Bacon et Albert considéraient cette pensée comme une folie. L’essence nominalement conçue selon le Sophisme oxfordien a pris le rôle du maillon intermédiaire de la preuve déductive. La citation suivante définit la preuve scientifique comme la coïncidence de deux phénomènes parallèles, qui sont liés soit à la définition idéale, soit à la passion réelle. Le modèle de la science basée sur la vérité comme *coaequatio* suit la synchronicité de la double prédication « concrète ».

« L’effet dans la matière a une définition donnée à partir du genre et de la différence ; mais l’effet ainsi défini ne concerne que l’essence et ses effets réels (*essentiam eandem cum passione*), mais il ne donne pas une définition de la cause. L’autre définition dit quelque chose sur la cause effective, mais elle ne dit rien sur son essence (*dicit causam passionis, et non essentiam*). La première détermination de ce qui appartient au sujet en tant que principe de cognition est donnée dans l’énoncé déductif. La deuxième détermination de la causalité concerne non seulement la cognition scientifique, mais aussi l’effet réel de l’essence (*non est tantum subiecti, sed et passionis*). De cette manière, la totalité de la cognition déductive et l’interprétation du syllogisme scientifique sont données ; chaque partie l’énonce à partir d’une perspective différente de la cognition (*positione differens*). » [[416]](#footnote-416)

Rufus définit la procédure scientifique comme la cognition sur le mode de l’hylémorphisme universel. L’essence en tant que corps du troisième type opère directement dans la réalité (*essentiam eandem cum passione*). La forme supérieure de cognition analytique des principes considère le membre mineur du syllogisme dans la définition essentiellement donnée. En conséquence, la causalité logiquement conçue (*dicit causam passionis*) est conçue en dehors de la première substance existante. La causalité du troisième type représente la nécessité métaphysique apparente du lien médiateur de la preuve (*medium*). Rufus a transformé la nécessité causale en une essence logique. Il l’a définie comme la base formelle et le principe de la preuve scientifique (*subiecti tantum principium est demonstrationis*). L’essence agit en permanence dans le domaine de la causalité et elle remplace les effets temporaires des premières substances. Dans le meilleur des mondes, la causalité conserve pour toujours sa nature hypostatique essentielle. La modernité créa un nouveau syllogisme déductif. La nécessité et l’universalité de la preuve scientifique moderne proviennent de toute une légion d’êtres modernes du troisième type (*numerus, unum, concretum, individuum*). Cette mythologie détermine la connaissance des substances réelles (*sic est tota virtus demonstrationis et sic ipsa demonstratio*). Le sujet de la preuve scientifique n’est pas la prédication de causalité provenant des substances premières. Ils agissent dans l’ensemble du schéma comme un accident supplémentaire, qui est donné de manière contingente dans la réalité (*positione differens*). La cognition empirique, dans le cadre de la vérité comme *coaequatio*, ne fait qu’un complément à la déduction achevée, comme le montre la conclusion de la citation. La substance matérielle n’établit plus l’essence de la cognition. La causalité réelle ne fait que confirmer la causalité objective déjà donnée (*causam passionis, et non essentiam*). La causalité dans le meilleur des mondes conserve indépendamment sa nature hypostatique essentielle. Rufus ne considère pas l’effet causal réel comme la base de la preuve scientifique ; il l′a remplacé par la définition logique des effets causaux. La causalité essentielle est toujours accomplie, l’effet empirique est incomplet. Le sophisme des *Seconds Analytiques* réside dans le fait que la véritable éclipse solaire a été échangée contre l’être « individuel » et « concret » du troisième type. En tant que le sosie du vrai Soleil, le nouveau « soleil » possède une causalité essentiellement déterminée (*dicit causam passionis*). Après cet échange sophistique de la première substance contre un être du troisième type, la définition de la preuve scientifique « *ex inmediatis* » selon *Seconds Analytiques* s’applique d’une manière nouvelle. Grosseteste a effectué cet échange pour la première fois (ch. 3.1.1). La reconnaissance individualisée de la chose singulière complète secondairement la déduction autonome, qui se donne principalement au niveau de l’action des essences universelles et nécessaires. La relation accidentelle à la causalité réelle au niveau des premières substances rend la cognition complète, ce qui ne correspond qu’apparemment à la lettre des *Seconds Analytiques*. Le chapitre précédent a montré que la prédication de Rufus « *medium et causa idem* » appartient principalement à l’essence. Selon *Seconds Analytiques*, la définition essentielle du maillon intermédiaire de la démonstration n’est possible qu’en mathématiques et en géométrie, mais certainement pas dans la déduction scientifique liée aux vraies premières substances. Nous connaissons l’éclipse parce que les corps astronomiques existent, et non parce que les mathématiques, ou même le sujet pensant existent. Rufus a pris la nécessité mathématique univoque avec la causalité métaphysique des choses réelles et il a fabriqué un nouveau type de preuve scientifique analytique. Les représentants les plus importants de l’école du premier averroïsme savaient très bien que la détermination formelle de la preuve scientifique dans l’école de *Modernorum* se suffisait à elle-même et que leur conception de *demonstratio* ne nécessitait pas de réalité extérieure pour parvenir à la vraie conclusion. La substitution de la deuxième triade de principes premiers à la première dans la version de Rufus du Sophisme oxfordien acheva l’éclipse de la première substance dans la preuve scientifique. Le concept de vérité de Rufus établit l’identité de deux « espèces—hypostases » porrétanes (*coaequatio*). Leur unité univoque est inspirée de la proportion mathématique connue de l’ouvrage *Dialogus Ratii et Everardi* (ch. 1.5). Encore une fois, le statut différent de l’espèce est en jeu dans le deuxième averroïsme, qui établit l’unité analogue de l’être. Ceci est donné par la méthode « *medio modo* » (ch. 3.3.1) qui a été promulguée par le Sophisme oxfordien.

La question clé pour la vérité comme correspondance était le statut des espèces. Le premier écrit anonyme de l’école du premier averroïsme après 1220 a lié l’espèce à *intellectus possibilis* d’Averroès. La réceptivité de l’intellect immatériel a assumé l’objet intentionnel à l’école de Blund qui faisait coïncider la chose et la cognition (*potentia media*, ch. 2.3.1). L’école de Blund reliait adéquatement la chose et sa reconnaissance à travers le diaphanum et à travers l’activité d’*intellectus possibilis*. Cette forme de médiation donnée par *intellectus in potentia* est fondamentalement différente de la définition de Rufus « *medio modo* » qui fait une unité spéculative du monde. Le concept moderne de médiation garde un caractère unique, qui est donné par la proportion mathématique et par la participation néoplatonicienne à la mesure mathématiquement déterminée. Le premier averroïsme conçoit l’intelligibilité des espèces dans le contexte de l’intentionnalité. C’est la capacité d’Averroès de l’intellect donnée comme la puissance de l’âme. Bien que Rufus conçoive l’intellect comme une *tabula rasa* aristotélicienne, il rejette expressément le concept d’Averroès d’espèces liées à *intellectus possibilis*. Le deuxième averroïsme opère dans la métaphysique néoplatonicienne. Il prend l’espèce comme une entité universelle, singulière et concrètement conçue qui établit causalement la cognition de l’individu moderne. Rufus appartient à l’école du deuxième averroïsme et sa conception spéculative de la vérité part de l’abstraction d’Avicenne comme *denudatio*. Par conséquent, son nouvel enseignement a été accueilli positivement par les avicennistes autour de Philippe le Chancelier et par les représentants des écoles *Logica Modernorum* qui étaient déjà en fort déclin. L’enseignement de Rufus convenait parfaitement à l’école des jeunes franciscains, qui, sous la direction de Bonaventure, ont édité l’ouvrage *Summa Halensis*. Le franciscain radical venant d’Oxford a offert aux collègues avicennistes du Couvent de Paris une autre version de la modernité à travers l’hylémorphisme universel et un nouveau type de prédication catégorique concrète. La vision moderne de la vérité n’exige pas une correspondance entre la chose et l’esprit, mais établit objectivement la correspondance ou l’égalité de deux espèces univoques. L’intellect des illuminés observe ces formes directement dans les choses et directement dans sa réflexion. La définition de la vérité reprend une égalité spéculative de *tertium ens* que l’esprit moderne lui-même a fabriquée et réfléchie.

Cette théorie a influencé le modernisme et le postmodernisme de manière fondamentale. Le cheminement de la vérité en tant que « *coaequatio rerum et intellectuum* » de Rufus est accompli dans le postmodernisme par la logique absolue de Hegel. L’ouvrage *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* actualise Grosseteste et Rufus par la différence entre logique naturelle et logique spéculative (§ 170). Hegel, comme Rufus, ne prend pas le dicton « *La rose est rouge* » par rapport à la première substance, mais à l’essence donnée absolue, c’est-à-dire séparément de la première substance.[[417]](#footnote-417) La logique naturelle est aristotélicienne et ne s’applique que dans la conception inférieure de la vérité syllogistique (*Räsonieren* ; Hegel 8, 59). Du point de vue de l’esprit absolu, cependant, il est vrai que la métaphysique et la logique sont identiques « *Alle Dinge sind ein Urteil* » (Hegel 8, 318). L’égalité originelle de l’esprit avec lui-même est donnée par le concept qui reflète le contenu universel de l’esprit selon le modèle postmoderne établi par David de Dinant. Ensuite, la pleine identité spéculative, qui est donnée par la combinaison de la totalité et de la partie, s’applique « *Das Einzelne ist das Allgemeine* » (Hegel 8, 319). La logique absolue contemple les entités existantes sur le mode de concrétisation logique et métaphysique que Rufus a établi vers 1235. L’économie politique de Marx a fait la même critique de la spéculation Hegel que les représentants du premier averroïsme (Alvernus, Albert, Bacon) à propos des illuminés d’Oxford. Le concept de Marx d’aliénation idéologiquement donnée a annulé la définition absolue de Hegel de la vérité comme *coaequatio* spéculative et concrète. L’esprit absolu contemple sa propre rationalité dans le monde pour atteindre le but préprogrammé de l’histoire. Marx a rejeté dans l’ouvrage *Die Deutsche Ideologie* (1846) les principes de base de la mise en miroir spéculative et logique comme un conte de fées idéologique de l’idéalisme académique allemand. Selon Marx, il n’y a pas de miroir de l’esprit absolu comme le prétendait l’ouvrage spéculatif *Phänomenologie des Geistes* (1807). L’aliénation de la pensée idéaliste postmoderne et du monde réel du travail existe en raison d’un faux type d’économie généré dans le système capitaliste. Marx a trouvé un Sophisme oxfordien fondamental du système capitaliste. La conscience absolue de Hegel fait le genre de *tertium ens* postmoderne qui ne reflète qu’une fausse sorte de conscience de classe. La première substance réelle est faite dans le capitalisme en raison de la propriété des moyens de production. Une fois de plus, le caractère passé de la substance réelle (*quidditas*) est entré en jeu, donné comme la primauté du vrai travail et de l’économie sur la folie idéologique des universitaires. Le *scibile* absolu de Hegel reflète la croissance abstraite de la liberté et de l’autoréflexion dans la pensée de ce philosophe académique, et aucun des événements réels et donc primaires du système capitaliste de travail et d’entreprise. La définition moderne de la vérité de Rufus ouvre à la fois l’évolution vers le postmodernisme de Hegel et de Marx et l’évolution vers des idées abstraites des droits de l’homme. À l’époque du nihilisme métaphysique, l’universalité moderne des droits de l’homme est une sorte du *scibile* idéologique basé sur les *species* modernes de la nature humaine. La critique de l’aristotélicienne Hannah Arendt concerne donc le concept de liberté moderne ainsi que l’idée des droits de l’homme (OBJ III, ch. 5). Les espèces universelles existent uniquement dans le diacosmos de *Modernorum*. Ils forment des *scibilia* potentiels et substantiellement donnés dans les substances hylémorphiques ainsi que dans l’intellect cosmique et humain. La science moderne établit leur identité dans la pensée avec la certitude et la justesse nécessaires. Le modernisme voit mystiquement des espèces objectives dans les choses et trouve ensuite leur correspondance avec des espèces objectives identiques données dans l’esprit illuminé. L’acte de cognition constitue logiquement et évidemment nécessairement la pleine égalité des deux sortes de *scibile*. La dialectique moderne entre *potentia accidentalis* et *potentia substantialis* s’applique de manière indifférenciée à la fois dans la réalité et dans la pensée, car les deux espèces sont univoques. Les formes éternelles sont données dans la réalité contingente, et notre cognition empiriquement fondée les représente dans la pensée. Dans l’acte d’autoréflexion, le théoricien adhère au *cogito* cartésien en tant que potentiel substantiel de chaque connaissance. Avec l’aide du proverbe « *semel est verum, semper est verum* » (ch. 1.4), les modernistes déterminent à quoi ressemble tel ou tel produit réel de la technoscience ou de la réalité idéologiquement conçue. Dans les deux cas, la définition spéculative de la vérité est considérée comme la pleine égalité des choses et de l’intellect (*veritas est coaequatio rerum et intellectuum*). Toute vérité est donnée d’avance, voici le mode métaphysique de la certitude d’Avicenne et d’Anselme. Elle est faite de manière ontothéologique, de la direction de l’intellect cosmique actif en tant que Donneur des formes. La vérité en tant qu’*aequalitas* provient d’une analogie mathématiquement donnée. Il mélange le concept univoque de l’être, la chose réelle et sa cognition. Blund et le premier averroïsme distinguaient clairement la chose dans la réalité et ses espèces sensuelles et intellectuelles dans la pensée. Le cadavre n’est pas une personne réelle, car il ne fait pas l’imposition du sens de la personne pour élaborer la preuve démonstative.

Rufus est le premier cartésien moderne scientifiquement conçu qui n’a pas besoin d′observer le monde réel. La certitude du sujet connaissant se réfère à l’autoréflexion au niveau de la cognition sensuelle (*percipio me percipere colorem*). Le processus cognitif moderne se pose sur le mode d′*informatio* moderne. Dans l’acte d’autoréflexion, l’intellect prend également conscience du fait qu’il doit assimiler une autre forme donnée comme *scibile*. La citation suivante indique *Lichtung* de l’ère informatique.

« La faculté de voir, si elle est modifiée par la lumière, perçoit non seulement la couleur, mais aussi l’immuabilité de la lumière (*suam immutationem*). D’une manière similaire, la faculté intellectuelle de cognition suppose l’immuabilité de l’espèce, qui est reconnue ou formée (*specie alicuius scibilis aut informatur*). La capacité de cognition perçoit non seulement le contenu reconnu (*suum scibile*), mais aussi le processus de formation de l’espèce (*suam informationem*). » [[418]](#footnote-418)

Le parallèle se déroule entre deux processus similaires (*suam immutationem...suam informationem*). La perception sensorielle ou intellectuelle n’est pas formée par des espèces intentionnelles. L’esprit considère directement les espèces hypostasiées du troisième type qui forment la cognition immuable. Le schéma d’exposition du sens par-derrière suggère la base solide de la perception et de la cognition (*potentia substantialis*, ch. 3.3.1). Cette hypostase cognitive (*immutatio*) est donnée en comparaison avec l’acte changeant de la cognition comme *informatio* subjective. L’aperçu de *scibile* contingent est déduit par l’informatique moderne. Il rend l’unité hypostatique de l’intellect et le nouveau type d’espèces moulées sur le mode de l’individualité et du concret. L’intellect est informé par lui-même et il rencontre accidentellement une réalité extérieure. Le processus d’information confirme le fait que l’esprit des illuminés est supérieur à la première substance désobéissante. Dans l’ordre de la cognition moderne, la réalité du monde n’est valable que *par posterius*, par rapport à l’intellect actif immuable et par rapport aux principes de cognition donnés en permanence et *per prius*. Une telle procédure n’est possible que grâce à l’analogie mathématique déjà mentionnée, qui est immuable par essence. Le processus de cognition est déterminé par-derrière, à partir d’une intuition déjà actualisée et basée sur l’acte d’autoréflexion dans l’intellect substantiel. Cette perspicacité répète le *cogito* cartésien, qui est emprunté aux néoplatoniciens comme Augustin et Avicenne. La vérité comme *coaequatio* universelle et mathématique entre les choses et l’intellect est déterminée par l’analogie et l’essence singulière-universelle du nombre (*numerus*). La vérité, en tant qu’égalité universelle, ne vient pas des substances premières. Il représente une forme d’accord de l’intellect par rapport à l’être du troisième genre qui est reconnu dans le cadre de la démonstration mathématique et logique de Rufus. Bacon et Albert s’opposent fondamentalement à cette séparation entre la science et la réalité, car il n’y a pas de causalité formelle et mathématique. Les deux représentants du premier averroïsme considéraient les érudits d’Oxford comme de purs sophistes qui ne comprenaient pas du tout l′enseignement d′Aristote.

La vision du monde moderne est née de l’exclusion d’un sujet connaissant empiriquement peu fiable et d’une réalité matérielle désobéissante. Les deux sources de la vérité aristotélicienne ont été remplacées par une approche méthodique de la cognition éclairée basée sur les mathématiques et sur la certitude du sujet autoréflexif. Maintenant, il est clair que les aristotéliciens classiques, comme Bacon, ou les averroïstes de la première vague, comme Alvernus, considéraient leurs contemporains comme des penseurs fous ou des sophistes. La pensée de ces *doctores* *Latini* reflète et assimile des hypostases non existantes qui sont données par la participation à l’essence universelle donnée uniquement dans la pensée (*individuum, species, scibile, concretum*). Ce simulacre de réalité se manifeste dans l’acte de l’intuition avicenniste, qui est liée à l’intellect substantiellement donné (*reflexio, informatio, representatio*). La correspondance de la pensée est donnée en ce qui concerne l’être univoque du troisième type dans l′esprit connaissant, puis déborde accidentellement dans la réalité contingente. Les illuminés modernes perçoivent « exsistence » objective des espèces dans l’acte de classification analogique (*resolutio*) donné au niveau de l’abstraction logique (*denudatio*). La décomposition du monde en facteurs premiers établit la certitude originelle de la cognition donnée par la proportion mathématique. Un tel concept de correspondance fonctionne avec une définition différente de la vérité que propose la théorie de la cognition dans le CMDA faite dans le concept de *proportio*.[[419]](#footnote-419) La théorie de la vérité en tant qu’égalité analogique et proportion est déterminée par l’égalité donnée mathématiquement (*aequatio*). Elle est faite au moyen de la déduction formelle que le sujet moderne projette dans le monde à travers la causalité des essences universelles (*quod est*). L’égalité mathématique exprime la convertibilité mutuelle et l’égalité universelle (*coaequatio*) entre l’unité individuelle de la chose reconnue (*concretum*) et la représentation de cette unité dans la pensée illuminée (*scibile*). La pensée se réfère à elle-même ; le *concretum* et le *scibile* tombent dans le domaine de l’abstraction pure. La base de la théorie mathématique de la vérité est l’égalité entre la forme hypostatique d’une part (*scibile*) et l’individu défini numériquement, imprimé dans la pensée (*informatio*). Par conséquent, la vérité de la modernité est donnée principalement comme l’égalité de deux membres dans la relation univoque d’assimilation, et en aucun cas comme une correspondance aristotélicienne de deux ordres d’être différents, de l’intellect et de la réalité. L’unité spécifique et concrète et individuelle du monde trouve son expression dans le *medium* moderne du syllogisme démonstratif qui est compris comme essence agissante de manière causale. L’intentionnalité est tombée hors du schéma du deuxième averroïsme. Le premier averroïsme suit le processus d’abstraction de la substance réelle via *species sensibilis* et *species intelligibilis*. L’intellect moderne se reflète spéculativement au plus haut degré au niveau de la perspicacité directe dans l’espèce donnée *per prius*. L’intentionnalité définie en vertu de la réception de la réalité contingente est superflue. La science moderne est autosuffisante, car elle est séparée de la réalité par l’abstraction mathématique et logique. Ce n’est que *per posterius* que les modernistes recherchent la correspondance de l’intellect et de la chose sur le mode de *scientia* empirique. À ce niveau, l’intentionnalité donnée par la réception sensuelle et intelligible des choses réelles garde une valeur limitée. Dans le diacosmos des modernistes, il y a une proportion mathématique complète (*equatio*) entre le sujet de la cognition et la prédication universelle, qui est donnée par la supposition mathématique. Le processus d’*informatio* mathématique et causalement efficace ne vient pas de la chose matérielle qui existe *per prius*. La modernité observe directement des individus concrets appelés « choses elles-mêmes », comme Husserl les a nommés plus tard. L’essentialité formelle de la chose, c’est-à-dire l’individualité et l’existence en tant que *tertium ens*, constitue la base de la certitude cognitive et donne la justification ultime à l’être moderne. Ce nouvel individu de la modernité est devenu le sujet de la cognition (*scibile*) dans le processus d’informatio de Rufus. La nouvelle époque de l’informatique scientifique commence avec l’émergence de l’individuum moderne concret, complètement universel et conçu de manière équivoque. Conçue de manière *per prius*, la supposition n’exige pas une manifestation de la chose réelle, ni ne prend l’imposition du sens à partir de la réalité. Le vrai jugement analytique fonctionne dans le cadre de la vérité comme une harmonie mathématique universelle. Il suffit de garder une certitude évidente de l’essence ; il se peut, qu′on la trouve en plus dans des choses réelles et contingentes.

La déduction de Rufus d’être du troisième type aux premiers principes de la cognition (*resolutio*), Descartes l′a répétée plus tard pour trouver la première philosophie. L′ouvrage postmoderne *Meditationes de prima philosophia* (1641) met à jour le déplacement de Grosseteste et Rufus de la réalité empirique par des preuves objectives des premiers principes de la cognition. La recomposition postmoderne de *tertium ens* en facteurs premiers peut être résumée en trois étapes de base. Premièrement : jeter le doute sur la réalité extérieure. Deuxièmement : trouver une base solide et incontestable dans le *cogito*. Troisièmement : connexion avec le premier principe de la cognition, qui est actualisé dans l’intellect substantiel et qui est donné comme cause première. Quatrièmement : reconstruction de l’être empirique à partir de la direction de cette fondation basée sur une identité universelle donnée mathématiquement et réflexivement. Le procédé part de *denudatio* d′Avicenne (la disparition mythologique du monde réel) pour arriver à la *resolutio* de Rufus (la réduction métaphysique de connaissance à Dieu moderne) qui est achevé par *colligatio* des porrétans (la récollection logique du monde objectif et postmoderne). À la suite de Rufus, cet illuminé français postmoderne observe directement des faits évidents et il assimile le monde sur le mode mathématique « *discrete videamus* ». La décomposition et la recomposition du monde dans le domaine postmoderne des traités logico-philosophiques ne fonctionnent plus dans le modèle substantiel de l’hylémorphisme universel du premier *Modernorum*, mais à travers la conscience postmoderne de soi-même, qui acquiert le caractère d’une substance pensante (*res cogitans*). La forme ultérieure de la résolution et de la composition de Rufus est illustrée par la lutte postmoderne de l’idéalisme allemand pour l’élimination ou la confirmation de la dichotomie de Kant entre le monde nouménal et phénoménal. La conception de Rufus de la vérité comme similitude universelle et égalité de tous les *scibilia* a ouvert la voie dans deux directions. D’une part, la subjectivité radicale de Descartes et Husserl a émergé. De l’autre côté, l’objectivité radicale du Cercle de Vienne est apparue, qui a répété le projet de Rufus à l’époque du nihilisme métaphysique. Au début du XXe siècle, les positivistes logiques ont renouvelé la gloire passée de la philosophie analytique de Rufus, car ils ont aboli l’abstraction métaphysique comme superflu. Pour la philosophie analytique contemporaine, l’abstraction mathématique et le simple nominalisme suffisent à la connaissance du monde. La thèse de Rufus a un effet historique dans toutes les versions de la philosophie analytique, qui culmine à l’époque du Sophisme oxfordien à l’ère du nihilisme métaphysique. Le rôle des *sophistae Italici* et des *Grammatici* critiqué par Alvernus a été joué vers 1920 par les positivistes logiques de l’École viennoise et la philosophie analytique du premier Wittgenstein. Les positivistes du Cercle de Vienne ont établi la forme nihiliste selon leur programme de connaissance scientifique, en remplaçant la métaphysique par la logique moderne.[[420]](#footnote-420) Cette école met à jour *Oxfordian Fallacy* sous la forme de la philosophie objectivement victorieuse du langage. La structure du célèbre traité de Wittgenstein procède sur le mode de la vérité logique de Rufus comme une *coaequatio* des *scibilia* donnés en réalité aux *scibilia* formels.[[421]](#footnote-421) Cette version postmoderne de la science-fiction originale de Rufus s’appuie sur la méthode dogmatique de la seule voie logique élaborée dans le cadre de la science unifiée, qui défend la théorie de la vérité logique unique. Karl Raimund Popper a repris le rôle de Bacon pour critiquer les universitaires viennois en 1930. Ce professeur de lycée a rappelé aux illuminés viennois le principe d’Aristote « *ex inmediatis* », bien qu’il ne le commentait pas explicitement sous cette forme. Popper a souligné le fait que la vérité de la science est déterminée par l’état factuel de la réalité. Les connaissances créées sur la base d’une imposition sont toujours impliquées dans la vérification des preuves scientifiques établie de manière déductive. Il n’y a pas de principes analytiques de la cognition, qui sont donnés comme principes *a priori* de la preuve inductive (*Logik der Induktion*), car c’est un non-sens logique et méthodologique.[[422]](#footnote-422) L’induction aristotélicienne ne peut être convertie en aucun principe *a priori*, car le datif métaphysique constitue la base du procédé inductif. Bien sûr, Popper en tant qu’objectiviste n’a pas mentionné cette partie de la métaphysique aristotélicienne. Mais il a déclaré que la procédure de Sophisme oxfordien dans le remake du Cercle de Vienne était méthodologiquement fausse, car nous ne pouvons pas substituer la première triade de reconnaissance de la réalité à la deuxième triade. Encore une fois, le statut d’abstraction métaphysique des *Seconds Analytiques* sur le mode « *ex inmediatis* » s’applique (*Anal. Post*. 84a13–14). Les deux fondements des énoncés universels donnés en soi en logique et en métaphysique doivent être soigneusement distingués. Mais au XXe siècle, cette doctrine est devenue démodée ; elle a été objectivement déplacée de la méthodologie non critique de la science. Selon Popper, le résultat de la science spéculative aporétique des illuminés universitaires de Vienne fait un reflet de la pensée donnée en elle-même dans le cadre de postulats invérifiables, donnés *a priori*. Fait ainsi, il y a une régression infinie qui suit la mise en miroir narcissique du sujet spéculatif. Par conséquent, les conclusions déductives ne doivent être prouvées que de manière inductive, c’est-à-dire par une falsification permanente des théories scientifiques données *ad hoc*. Cela a créé une autre divine comédie, qui s’est immédiatement effondrée à nouveau. S’il n’y a pas de procédure déductive, au moins dans la première science, alors seules des vérités relatives s’appliquent.

Le rôle principal dans la crise de science a été joué par l’unité analogique du monde donnée sur le plan d’égalité logico-mathématique universelle. Son garant n’est pas une nécessité absolue donnée dans la réalité, mais une nécessité subjective donnée dans l’esprit éclairé. Toutes ces formes d’avicennisme postmoderne ont un fait en commun. Suivant l’exemple du Sophisme oxfordien, ils ont échangé l’imposition d’un sens hyparchique venant de la réalité pour sa supposition logique (Carnap) ou eidétique (Husserl). Ni la philosophie du langage ni la phénoménologie de Husserl ne sont capables de clarifier la question de la référence et de la vérité, qu’Aristote et le Commentateur avaient résolue depuis longtemps. Husserl s’est séparé de l’intentionnalité « psychologisante » de Brentano à la recherche d’une base absolument subjective de la cognition (égologie transcendantale). Pour *illuminatio*n de l’intellect, Husserl n’a besoin d’aucune médiation entre l’intellect et les choses réelles, car dans la conception de l’égologie absolue, il est allé « aux choses elles-mêmes ». Comme Rufus, ce mathématicien et philosophe devait trouver en lui-même un *scibile* universel, qui devait créer la dernière unité univoque et complètement concrète du monde. Les conférences *Cartesianische Meditationen* (1929) de Husserl ont présenté la *coaequatio* de Rufus comme une correspondance universelle entre les composantes immanentes et transcendantes de la conscience de soi. La vérité en tant que *coaequatio* découle du fait qu’à la fin de la réduction transcendantale, l’intuition évidente de la transcendance dans l’acte de l’ego absolu se confond avec l’immanence actuelle du *cogito*. Le mathématicien, qui, comme Rufus, est à la recherche de la base incontestable des nombres arithmétiques, a créé une nouvelle version du *scibile* phénoménologique, en interprétant les termes de Brentano « *qualitative Modifikation*» and « *Fundierung* ». Contrairement à l’aristotélicien Brentano, Husserl a déplacé l’intentionnalité vers *Wesensschau* donnée par la réflexion.[[423]](#footnote-423) Husserl définit le *scibile* pur de Rufus, nécessaire à la vérité comme assimilation, dans le concept d’*eidos*. Il est donné sur le mode de l’identité radicale (*radikalen Gemeinsamkeit*) avec une contemplation sensuelle ; il fait en même temps une essence pure (*reines Wesen*) d′intuition intellectuelle.[[424]](#footnote-424) Husserl, pour le moment, a écrit le dernier chapitre de la « prédication concrète » moderne. Il a fait la révolution en répétant l’erreur de la prédication de Rufus « *per modum concretum* » dans la philosophie contemporaine. Rufus comme un néoplatonicien moderne s’est séparé de l’aristotélicien Averroès ; le néoplatonicien Husserl a rejeté l’enseignement de l’aristotélicien postmoderne nommé Brentano. En un mot, la transition du *scibile* de Rufus à l′*eidos* de Husserl capture le chemin historique de la modernité selon *Irre* de Heidegger. Le retour à l’école du premier averroïsme a été annoncé par la séparation de Heidegger et Husserl. Heidegger a refusé la voie de la postmodernité avicenniste dès le début de son chemin phénoménologique de la pensée. Vers l’année 1920, la nouvelle herméneutique du sens originel de l’existence a découvert une nouvelle conception de la vérité et un nouveau rapport à l’être (*Hermeneutik der Faktizität*). La séparation de Heidegger de Husserl répète la dispute du premier et du second averroïsme dans une autre gigantomachie de substance. Dans la période suivante de nihilisme philosophique, les représentants contemporains du Sophisme oxfordien sont pleinement victorieux. Même l’école humaniste des objectivistes modernes a perdu sa cause tout aussi inévitablement que le premier averroïsme a perdu face aux sophistes Latins vers 1277. Le sujet de la modernité fondé par Rufus court la dialectique « permanence—contigence ». Il a accompli une correspondance d’être du troisième type dans la réflexion. La réalité représente un cas particulier de l’essence, qui est conçu de manière informatique et considéré directement sur le mode de la dénudation mathématique. Cette essence passe ensuite (*exsistit*) dans la matière contingente et désobéissante, qui doit être assimilée dans ce nouvel aspect de l’information puis apprivoisée de manière capitaliste. L’époque de l’information de la modernité est créée par la cognition avicenniste en tant que certitude de l’intellect spéculatif. Cette folie gnoséologique se reflète dans le miroir (*speculum*) de l’univocité mathématique préexistante des monades en tant qu’individus indivisibles (*informatio* de Rufus, « harmonie préétablie » de Leibniz).

Vers l’an 1235, les modernistes ont accompli le programme de base pour faire la conquête intellectuelle du monde à l’aide de l’abstraction mathématique. Le caractère concret de la science nouvelle utilise l’abstraction mathématique qui est complètement indifférente à l’existence des substances premières, vivantes ou non vivantes. L′éclipse de la métaphysique hyparchique a fait que le monde réel n’existe que dans la pensée des illuminés modernes. La désobéissance de tel ou tel individu matériellement donné doit être supprimée objectivement. Le premier averroïsme considérait cette vision du monde comme insensée ou ridicule. L’individu concret des modernistes n’existe pas vraiment du tout, car l’être du troisième type n’a aucun moyen d’existence dans le monde réel. Mais le second averroïsme a créé sa propre forme d’« exsistence » et de vérité, qui a constitué *ex nihilo* un diacosmos objectif entre la réalité et la pensée humaine. Depuis le XIIIe siècle, le fondement de cette égalité formelle s’est déplacé vers les mathématiques et la technologie postmodernes. Maintenant, l’égalité dans l’économie monétaire actuelle des entreprises mondiales avec leur scibile appelé « finances virtuelles » fonctionne de manière complètement nihiliste. Le monde des finances est devenu un dérivé purement mathématique dans lequel la science-fiction des dettes futures se reflète dans un miroir fabriqué par l'informatique des Furies nihilistes. Les dérivés financiers sont liés à l’arrivée logiquement nécessaire non pas d’Antéchrist, mais à l’économie des *banksters* et à l’avènement nécessaire des dettes planétaires. La tâche historique de la modernité confiée par Rufus d’apprivoiser la matière désobéissante, a été historiquement accomplie par les empires coloniaux de l′Occident postmoderne et par l’esclavage bancaire d’aujourd’hui. Ces esclavagistes ont remplacé le dieu moderne mort et ils subsistent sur le territoire souverain des entreprises de la City de Londres ou à Wall Street. L’idéologie néolibérale donnée sous la forme actuelle du monétarisme vulgaire compare alors toutes les valeurs à cet être nihiliste du troisième type et forme un nouveau simulacre d’égalité universelle. Rufus ouvrit *via Modernorum*, dans lequel la nature logique et philosophique du monde est déterminée par les mathématiques et par la logique nihiliste dans le mode *per prius*.

### 3.3.3. Origine de l’averroïsme officiel

La controverse sur la théorie de la vérité a clairement distingué deux écoles d’interprétation d’Averroès vers 1235 et elle a signalé une nouvelle série de gigantomachies sur le statut de la substance. Pour les représentants de l’école de Blund à Paris, il était clair que la nouvelle métaphysique, que les étudiants avaient importée d’Oxford, était en contradiction fondamentale avec la théorie aristotélicienne de la vérité et de la connaissance faite selon les commentaires d’Averroès sur le *Corpus Aristotelicum*. Le conflit ouvert entre les mendiants et les artistes de l’Université de Paris a éclaté sous le pontificat d’évêque Alvernus quand il écrivait son second commentaire sur *De anima* rédigé probablement entre 1240–45. Rappelons que c’est à cette époque que l’effort infructueux de Rufus pour protéger la nouvelle version de la métaphysique moderne prit son apogée. Il y est parvenu dans son ouvrage *Speculum animae* (vers 1245) qui entamait son départ forcé pour Oxford est daté avant l’année 1250. Après la mort de l’évêque Alvernus, les universitaires modernistes ébranlés lancèrent la première attaque réussie conter le premier averroïsme. Dans le conflit contre les mendiants, le protagoniste des magisters séculiers de l’Université de Paris était Guillelmus de Sancto Amore, déjà cité. Il était *magister artium* depuis 1228 et *magister theologiae* depuis 1250. Il s’est fait connaître par ses écrits polémiques contre les mendiants (*Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, 1255). Ses commentaires sur *Premières* et *Seconds Analytiques* attendent toujours une édition critique. Le général de l’Ordre des Frères Mineurs Jean de Parme (Johannis de Parma) régla la controverse de manière provisoire vers 1253. Lorsque Rufus quitta Paris, le philosophe moderniste Bonaventura reprit toute la cause et la mena à une fin victorieuse pour les modernistes. L’interprétation sophistique d’Aristote faite par Rufus montre pourquoi et comment Averroès est devenu la brebis galeuse de la modernité. Les commentaires de Rufus ont créé le dilemme fondamental des modernistes. Dans les années 1235–40, ils ont commencé à former une pensée scolastique pour entreprendre une aventure connue sous le nom « *via Modernorum »*. Le second averroïsme a modifié la connaissance scientifique, la substance, la vérité et même le concept d’être. Selon les connaisseurs d’Aristote et d’Averroès de l’époque, seuls quelques individus philosophiquement immatures pouvaient appartenir au modernisme analytique de Rufus, car ils étaient coupables de plusieurs erreurs métaphysiques fondamentales.

1. Les modernistes ont aboli le double sens hyparchique de l’être (logique, métaphysique) ; ils ont utilisé l’univocité logique pour établir la métaphysique moderne comme première science.
2. Ils ignorent la différence métaphysique entre la première et la deuxième substance et produisent donc un être du troisième genre.
3. La prédication concrète et individuelle nie la distinction catégorielle aristotélicienne entre la substance comme « *subiectum per se* » et les accidents comme « *esse in alio* ». Les accidents sont devenus un *tertium ens* hypostatique qui s’est substitué à la seconde substance.
4. La prédication dite « scientifique » de la modernité n’est donc pas catégorielle, mais analogique. La science moderne est faite de fables ontothéologiques et de bavardages idéologiques actuels, jusqu’à ce que, comme le Titanic, elle se heurte au principe de réalité.
5. L’introduction de l’hylémorphisme universel a créé dans l’esprit des illuminés un univers parallèle qu’ils ont commencé à présenter comme une imposition provenant des substances premières hyparchiques.

Ces cinq points constituent des différences fondamentales entre le premier et le second averroïsme autour de l’année 1240. Ils ont fortement influencé les controverses de la génération suivante du premier et du second averroïsme. La connaissance part du sujet humain et crée une égalité universelle des *tertium ens*. La production de la vérité dans la modernité est devenue une question de démiurge souverain au niveau divin ou humain. À l’époque du nihilisme parfait et de la mort de Dieu moderne, la vérité a dégénéré en une opinion purement subjective et en jeux de langage dans lesquels la thèse « *meaning is use* » se fait en mode *per prius*. La « *res* » moderne existe exclusivement de manière potentielle ; la réalité du monde représente un éphémère contingent qui est né comme actualisation des formes cosmiques permanentes. Grosseteste accomplit la transformation de l’existence en une « exsistence » en introduisant une nouvelle nature de la potentialité. Le père d’*Oxfordian Fallacy* fonda la validité des événements futurs contingents, et donc il établit la logique moderne par la démonologie (ch. 3.1.2). L’essence donnée comme espèce passe « de » (*ex*) cette permanence nécessaire et immuable d′être amenagée (*sistit*) à l’actualité contingente. La forme moderne de scientologie est apparue grâce à la nouvelle interprétation des *Seconds Analytiques* et de *Métaphysique* ; elle ne requiert pas une chose réelle comme cause effective du syllogisme scientifique déductif. La mesure de la véracité (*rectitudo*) est déterminée par l’évidence (*certitudo*) des énoncés logiques et correctes (*demonstratio*). La spéculation métaphysique basée sur la version porrétane de *Logica Modernorum* a fait un monde d’Alice. Il n’y a pas de chat du Cheshire comme une substance première, mais son sourire accidentel est toujours présent dans le mode « *semel—semper* ». La doctrine du second averroïsme a été adoptée principalement par les débutants en philosophie qui étudiaient la logique à partir d’exemples d’énigmes sophistiques (*Obligationes, Insolubilia, Sophistaria*). Ils doivent apprendre à distinguer les différentes formes de sophismes. Après avoir étudié la logique et la prédication dans le contexte de l’*Organon* aristotélicien, les bacheliers passaient aux questions traitant de la cognition et de la philosophie première dans les écrits les plus importants du Corpus (*De anima, Physica, De caelo, Metaphysica*). L’interprétation précédente a montré que le Sophisme oxfordien entrait dans la catégorie des « *fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* » (ch. 3.1.1). Alvernus, Albert et Bacon considéraient que l’enseignement des *Nominales* modernes dépassait la dispute philosophique digne d’hommes raisonnables (ch. 3.2). Siger de Brabant et Thomas d′Aquin étaient déjà obligés de discuter avec les modernistes, car ils ont fondé une nouvelle école de pensée vers 1250. Elle recevait peu à peu des bénédictions ecclésiastiques et, en 1255, elle obtint même sa propre chaire universitaire.

La dispute entre les deux écoles a nécessairement touché le point critique suivant, à savoir l’interprétation scolastique de l’écrit CMDA. L’herméneutique de l’objectivité doit montrer quand et pour quelle raison les modernistes latins ont rejeté la métaphysique d’Averroès. Le corpus du Commentateur a été dans une large mesure intégré à l’avicennisme de l’école de Tolède, à laquelle Grosseteste appartenait déjà depuis la fin de sa période parisienne. Mais le problème fondamental posé par les relations conflictuelles des deux métaphysiciens arabes n’a pas été résolu pour autant. L’intégration du Commentateur et d’Avicenne était impossible en raison de l’incompatibilité de leurs points de départ. L’analyse précédente des *Seconds Analytiques* a montré que Rufus défendit l’existence de la chose unique en tant qu’individu universel. Les formes néoplatoniciennes du troisième genre (OBJ I, ch. 1.3.1) ou les *exemplars* de Grosseteste (ch. 3.1.1) agissent comme des causes au niveau du monde sublunaire. Rufus a défendu le statut singulier des espèces en se rangeant du côté de Platon et d’Avicenne. Le modernisme invoque l’interprétation néoplatonicienne d’Aristote, représentée à cette époque par l’interprétation d’Avicenne et du Commentateur selon l’école de Tolède. Grosseteste, l’auteur *De anima et de potenciis eius* (vers 1225), était actif au sein de l’école de Blund. Il rejeta l’interprétation néoplatonicienne à l’époque où l’école de Tolède publie les premières traductions du corpus d’Averroès. En tant que précepteur des Franciscains à l’Université d’Oxford une dizaine d’années plus tard, il n’était certainement pas d’accord avec les interprétations contraires que les jeunes *sequaces Aristotelis*, avec Rufus à leur tête, mettaient en avant. C’est également la raison pour laquelle le fondateur d’*Oxfordian Fallacy* critiquait les jeunes modernistes d’Oxford (*contra quosdam modernos*, ch. 3.1.3). Ce groupe d’illuminés universitaires radicaux a fondé l’école du second averroïsme à Oxford vers 1235. Leur enseignement était en contradiction avec la métaphysique d’Aristote interprétée *ad mentem Averrois*. L’introduction de l’hylémorphisme universel était un non-sens philosophique, même pour les avicennistes classiques de l’école de Tolède. C’est pourquoi Grosseteste est intervenu, afin que l’unité de la personne, absolument nécessaire à la théologie chrétienne, ne soit pas mise en danger. C’est la raison suivante pour laquelle Rufus et d’autres bacheliers modernes ont été envoyés rapidement d’Oxford à Paris pour des études de maîtrise vers 1235. Tout comme le chancelier et l’évêque Alvernus dans l’école du premier averroïsme, Grosseteste ne pouvait pas tolérer à l’Université chrétienne les doctrines hérétiques qui promulguaient la multiplicité des substances dans l’homme et le scénario de l’émanation selon l’hylémorphisme universel qui rappelait l’aristotélisme de David de Dinant. Dans cette ligne critique à l’égard de la modernité, son successeur philosophique Roger Bacon continua à donner les conférences à Oxford. Rufus affirmait explicitement qu’Averroès se trompait sur des points essentiels de l’enseignement d’Aristote. Nous prenons deux exemples dans les commentaires de Rufus qui présentent l’enseignement de *Métaphysique* en contradiction avec Aristote et aussi avec le Commentateur.

Le *Grand Commentaire sur* *Métaphysique* d’Averroès et son écrit CMDA lient la seconde substance aux premières substances matérielles. Averroès définit le concept d’individuation d’Aristote exclusivement par la matière réelle et par la chose singulière comme substance première. Pour le premier averroïsme, l’être est numériquement différent des autres entités grâce à son existence hylémorphique réelle. L’unicité matériellement donnée établit l’être de la substance première qui est fondamentalement différente de la potentialité du concept. La citation suivante explique pourquoi Grosseteste a rejeté l’école des jeunes contemporains. Ils ne comprenaient pas l’enseignement d’Aristote et, de surcroît, ils le prennent pour un hérétique. Rufus appartient au groupe néoplatonicien des *sequaces Aristotelis* qui ont été critiqués par Alvernus. La citation du commentaire sur *Métaphysique* le confirme.

« Aristote polémiquait contre Platon, qui présentait des espèces séparées comme causes de l’existence de choses uniques. Sur ce point, le Commentateur affirme que la chose unique matérielle ne peut être modifiée que dans sa matière. Puisque les espèces sont immatérielles et que les choses sont matérielles, les espèces ne peuvent pas changer les choses simples. Mais cette affirmation est erronée. » [[425]](#footnote-425)

La citation voit à juste titre que le différend fondamental entre Platon et Aristote concerne la subsistance des idées universelles en tant que substances indépendantes. Selon Platon, les universaux agissent de manière causale dans la réalité matérielle (*species separatas esse causas singularium*). Un tel platonisme est absolument inacceptable pour les aristotéliciens. Averroès insiste sur la séparation entre les espèces données en pensée et l’effet physique des corps donnés matériellement. Rufus savait très bien ce fait (*non poterunt singularia transmutari a speciebus*). Il rejette la position d’Averroès qui se range derrière l’Aristote authentique. Averroès rejetait tout concept d’être du troisième type. Le premier moderniste ne peut accepter en principe la division aristotélicienne de la réalité entre l’être actualisé et l’être idéal simplement potentiel (*hoc videtur falsum*). Rufus place la différence numérique des substances au niveau de l’abstraction mathématique. Le nombre a une efficacité causale et il apparaît comme l’un des principes de l’individualisation. Les nombres arithmétiques (*numerus mathematicus*) deviennent une forme contenue dans les choses. Le nombre est devenu un nouvel être du troisième type, qui se rattache à l’individu des porrétans (*habet esse in rebus*, ch. 3.3.2). L’unité mathématique établit l’identité des substances hylémorphiques existantes. Elle est donc donnée sur le mode primaire par rapport aux substances premières réelles (*numerus a priori secundum naturam causatur quam in aggregando, et sic ipsum prius est secundum naturam* ; *In Apos* 1.3.S4.ad5). Rufus considère l’individualisation numérique comme un phénomène unique qui se tient sur le même plan que la chose hylémorphique. La primauté de la substance première est rejetée, comme le montre la partie suivante de son interprétation critiquant le point de vue d’Averroès.

« L’interprétation du Commentateur, cependant, dit le contraire, car le principe matériel, malgré toutes les variations et transformations de la matière et de la substance, conserve la même identité numérique (*numero prius resoluto*). Alors le principe de la chose n’aurait pas la même identité que la chose matérielle, ce qui me semble faux (*hoc sit falsum, ut credo*). » [[426]](#footnote-426)

Averroès est supposé ne pas avoir raison lorsqu’il affirme que l’individualisation n’est déterminée que par la composition hylémorphique donnée dans la réalité. Rufus ne travaille pas avec l’unité comme « *ipse* » donnée par la subsistance des substances réelles, mais avec l’unité mathématique comme « *idem* » donnée par la division des *species specialissima* jusqu’à l’unité atomique du dernier élément indivisible (*individuum*). L’identité numérique (*in idem numero prius resoluto*) est faite par la division porrétane. Ensuite, un *individuum* porrétane de Rufus reçut le même statut métaphysique que les substances réelles existantes (*in ipso quae sunt substantiales*). L’individualisation, selon Rufus, est formée par le concept universel et par l’individu comme un nombre. Ils font la base ultime et non divisible de la réalité. Les entités existantes prennent partie de l’ordre basé sur l’abstraction logique. Le nombre mathématique (*numerus*) est une chose qui est identique à elle-même. L’abstraction métaphysique présentée dans les interprétations précédentes distingue clairement l’identité mathématique et l’ipséité métaphysique des choses. Seule l’ipséité est donnée dans la réalité *per se* et *simpliciter* comme unique et actualisée. Cela n’est pas le cas de l’identité potentielle et universelle donnée numériquement. L’individuation métaphysique faite en vertu de la matière n’est en aucun cas le même concept que l’individuation logique faite par abstraction logique. Deux pommes ne sont pas la même chose que le nombre « deux » qui énonce une « pomme » non existante en tant qu’un *individuum* abstrait. L′imposition métaphysique n′est pas une supposition logique. La citation fournit l’exemple de l’existence moderne en tant qu’actualisation (*exsistere*) des essences permanentes ou des nombres hypostatiques qui entrent dans la réalité contingente. L’existence moderne découle du fait que la forme éternelle est un individu contingent et hylémorphique. La conception univoque de la matière la considère comme une puissance universelle déterminée par la forme objective dans le cadre de l’unité numériquement donnée. Elle permet aux modernistes d’accomplir la concrétisation et l’individualisation de tout au niveau des universaux.

La science moderne traite de l’« exsistence » porrétane donnée par l’individu concret. Rufus contestait la métaphysique d’Aristote et d’Averroès en tant que première science sur des substances actualisées. C’était inacceptable pour Grosseteste. En ce point crucial, il défendait la métaphysique aristotélicienne faite « *ad mentem Averrois* ». Pour Aristote et Averroès, la substance réelle peut exister en tant que forme pure des intelligences cosmiques données sous la forme de premières substances immatérielles. Mais l’existence de toute substance première est séparée en principe de l’abstraction logique donnée par le concept universel et de l’abstraction mathématique donnée par le nombre. Dans son ouvrage *Contra Averroem* (vers 1236), Rufus rejette le concept d’Averroès lié à la première substance et transforme le statut de la première substance en une espèce concrète.[[427]](#footnote-427) La pseudo-matière a été conçue dans le cadre de *materia prima* pure, donnée *simpliciter*. Elle créait une substance première atomique en contradiction avec Aristote et Averroès. En outre, l’hylémorphisme universel de l’œuvre *Fons Vitae* a transformé la matière en un être du troisième type. La matière individualisée ne sert que d’accident pour l’achèvement des substances atomiques du troisième type qui sont données comme une espèce permanente. Le processus moderne d’individualisation est déterminé par « *virtus disponens* », qui est passé de Dieu démiurgique au sujet moderne et industrieux.

« Il est donc évident que trois choses sont nécessaires à l’individualisation : l’agent, la matière et la faculté d’individualisation qui lui est associée (*virtus disponens*). Cette capacité est donnée comme intermédiaire entre la substance et les accidents, car elle n’est ni une substance complète ni un accident complet. Selon cette définition, la matière est nécessaire à l’individualisation, mais n’est pas un principe effectif de cette individualisation. » [[428]](#footnote-428)

L’individualisation est donnée en dehors de la référence à la substance réelle (*neque est complete substantia neque complete accidens*). Le sophisme réside dans le fait que la définition prétend être prise selon la métaphysique aristotélicienne ; en réalité, elle est basée sur la division logique des universaux dans le cadre de l’Arbre de Porphyre. L’analyse précédente d’*informatio* de Rufus a montré que la pensée contient en elle-même les principes actualisés de la cognition, qui sont donnés par l’acte de l’intellect autoréfléchissant. Il s’agit là d’une conception typiquement avicenniste et cartésienne de l’intellect en tant que substance hypostasiée. La faculté habituelle du sujet moderne (*virtus disponens*) représente le maillon intermédiaire du syllogisme déductif scientifique, qui effectue la division et la classification de la réalité (*ista virtus ponitur medium inter substantiam et accidens*). Il s’agit d’un autre exemple de prédication concrète et individuelle effectuée « *medio modo* » (ch. 3.3.1). Vient ensuite la phrase clé, qui confirme la division abstraite de la réalité selon l’Arbre de Porphyre. La matière est nécessaire au processus d’individuation (*materia coexigitur ad individuationem*), mais elle n’en constitue pas la composante effective (*non tamen est principium efficiens individuationis*). Rappelons la position de l’essence dans la version d’*Oxfordian Fallacy* faite par Rufus. La causalité du troisième type assure la preuve scientifique même sans l’effet de la substance réelle (*medium et causa idem*, ch. 3.3.1). L’important différend sur la détermination hylémorphique de la substance concerne également l’unicité de la personne. Les modernistes ont utilisé toutes les formes de *tertium ens* que nous avons commenté jusqu’à présent : substance, matière, quantité, spatialité, *species specialissima* et l′individualisation numérique. La détermination de la substance atomique par Rufus suit la solution, qui n’est pas aristotélicienne, mais néoplatonicienne. Dans les années 1230–35, l’interprétation des *Seconds Analytiques* a mis en place un schéma moderne de la cognition forgée par le Sophisme oxfordien. Elle met en scène la phase suivante de la dispute concernant l’interprétation du Corpus aristotélicien présenté *ad mentem Averrois*. Grosseteste a élaboré la première version du Sophisme oxfordien, mais il n’a pas défendu l’univocité de la cognition et de la réalité. Il respecte l’explication de la cognition selon l’école de Blund et selon l’école sicilienne. Sa conception de l’âme intellectuelle suivait le premier averroïsme, car il rejetait la pluralité des formes substantielles dans l’homme. La situation à Oxford changea après l’année 1235, lorsque ses disciples radicaux prirent les postes académiques. Ils proclament la pluralité des substances dans l’homme sur la base de l’hylémorphisme universel (ch. 3.2). L’école sophistique de Rufus établit le *genius loci* académique à Oxford, car elle radicalisa les tendances nihilistes de la métaphysique données dans l’interprétation des *Seconds Analytiques* de Grosseteste. Rufus transféra le Sophisme oxfordien de Grosseteste dans le monde des porrétans sous la forme d’un « *discrete videamus* » réalisé par l’idéalisation mathématique. La substance du troisième type et son individualisation concrète à l’aide de l’identité numérique ont annulé les principes de la métaphysique établis par Aristote et interprétés par Averroès. La modernité d’Oxford n’avait besoin d’aucun concept d’intentionnalité et de réceptivité d’*intellectus possibilis* personnel pour l’acte de cognition. Pour eux, la vérité n’est pas une correspondance, mais la similitude universelle de *scibilia* univoques qui sont reflétés par l’intellect actif. La connaissance a besoin du processus d’*informatio* réalisé par *denudatio* avicenniste et non par l’*abstractio* aristotélicienne. Rufus conçoit l’espèce comme un être substantiel du troisième type, c’est-à-dire comme une chose unique essentiellement et formellement donnée qui est déterminée numériquement. Le chapitre précédent a montré que l’unité mathématique permet la connaissance du monde réel du point de vue de la mesure universelle. Elle est donnée *per prius* pour remplacer les substances premières. Les individus mathématiques et atomisés ont remplacé des substances hylémorphiques ; ces individus possèdent en même temps le statut d’être universel. Grosseteste a qualifié ce sophisme des modernistes d’absurdité (*contra quosdam modernos*). Rufus a introduit l’exposition du sens fait par-derrière dans la métaphysique aristotélicienne. Il a créé une unité analogique de l’être qui est basée sur la nouvelle substance du troisième type. La conséquence de la transformation de la métaphysique en une première forme de *metaphysica generalis* univoque fut la désintégration de l’unité personnelle. Ce procédé invalidait les présupposés théologiques fondamentaux du salut et de la damnation éternelle. Un tel enseignement devait rejeter l’évêque Alvernus et certainement Grosseteste en tant que *magister scholarium* à Oxford. Les deux savants appartenaient à l’école parisienne du premier averroïsme. Ils défendirent un aristotélisme authentique qui constitua l’événement fondateur de l’Université parisienne (ch. 2.1.3). Après avoir introduit une hérésie liée à la destruction de la personne, Rufus dut probablement choisir l’exil académique à Paris après la nomination de Grosseteste comme évêque de Lincoln (1235). Pendant ses études de maîtrise, Rufus fut l’un des cofondateurs de l’école moderniste de Paris. Il fonda cette école académiquement et Bonaventure l’a protégée par la suite.

Le deuxième exemple d’interprétation sophistique d’Averroès concerne le statut des universaux. Le Commentateur est strict sur ce point et ne conçoit l’existence des universaux que dans l’esprit humain (*intellectus est quid agit in eis universalitatem*).[[429]](#footnote-429) La citation du CMDA conteste l’interprétation des universaux dits « *in re* » que le second averroïsme avait repris de Grosseteste (ch. 3.1.1). Rufus radicalise le Sophisme oxfordien. Contrairement à Grosseteste, il ajoute un troisième type de causalité à l’essence dans le membre mineur de la preuve scientifique. À l’école des modernistes, la métaphysique d’Aristote présentée *ad mentem Averrois* n’était plus valable. L’écrit *Memoriale* rappelle la position du Commentateur selon laquelle les universaux ne sont que dans la pensée. Rufus résume l’enseignement de CMDA et il le détourne ensuite avec autant d’agilité qu’il l’avait fait dans le cas de l’interprétation des *Seconds Analytiques*. La citation suivante expose la controverse concernant l’existence hyparchique des universaux.

« Aristote n’a pas seulement dit que la forme a un être universel, mais aussi que cet être est soit dans l’âme, soit en dehors d’elle (*habet esse extra animam*). Le premier type d’existence est assuré par le fait que les universaux sont dans la pluralité des choses (*in multis*) ; le second type est donné par le fait que les universaux sont dans les choses singulières (*in singulis*). On peut donc dire que les universaux existent dans l’âme et dans la réalité (*universale habere esse in anima et extra animam*). » [[430]](#footnote-430)

Cette citation oppose Aristote à Averroès. Starigit prétend que les universaux, en tant que formes, existent à la fois dans la pensée et en dehors de la pensée. Si les universaux sont une forme de la chose singulière (*inquantum est in singulis*), ils existent en dehors de l’âme. L’entité universelle crée une espèce hypostasiée de porrétans qui est dotée d’une unité numérique. Si nous concevons l’universel par l’acte d’abstraction (*inquantum est in multis*), alors il n’est donné que dans l’âme parce qu’il crée une espèce intentionnelle donnée dans le processus d’abstraction aristotélicien. Rufus observe le monde sous l’influence du Sophisme oxfordien. Il ne distingue pas le fait que la forme de la substance première est donnée *simpliciter* dans la réalité et qu’elle a donc un type d’existence entièrement différent de la forme universelle reconnue dans la pensée. La réalité de la première substance n’a pratiquement aucun impact sur la connaissance moderne. La métaphysique moderne utilise un modèle de la vérité fondée sur la certitude du sujet connaissant. La modernité peut se passer de la substance première pour la connaissance, ce qui confirme l′écrit *Contra Averroem*. Il a été conçu en même temps que l’écrit *Memoriale*. Le mouvement de la forme établit une causalité efficiente dont le produit ultime est l’individu de Rufus. La logique de la division après l’Arbre de Porphyre exige que le processus d’individuation aille jusqu’à *species specialissima*. Elle exerce la causalité dans la division de la matière du troisième type jusqu’à l’individu final et indivisible. C’est dans ce style que David de Dinant conçoit le panthéisme universel de la matière et de l’intellect (ch. 2.1.3). Mais Rufus est plus prudent et il détache Dieu de la classification analytique universelle de la réalité. Le dédoublement du monde et de la substance première dans le diacosmos parallèle de la modernité est exposé dans la citation suivante.

« La nature de la dernière espèce est connaissable par elle-même (*per se intelligibilis*). Ce qui s’ajoute à cette forme spécifique est la cause de l’individualisation ultérieure, et cette cause est directement connaissable (*scibile*). Sinon, la question de l’individuation serait insoluble, car nous ne pourrions pas trouver la cause de l’individuation. » [[431]](#footnote-431)

L’unité ultime du sens universel est l’espèce connaissable par elle-même (*natura speciei specialissimae per se est intelligibilis*). La chose existante naît du fait que la dernière forme de différence détermine l’espèce, de sorte qu’un individu concret naît. Au cours du processus de connaissance de la substance réelle, l’esprit illuminé observe directement une *species scibilis* réelle à travers une *species scibilis* contingente. Celle-ci est donnée comme conclusion d’une preuve déductive à partir d’une abstraction empirique. L’avicenniste Rufus a radicalisé la différence de Grosseteste entre la forme inférieure et la forme supérieure de la connaissance scientifique (*scientia, intellectus*) vers le néoplatonisme mathématique. La connaissance de la substance atomique sous forme d’« *species*—*scibile* » a acquis un caractère causal et mathématique. La dernière différence de division forme l’*individuum* unique donné derrière la dernière espèce universelle (*illud additum super formam speciei specialissimae*). Cette différence causale et numérique fait de l’individu moderne une nouvelle substance atomique (*scibile*) ; elle est donc la cause réelle de l’individuation (*causa individuationis*). Le produit émergent de la modernité se définit comme un être singulier et individuel du troisième type. C’est aussi une substance effective dans la réalité, selon Rufus. La reconnaissance a un caractère causal efficace parce qu’elle forme une substance du troisième type sous la forme d’une « *species*—*scibile* » (*causa individuationis… est scibile*, ch. 3.3.2). Dans ce simulacre de réalité, la dernière différence a remplacé la causalité réelle de la première substance. Le résultat de cette causalité logiquement prédite, qui n’existe que dans la pensée des sophistes, est l’individu en tant qu’être du troisième type. Sa base matérielle est l’hylémorphisme universel repris d’Avicebron. Le nouvel individu de la modernité est génériquement identique à *materia prima*. Il se différencie par des mouvements de formes qui se succèdent jusqu’au niveau de l’individu non plus divisible appelé *scibile*. La matière première définie sous la forme de l’hypostase porrétane reçoit le statut catégorique de la seconde substance et devient un nouvel être du troisième genre. L’individuation est accomplie par le sujet moderne qui fait des partages et des classifications dans le cadre de l’Arbor Porphyriana. Cette genèse a été complétée à l’époque du nihilisme métaphysique par les analyses post-structurelles de Foucault enquêtant sur l’émergence des sciences humaines nihilistes (*Les mots et les choses*, 1966). Rufus a transformé la première matière donnée chez Aristote comme un pur concept de pensée en une nouvelle forme de détermination générique de l’être. La matière est conçue de manière quasi substantielle et est devenue l’instrument passif du sujet démiurgique, qui presse activement les formes dans la matière du troisième type. Fait de cette manière, il est devenu l’analogie moderne avec la première science de la substance réelle proposée par Aristote et Averroès. La vérité véhiculée par la première substance due à l’imposition ne soutient pas la gnose moderne et les idéologies postmodernes de toutes sortes. Le progrès moderne n’est pas basé sur la vérité, mais sur la production illimitée de *scibile*. La citation montre le début de multiplication incontrôlée des *tertium ens* objectifs lorsque les modernistes ont introduit la matière du troisième type.

« Je parle de la matière, dont sont séparées toutes les formes communes, propria et les derniers genres communs, c’est-à-dire de la matière en tant que forme, qui a la détermination du genre le plus général (*forma generis generissimi*). Tout le reste accepte cette première détermination de la matière, tout d’abord, à travers les déterminations générales mentionnées ci-dessus jusqu’à la chose individuelle. » [[432]](#footnote-432)

La matière moderne, sur le mode de l’hylémorphisme universel, a établi la possibilité générique d’individuation. Elle est donnée comme une hypostase pure et elle n’a donc aucune forme (*materia circumscripta ab ea omni forma communi*). La matière hypostasiée du troisième type, qui est placée à l’extérieur de la forme, prend alors passivement le dessus sur toutes les autres formes en tant que premier substrat de la série (*omnium primo recipit*). La sophistique moderne a fait de cette matière mythologique le véhicule de déterminations substantielles à un niveau catégoriel (ὑποκείμενον, *subiectum*). Les philosophes modernes font un château de sable, qui est leur matière première préférée. Rufus a fait une autre version du scénario de différenciation de Dinant dans le diacosmos néoplatonicien qui survient dans le monde réel. Ce fait a certainement reconnu tous les connaisseurs de métaphysique de l’Université de Paris (Alvernus, Albert, Bacon). La matière hypostasiée néoplatonicienne existe en tant que « substance en puissance » pure ; ensuite, elle prend une forme hyparchique. Une matière comme *tertium ens* établit la première série d’individuation. La détermination de la matière universelle par la forme substantielle unique donna naissance à l’individu moderne (*mediante hac alias per ordinem usque ad individualem*), qui peut être réalisé par division nominaliste (*resolutio*). À l’aide des prédicats univoques hypostasiés (*collecta*), l’individu peut être arbitrairement assemblé (*compositio*) dans le domaine des simulacres modernes. Cette prédication néoplatonicienne a été introduite avec l’interprétation porrétane des *Catégories* depuis 1230.

Rufus adapta l’hylémorphisme universel à la première forme de *metaphysica generalis* présentée sur le mode de l’analogie mathématique et de l’abstraction logique. Duns Scotus a repris la thèse de Rufus pour créer la forme objective de la matière (*Ordinatio II*, dist. 3, pars 1). Scotus fit une adaptation objective de *scibile* que Rufus avait élaboré pour la première fois. La métaphysique analogique de *Modernorum* a été reprise par le premier postmoderniste Suárez qui est le fondateur de l’ontologie moderne.[[433]](#footnote-433) À la suite de Rufus et de Scotus, le jésuite espagnol et fondateur scolastique du postmodernisme a conçu la matière comme étant du troisième type (*ipsa habet aliquem actum entitativum*, *Disputationes Metaphysicae* 5.3.5). La forme de la matière première est déterminée par l’Exclusion du tiers, car la « matière » individualisée existe par elle-même et diffère ainsi de tout le reste. La détermination logique de la matière a remplacé le sens métaphysique originel dans l’hylémorphisme aristotélicien. Contrairement à Rufus, Suárez a rejeté les accidents hypostatiques, auxquels n’appartiennent que les choses réelles localisées (voici son terme « *distinctio situalis* »). La solution aristotélicienne de l’individuation n’est à nouveau qu’apparente, car la matière de Suárez a le statut d’hypostase porrétane ; en effet, il s′agit d’essence pure d’Avicenne. Ce genre de l’essence appartient à l’individu moderne (*superveniens ad rationem individui*). Cependant, la spatialité n’appartient qu’aux premières substances matérielles, en aucun cas à l’essence. Le passage cité de Suárez prend ses distances avec le modernisme de Rufus, car il a inclus la spatialité et la causalité dans sa définition de l’essence. Suárez a rejeté l’hylémorphisme universel et a adhéré à la matière comme principe des corps réels. Leibniz accepta l’individuation moderne de Suárez et rejeta la thèse scotiste donnée par le concept de matière du troisième type. L’ouvrage de Leibniz *Disputatio metaphysica de principium individui* (1663) rejette la version de Scotus de l’individuation par *haecceitas*, car cette dernière crée un être hylémorphique du troisième type.[[434]](#footnote-434) Selon Leibniz, Scotus a créé un Frankenstein moderne à partir de la matière objective, qui contient toutes les personnes de manière matérielle (*humanitate concretum constituere, Hominem*). Leibniz rejette l’équivalence univoque de la réalité et de son image dans la pensée et est d’accord avec la critique de Suárez à propos de modernité de Scotus. Le postmodernisme est basé sur le courant moyen victorieux du semi-averroïsme, né après l’année 1280 et proclamé par Thomas d′Aquin, Aegidius Romanus et certains franciscains comme Aquasparta. Ils ont rejeté le corps néoplatonicien du troisième type, car la métaphysique classique d’Aristote, interprétée *ad mentem Averrois*, aurait cessé d’exister. Mais le mouvement objectiviste des modernistes adhérait au dualisme de la cognition élaborée par Rufus. Les *species sensibilis* et *intelligibilis* obtenues par abstraction des premières substances contingentes sont sans importance pour le syllogisme scientifique du second averroïsme ; elles ne font pas une source originale de cognition universelle.

« L’espèce de la chose reconnaissable est reçue dans l’âme comme connaissance ; c’est quelque chose de séparé, qui n’est pas une image sensuelle de la chose reconnue. Sinon, ces espèces ne seraient jamais un principe de connaissance de la chose réelle. » [[435]](#footnote-435)

La cognition scientifique est séparée (*est aliquid absolutum*) de la cognition sensuelle (*imago rei scibilis*). Rufus confond la cause de la cognition (la première substance) avec son effet dans l’intellect (l′espèce). Le statut de « *rei scibilis* » est donné dans le cadre d’être du troisième type. Il dérive de la substance atomique donnée comme un individu concret analysé ci-dessus (ch. 3.3.2). La conclusion est en parfaite harmonie avec l’analyse précédente de la preuve démonstrative dans le commentaire de Rufus sur *Seconds Analytiques*. Son analyse est basée sur le *scibile* moderne (ch. 3.3.1). Les deux critiques de Rufus se séparent sur des points fondamentaux (définition des universaux et de la matière) d’Aristote et de l’interprétation d’Averroès. Les modernistes ont créé un simulacre de réalité en doublant la première substance sous la forme d’être objectif. Vers l’an 1240, Alvernus et Albert ont repris le différend concernant la cognition, qui a été analysé dans la matrice précédente. Albert a rejeté la solution moderniste en principe. Le dualisme des *doctores Latini* double la réalité dans l’hylémorphisme universel (*duplici individuitate*, ch. 2.4.2). Alvernus, Bacon et d’autres connaisseurs d’Averroès de la première vague d’averroïsme ont déclaré que les interprètes modernes ont fait un sophisme, qui rejette l’être de la première substance et nie l’existence de la personne unique. Les aristotéliciens considéraient le doublement de la réalité produit par les sophistes latins d′être absolument inacceptable. Les modernistes d’Oxford ont refusé de prendre le bon sens qui fait les fondements de *Métaphysique* et des *Seconds Analytiques*.

L’identité univoque des espèces et *scibile* interne sont détachées de la réalité reconnue par les sens communs. Cela signifie que l’intellect réceptif de *Modernorum* devient aussi problématique que leur reconnaissance de la réalité. L’archéologie herméneutique est donc à la recherche du sujet originel de la cognition moderne. Ce sujet établit *Lichtung* qui révèle la vérité et non vérité de l’objectivité moderne. Il fait un simulacre de métaphysique *ad mentem Averrois* donnée de manière sophistique. Le statut du sujet est basé sur *intellectus possibilis* d’Averroès, qui ne peut pas avoir le même caractère dans le premier et dans le second averroïsme. Le modernisme n’a pas d’abstraction selon le premier averroïsme, car le *scibile* est déterminé comme une forme subsistante. La double interprétation d’*intellectus possibilis* constitue l’événement fundateur (*Ereignis*) où le sujet moderne est établi. Il établit *Lichtung* de non/vérité de la vision du monde occidental sur le mode de l’erreur objective (*Irrtum*). Rufus transforma Averroès en simulacre averroïste et provoqua une dispute fondamentale sur l’interprétation aristotélicienne ou néoplatonicienne *De anima*. Le sophisme réside dans l’affirmation déjà discutée d’Avicebron selon laquelle l’intellect possible, comme la matière, est universel (*intellectus possibilis est communis sicut materiae*, ch. 2.4.3). Cette affirmation contient le principe de base de l’hérésie panthéiste de Dinant et constitue donc le cœur du différend entre le premier et le second averroïsme. Le premier averroïsme affirme avec CMDA que le mot « *sicut* » signifie la similitude entre l’intellect et la matière, car l’intellect n’est ni hypostase ni substance ; il détient la capacité de réceptivité universelle de la même manière que la matière. La deuxième vague d’averroïstes a fondamentalement changé le concept d’*intellectus possibilis*, que le premier averroïsme concevait selon CMDA. Au lieu de l’abstraction, la modernité utilise la dénudation de l’espèce objective pour remplacer l’imposition du sens provenant de la première substance. Rufus n’exige aucune intentionnalité et aucun intellect possible qui rend *conditio sine qua non* pour le processus de cognition. La cognition moderne n’est pas basée sur l’actualisation faite au niveau de *species sensibilis*, mais sur la vision directe d′un *scibile* individualisé. Les porrétans modernes comme Rufus définissaient l’intellect possible comme une substance matérielle du troisième type. L’intellect possible doit être numériquement un, séparé et universel, de sorte qu’une espèce porrétane créée de la même manière puisse être supposée. La réceptivité de la cognition forme l’essence substantielle de l’homme à la manière de la substance primaire universelle de Dinant (*una materia esse materiae primae, et νοῦς erit primae materiae materia*, ch. 2.1.3). Cette matière intellectuelle est subsistante et numériquement uniforme en tant qu’espèce universelle. En même temps, cet *intellectus possibilis* doit également être individuel et unique en tant que *scibile* de Rufus qui fait l’acte individuel de cognition. L’intellect réceptif proposé dans l’interprétation avicenniste d’Averroès selon l’école de Tolède est une hypostase de puissance selon le mode de *potentia substantialis* faite par Rufus (ch. 3.3.1). Toutes ces qualités doivent être combinées les unes avec les autres, car selon *De anima*, elles doivent garder un caractère réceptif de l’âme rationnelle.

Cette tâche était vraiment une grosse bouchée pour les premiers sophistes modernes vers l’an 1235. Rufus conçut *intellectus materialis* suivant l’hylémorphisme universel de David de Dinant. Afin de pouvoir défendre la conception schizophrénique de la personne comme un individu moderne, Rufus a dû rejeter l’interprétation ingénieuse du Commentateur à propos *De anima*. Le concept averroïste de l’intellect et la première attaque ouverte des modernistes d’Oxford contre l′écrit CMDA sont exposés dans le commentaire de Rufus sur *De anima* des années 1236–37 (*In Aristotelis De anima, redactio brevior*). Le livre a probablement été écrit en même temps que l’ouvrage *Contra Averroem*. L’herméneutique présuppose que ces deux commentaires étaient encore écrits à Oxford. Après leur publication, Rufus est entré dans l’ordre franciscain et est parti pour Paris pour accomplir des études de maîtrise. En tant que maître des scolastiques, Grosseteste ne pouvait tolérer une attaque sophistique d’un niveau aussi douteux contre le Commentateur, qui contenait d’ailleurs les principes clés de l’hérésie panthéiste des amalricians. Le départ de Rufus de son alma mater coïncide avec l’émergence de l’averroïsme. Le commentaire sur *De anima* comprend la cognition rationnelle dans le cadre de l’autoréflexion de l’âme d’Avicenne, que Rufus définit par rapport aux mouvements circulaires d’*anima mundi* platonicienne.[[436]](#footnote-436) Rufus est l’un des rares commentateurs vers 1250 à avoir soutenu la doctrine controversée sur l’âme du monde (Wood 2001, 135–36). Cela ne l’a certainement pas fait populaire auprès l’évêque parisien Alvernus qui était le partisan de l’école de Blund. Il considérait le concept d’*anima mundi* comme l’hérésie des *sequaces Aristotelis* arabes qui avaient déformé l’interprétation d’Aristote (ch. 2.3.1). De plus, dans la génération précédente, David de Dinant a été excommunié en raison de son interprétation panthéiste de l’âme cosmique. Contrairement à ce néoplatonicien aristotélicien, Rufus n’exige pas le mouvement circulaire de l’âme pour justifier l’intentionnalité universelle et la cognition panthéiste, mais pour le mouvement cosmique et universel d’autoréflexion donné par *intellectus agens* cosmique. L’intellect actif d’Avicenne est une forme cosmique créée par Dieu ; par conséquent, Rufus ne cultive pas le panthéisme. Il a suivi Grosseteste sur ce point. Contrairement au rejet strict d’*anima mundi* par Blund et par le premier aristotélisme, Grosseteste accepta la doctrine modifiée d’*anima mundi* sur le mode de vision mystique augustinienne provenant d’Anselme. Il a fait ressortir cette vision dans son écriture cosmologique selon l’interprétation tolétane d’Aristote (ch. 3.1.1). Pendant l’enseignement de Grosseteste à Oxford, le concept d’*anima mundi* n’a probablement dérangé aucun des maîtres porrétans là-bas. L’évêque de Lincoln a adhéré à cette théorie sous la forme modifiée qui a repris l’avicennisme de l’école de Tolède. Mais à Paris, il n’était pas possible de proclamer cette doctrine à l’époque de l’évêque Alvernus. Par conséquent, après la nomination d’Alvernus comme évêque, Grosseteste se rendit à Oxford (1228). La conversion de Rufus de l’âme à elle-même (*convertit se supra se ipsam*) est déterminée par le mouvement de l’esprit, qui agit causalement sur lui-même. C’est une image platonicienne typique du mouvement circulaire de l’âme adapté à l’« Homme volant » d’Avicenne. La partie intellectuelle de l’âme se reconnaît sur la base des activités accidentelles des sens corporels, qui fournissent des stimuli supplémentaires de l’extérieur à la partie intellectuelle et hypostatique de l’âme. L’actualisation par les sens (*excitatio*) se fait au moyen du corps par le stimulus de la chose extérieure (*haec enim excitatio non est nisi mediante corpore*, *In DA* 2.11.35). L’intellect est actualisé par les sens, mais ce fait est complètement marginal. L′activité de l′intellect est basée sur *informatio* autoréflexive mentionnée dans le dernier chapitre.[[437]](#footnote-437) La conversion de l’âme à elle-même n’a pas besoin de chercher une similitude entre la chose extérieure et l’intellect. Il n’y a pas de changement de cognition intellectuelle par l′espèce sensuelle. L’autoréflexion est liée au mouvement de l’âme intelligible cosmique, qui est la source originelle de la cognition à travers *intellectus agens* cosmique. Voyez le modèle original de cette intentionnalité dans la structure trinitaire de l’intellect divin autoréfléchissant et son acte créateur dans l’enseignement d’Ibn Adi (OBJ I, ch. 2.2). Dans le mouvement d’autoréflexion, l’âme humaine inclut la cognition faite au niveau sensuel. L’âme garde l’actualité de la cognition démonstrative, qui est définie par *Seconds Analytiques*, principalement à partir d’elle-même et de la source cosmique d’*anima mundi* et non de choses contingentes externes. Rufus n’a besoin de la cognition des sens que comme un accident de cognition pour *anima intellectiva* autosuffisante. Par conséquent, il réduit le statut d’espèce sensuelle uniquement à l’organe sensoriel, par exemple à la vue.[[438]](#footnote-438) La première partie de la citation concernant l’espèce sensible (*nullo modo potest immutare animam*) serait également signée par le premier averroïsme, car elle insiste sur l’exercice immatériel de l’intellect (*inmixtus*) donné à travers *species intelligibilis*. L’âme synthétise chaque connaissance à travers sa forme immatérielle, c’est pourquoi elle n’est pas directement influencée par les sens. Mais l’exposition de l’intellect qui fait la compréhension de l’âme comme *tabula rasa*, ne vient que de l’actualité sensuellement donnée. C’est pourquoi le premier averroïsme suit la causalité qui permet une véritable correspondance entre les sens et l’intellect. Rufus travaille avec le concept de vérité comme *coaequatio* entre les espèces objectives. Ils gardent la causalité en eux-mêmes. La théorie de la correspondance de la vérité est remplacée par la vérité comme assimilation, par laquelle l’âme humaine ou cosmique établit la forme intelligible primaire en elle-même en prenant un mouvement circulaire.

La vérité en tant qu’assimilation des espèces externes à l’intellect est confirmée dans la troisième partie du commentaire de Rufus sur *De anima*, qui définit la composante réceptive de l’intellect. L’intellect réceptif ne peut pas être une pure puissance de l’âme. Voyons le concept introductif de cognition basé sur deux puissances hypostasiées (ch. 3.3.1). La citation montre le concept d’*intellectus possibilis*, qui est basé sur le concept d’*intellectus materialis* d’Avicenne. Celui-ci existe habituellement même chez l’enfant encore incapable de la connaissance intellectuelle (OBJ I, ch. 2.3.1). De plus, Rufus dispose de *materia spiritualis*, ce qui donne une nouvelle définition de l’intellect matériel d’Avicenne. L’accumulation de diverses formes de *tertium ens* dans la définition d’*intellectus possibilis* est vraiment remarquable.

« Ce qui réside simplement dans la puissance n’a pas d’existence indépendante. Mais l’intellect possible précède toute compréhension, et même l’enfant en dispose. Par conséquent, cet intellect existe à l’état réel (*habet actum exsistendi*). Ensuite, cela n’implique pas seulement la puissance ; avant l’acte de compréhension, il n’y a pas seulement comme une puissance pure (*antequam intelligat non est solum in potentia*). Par conséquent, l’intellect, à travers lequel l’âme comprend, ne peut pas seulement être une forme, mais c’est aussi une substance individuelle (*hoc–aliquid*). Mais tout ce qui est ainsi créé porte en soi deux choses : l’unité matérielle et la partie formelle (*unum materiale et reliquum formale*). C’est pourquoi l’intellect humain a une forme et il n’est pas seulement en puissance. » [[439]](#footnote-439)

L’intellect réceptif existe déjà sous sa forme actuelle chez les enfants (*habet actum exsistendi*) et doit donc être une sorte de substance individualisée (*hoc–aliquid*). C’est une substance du troisième type, car elle contient une forme particulière de subsistance, qui est donnée au niveau de la forme (*reliquum formale*). La composante purement réceptive de l’intellect possible, en tant que simple puissance de l’âme, n’est pas suffisante pour l’acte de connaissance (*non est solum in potentia*). Ce concept était adopté plus tard dans la définition d’intellect possible de Bonaventure. La définition de l’intellect comme *tabula rasa* est exclue. L’intellect a toujours sa propre actualité (*antequam intelligat non est solum in potentia*), et pour cette raison il est aussi une substance individualisée. L’âme est une substance hypostatique et contient une composante réceptive et une composante formelle (*habet duo in se*). Ce dualisme de cognition empirique et intellectuelle séparée, Rufus a essayé de le résoudre en introduisant deux substances intellectuelles dans l’âme (*unum materiale et reliquum formale*). L’écriture CMDA a clairement raisonné que la réceptivité matérielle sensuellement donnée est actualisée, car elle relie la compréhension aux sens donnés physiquement dans le corps en tant que première substance (*hoc aliquid*). Cette faculté cognitive matériellement donnée de l’âme ne peut pas réaliser une actualisation adéquate de la forme ou de l’espèce immatérielle reconnue ; par conséquent, il doit y avoir un autre acte d’intentionnalité immatérielle, de réceptivité, d’abstraction et de synthèse. Celles-ci sont données au niveau d’*intellectus possibilis*, *agens* et *speculativus*. Pour des raisons de principe, les traités De anima et CMDA défendent l’intellect comme une puissance de l’âme, et non comme une substance. Le premier averroïsme définit la cognition comme la formation d’une intention intelligible dans l’intellect actif. Il fait une réceptivité finale de l’intellect réceptif qui crée une sorte de diaphanum entre la cognition sensuelle et la cognition intellectuelle. Blund sépare la réception passive de stimuli sensoriels des procédures ultérieures de synthèse active qui font partie de l’imagination des animaux et de la cognition conceptuelle des humains. L’intellect passif, donné comme la faculté de l’âme, entend d’abord les stimuli sensoriels reçus dans l’organe sensoriel commun de la sensualité (*sensus communis*).

Rufus n’a pas besoin de la synthèse des *species sensibilis* et *intelligibilis* intentionnelles, puisqu’il n’a pas de diaphanum qui fait la médiation entre la réalité hyparchique et la cognition humaine. Son concept d’*intellectus possibilis* n’est pas basé sur l’intentionnalité d’Averroès en tant que diaphanum intérieur, qui relie l’espèce sensuelle à la cognition intellectuelle des substances premières réelles. Le commentaire de Rufus sur *De anima* ne voit pas un acte séparé de l’intellect réceptif, car il ne travaille pas avec le concept d’intentionnalité selon le premier averroïsme. La similitude ne passe pas par la médiation qui relie la chose réelle aux sens et à l’intellect. La substance atomique donnée comme « *species—scibile* » représente un concept univoque commun pour les choses dans la réalité et pour les intentions de l’intellect. Rufus donne l’intentionnalité selon Avicenne directement dans la chose, ce qui est confirmé dans son commentaire sur *Physique* d’Aristote (*cum ergo intentions principiorum sint in materia extra* ; *In Phys*. P2, éd. RRP). Dans le processus de *denudatio*, l’intellect actif abstrait la forme immatérielle des choses en mettant de côté les déterminations contingentes dans les espèces faites par l’hylémorphisme universel (*et magis adhuc per intellectum agentem per cuius abstractionem removentur illae condiciones*, ibid). Rufus doit rejeter la proportionnalité d’Averroès de l’intellect personnel réceptif et synthétisant (*tertium genus*) à la première substance externe. Sa théorie de la connaissance n’a pas de médiation à travers le diaphanum et à travers l’intentionnalité déterminée à partir des sens. La cognition intellectuelle est séparée des sens, car l’intention liée aux stimuli sensoriels n’est donnée que sur le mode matériel. La cognition surgit de telle manière que l’intellect actif dénude les espèces univoques dans la chose ou les regarde directement, puis il pousse ce *scibilia* dans l’intellect passif. La métaphore de Platon de la connaissance comme empreinte de forme sur la cire selon l’activité mythologique de Mnémosyne (*Theait.* 191d7–9) est intégré dans le concept d’*intellectus materialis* de Thémistius (OBJ I, ch. 2.4.2). Le schéma de l’actualisation de la cognition ne suit pas la synthèse aristotélicienne de la cognition (acte—puissance), mais l’empreinte platonicienne de formes intelligibles supérieures en composants réceptifs dans l’âme (substance—accident).

« L’intellect actif résume les espèces en présentant la similitude de leurs déterminations qui sont données au-delà de l’imagination (*appropriantibus per eius praesentiam super imaginabile*). De même que la cire, qui reste en elle-même indifférenciée, elle absorbe toutes formes à travers le sceau, l’intellect possible est par lui-même la puissance (*de se sit possibilis*) afin d’être la similitude de toutes formes. En raison de la similitude actuelle de la forme dans l’intellect possible, la similitude de la forme réelle résulte de la présence de l’intellect actif, qui manifeste les intentions universelles et leurs similitudes données en dehors de la raison matérielle. » [[440]](#footnote-440)

La première phrase énonce *intellectus agens* complètement autonome, qui réalise l’abstraction des espèces intelligibles en organisant les espèces déjà données dans les choses et les conceptions sensuelles (*per eius praesentiam super imaginabile*). Cet *intellectus agens* cosmique n’est pas individualisé parce que nous le partageons sous la forme d’une participation néoplatonicienne ou de la conjonction d’Avicenne. L’intellect actif éclairé fait l′intuition des premières formes et des premiers principes de la cognition (voici l’exemple du *scibile* de Rufus). Il fonctionne à la manière du sceau de Platon en poussant des *species intelligibilis* dénudées dans des composants réceptifs de l’âme donnée comme *intellectus materialis*. Le processus cité d’impression de la forme dans la cire peut également être effectué par *intellectus agens* séparé. *Intellectus possibilis* numériquement distingué peut assumer passivement cette forme séparée, qui est imprimée dans l’âme par l′*intellectus agens* cosmique. La phrase suivante stipule que *intellectus possibilis* a cette capacité de réception par lui-même (*de se*). L’intellect réceptif est une espèce hypostasiée telle que l’intellect réceptif cosmique de Dinant se fait par *materia prima* universelle. La citation souligne que seul l’intellect actif (*per praesentiam intellectus agentis*) peut établir des universaux intentionnels (*intentiones universalium*). Cet intellect actualisé et substantiel crée activement les universaux dans l’intellect réceptif en imprimant la forme dans la matière spirituelle. La plus importante *Regula XII* de Descartes contient le même schéma de reconnaissance en utilisant la comparaison avec la cire et le sceau pour établir une cognition et une méthodologie scientifique de manière évidente.[[441]](#footnote-441) Dans le modernisme et le postmodernisme, la cognition fait refléter des espèces univoques dans l’intellect actif, qui dénude des espèces hypostasiées du troisième type provenant soit de choses réelles, soit de formes cosmiques et mathématiques. Ces espèces hypostasiées en forme cognitive sont imprimées dans la composante réceptive de l’âme qui est devenue la matière spirituelle et hypostasiée. Rufus est le premier moderniste à diviser l’âme en deux substances indépendantes. L’exposition de l’être est venue par-derrière, à cause d′*intellectus agens* et le rôle d’*intellectus possibilis* est absolument minime. L’intellect réceptif se conçoit comme une matière spirituelle du troisième type. Il absorbe les empreintes d’espèces hypostasiées que *intellectus agens* reflète ou produit. Ainsi la relation de la vérité comme correspondance de l’intellect et les choses est devenue obsolète (*proportio, consimilitudo* d’Averroès). Rufus ne garde qu’une correspondance mythologique entre *scibile* externe et interne, qui est définie comme une substance ou une espèce du troisième type (*rectitudo* d’Anselme, *coaequatio* de Rufus). L’avicenniste Rufus professe la théorie moderne de la vérité ; il ne peut accepter le scénario de CMDA basé sur la vérité comme correspondance. Mais il connaissait certainement l’explication aristotélicienne *De anima*, au moins en termes généraux, moyennant des conférences faites par Grosseteste à Oxford. Bacon a clairement déclaré qu’aucune pluralité de substances dans l’homme n’avait existé au moment de ses études à Oxford, ce qui était certainement le mérite de Grosseteste (ch. 3.2). Rufus a créé l’intellect comme une substance à la manière de l’hylémorphisme universel de David de Dinant. Il ouvrit l’ère du dualisme cartésien.

La définition de la cognition intellectuelle divisait l’âme en deux composantes, mais de manière complètement différente de ce qui était le cas dans les textes aristotéliciens commentés *ad mentem Averrois* selon CMDA et l’école sicilienne. La cognition est actualisée non pas à partir de la direction des choses perçues sensuellement, mais à partir de la direction d’*intellectus agens* et des espèces du troisième type. L’exposition du sens de l’être vient par-derrière, Donc, le schéma de la cognition est donné exactement de la manière opposée par rapport au premier averroïsme. La composante matérielle est en puissance par rapport à la cognition intellectuelle, et la composante formelle crée la cognition actualisée.

« Ce qui est matériel dans l’âme créée est l’intellect possible ; ce qui est formel en elle est l’intellect actif. » [[442]](#footnote-442)

L’intellect matériel est objectivement matériel chez Rufus ainsi que dans la théorie de Dinant. Il fait une sorte de *tertium ens* comme la matière cosmique primaire. L’intellect matériel est immatériel dans son essence. Il est une forme cosmique séparée qui est commune à tous les hommes. Rufus a reçu en conséquence le problème fondamental de l’individualisation d’un tel intellect matériel chez les personnes connaissantes. Il a essayé en vain de le résoudre dans l’ouvrage *Speculum animae*. Par conséquent, il a dû quitter Paris pour ne pas être accusé d’hérésie panthéiste comme David de Dinant qui reliait la cognition dans l’âme à *intellectus agens* et *possibilis* cosmique. Suivant l’exemple de Dinant en tant qu’aristotélicien avicenniste, Rufus devait garder l’intellect réceptif immatériel en dehors de l’âme individuelle de l’individu, de sorte que dans son schéma d’espèces universelles, une cognition puisse avoir lieu. La métaphore de l’impression de la forme réelle dans la cire montre que le deuxième avicennisme n’a pas d’*intellectus possibilis* personnalisé. Il ressemble à la forme platonicienne à la manière de *hypodokhē* (*Tim*. 48e–53c). L’intellect cosmique matériel reconnaît par le fait que l’intellect actif en tant que *Dator formarum* y pousse les formes comme un sceau dans la cire. Le concept d’espèces en tant que formes universelles efficaces était absolument inacceptable pour Averroès et pour le premier averroïsme. Si Rufus avait lu le livre CMDA aussi attentivement que les adeptes du premier averroïsme, il aurait su qu’en interprétant mal le cours de la cognition, il faisait exactement la même chose qu’Averroès reprochait à Thémistius, Alexandre et les alexandrins de son temps (OBJ I, ch. 2.4.2). La modernité a perdu contact avec le premier averroïsme puisqu’elle a mis l’intentionnalité en dehors d’*intellectus possibilis*. Les modernistes niaient la réceptivité actualisée qui provient de choses sensuellement reconnues. Rufus établit la similitude des espèces universelles sur l’individuation donnée par *numerus mathematicus* et sur la similitude donnée par les relations analogiques à la mesure universelle (ch. 3.3.1). La partie intellectuelle de l’âme ne crée pas la cognition dans l’acte de réception immatérielle de l’intellect possible, qui se réfère intentionnellement aux représentations sensuelles dans l’imagination. Rufus ne s’intéresse pas à la composante réceptive et sensible de l’intellect. Étant une hypostase, l’intellect possible prend passivement les formes de l’intellect actif, et non des images provenant des sens. L’intellect moderne reconnaît l’espèce par une intuition directe, car la dénudation avicenniste prend des formes cognitives directement dans les choses. La thèse fondamentale d’Averroès et d’Aristote est que les universaux ne sont donnés que dans la pensée. Par conséquent, le premier averroïsme recherchait la similitude faite comme correspondance des espèces sensuelles par rapport aux espèces intellectuelles. Le deuxième averroïsme n’avait pas du tout besoin de cette correspondance, car son intellect porte en lui-même des formes cognitives. Les universaux existent universellement, même dans les premières substances singulières. La réceptivité de l’âme en tant que *tabula rasa* joue un rôle clé dans le premier averroïsme à l’égard des espèces sensuelles singulières et actualisées. La composante réceptive de l’intellect les prend dans le processus d’abstraction, et l’intellect actif effectue ensuite la synthèse ultérieure des formes intelligibles immatérielles et universelles. Rufus et David de Dinant ont transféré la réceptivité de l’âme à *intellectus agens* cosmique. Leur intellect matériel n’est pas donné comme un acte de la personne. L’individuation de ces espèces cosmiques traverse la matière spirituelle. Ils devaient proposer une conjonction sophistiquée de ce simulacre avec l’intellect personnel. Ce n’était pas une tâche facile pour les premiers modernistes et cela n’a pas été résolu dans cette école jusqu’à ce jour. Après la conjonction de la forme cosmique active et passive dans l’intellect humain, le processus moderne de cognition peut enfin démarrer.

Vers l’an 1235, les illuminés d’Oxford ont comparé deux types d’espèces universelles. La sorte première de *tertium ens* est directement contenue dans les choses réelles, et la seconde est considérée par l’intellect actif éclairé, qui prend directement la cognition dans la pensée, grâce de vision des formes pures (*intellectus* de Grosseteste). L’intellect actif imprime des espèces dénudées dans la partie passive de l’âme en tant qu’*intellectus materialis*, où elles sont stockées dans une sorte de mémoire augustinienne (*locus specierum* ; OBJ III, ch. 4.3.1). L’intellect acquis accomplit alors la collection d’Avicenne de déterminations formelles à partir des choses matérielles (*iltaqaṭa* ; OBJ I, ch. 2.3.1). La réception sensuelle des choses extérieures due à l’intentionnalité fournie par *intellectus possibilis*, tout cela devient complètement secondaire dans le scénario moderne de la cognition scientifique. L’intentionnalité, selon Rufus et plus tard selon Descartes et Husserl, signifie le processus actif de l’intellect donné dans l’homme en tant que substance du troisième type. Cet intellect hypostatique actualisé considère directement les formes universelles dans l’acte de l’intuition intellectuelle. Il peut recevoir ces formes à partir de choses matérielles réelles ; mais ce n’est pas nécessaire, car il porte en lui-même de l′évidence de connaissance. Par conséquent, la médiation faite par *intellectus possibilis* est tombée hors du schéma moderne de la cognition. Il a été remplacé par l’empreinte platonicienne de la forme cosmique universelle, actualisée et hypostatique qui empreinte la partie réceptive de l’âme humaine. La cognition moderne représente une collection mythologique de connaissances universellement hypostasiées réalisées sous la forme des *scibilia* objectives. Le *cogito* transcendantal de Husserl accomplit la collection de faits eidétiques d’Avicenne dans l’acte de la vision absolument donnée.[[443]](#footnote-443) Ce type de cognition est explicitement formulé dans le deuxième averroïsme vers l’an 1290 (*per species collectam* ; OBJ III, ch. 4.6). L’ère de l’informatique fondée par Rufus observe de manière visionnaire les *scibilia* non existantes directement dans le monde, où ils « exsistent » de manière porrétane. Ce sont des entités mathématiques données dans le mode « *semel—semper* ». Aujourd’hui, cette collection avicenniste de données dans des bases de données en nuage (*cloud computing*) représente le nuage de connaissances mystiques actuelles données sous forme de *māyā* bouddhiste, de simulacres de sophistes ou d’*informatio* de Rufus. L’analyse du commentaire de Rufus sur *De anima* a montré que la synthèse des espèces intentionnelles n’est réalisée que par l’intellect actif. Il reçoit des formes universelles directement des choses singulières ou les obtient par illumination d′*intellectus agens* séparé. La reconnaissance des formes cognitives hypostasiées dans les choses est donnée par le fait que la pensée des illuminés entre dans le processus de dénudation. De telles formes, elle extrait le contenu de la pensée qui se réfère à la réalité hylémorphique située aux niveaux inférieurs. *Intellectus agens* imprime ces formes univoques dans le médium intellectuel et passif, qui est donné comme substance, mais sur le mode de la pure possibilité de reconnaissance (*intellectus materialis*). L’intellect humain actif recueille ensuite des formes imprimées sous le nom de *scibilia* et il les conserve dans le type de mémoire connue sous le nom de *locus specierum* d’Augustine. La mémoire moderne commence la comparaison avec des *exemplars* permanents donnés dans l’intellect cosmique actif. La comparaison passe par le processus d’illumination, qui part directement de Dieu moderne par l’émission des exemplars. La vérité est la similitude d’une seule et même espèce, qui est donnée d’abord sous la forme singulière de la forme universelle cosmique existant en elle-même et pour elle-même.[[444]](#footnote-444) À partir de là, il est dénudé par une appropriation objective appelée « cognition » moderne (*forma universalis cum condicionibus appropriantibus ipsam*). Ce genre d’assimilation démiurgique compare cette forme à la même forme abstraite du monde réel. L’erreur fondamentale des alexandrins modernes comme Rufus et Husserl consiste en l’incapacité de reconnaître l’intentionnalité fondée par Averroès comme *proportio* des choses matérielles et de l’intellect immatériel. Le dualisme de deux types distincts de cognition ne permet pas une véritable correspondance entre les sens matériels et l’intellect immatériel. Le style subjectif de la cognition sur le mode de la vérité en tant que spéculation explore et ne compose que sa propre *scibilia*. Ce style narcissique du modernisme et du postmodernisme est mis dans le paradigme de la vérité en tant qu’assimilation et il est maintenu par Furies modernes. Il ne considère pas la réalité des substances premières comme importante pour la cognition. Le deuxième averroïsme ne fonctionnait pas avec la correspondance de l’intellect et de la chose externe, comme le postule CMDA dans l’interprétation de l’école sicilienne. Rufus a nié *intellectus possibilis* immatériel et personnalisé en tant que faculté de l’âme existante (*tertium genus*). Au lieu de cela, il a introduit *intellectus materialis* de Thémistius comme une hypostase distincte. Il a ensuite hypostasié l’intellect réceptif et actif donné dans CMDA dans le mode « *inmixtus* » pour créer une substance cosmique séparée. Rufus ne pouvait faire aucune distinction fondamentale du statut de l’intellect comme *tertium* et *quartum genus* (OBJ I, ch. 2.4.3). L’intellect possible est une substance néoplatonicienne donnée de l’extérieur, qui rejoint extérieurement la personne. Rufus travaille formellement avec le même scénario de l’intellect cosmique réceptif que David de Dinant. Une telle procédure ne pouvait pas connaître un grand succès à Paris à l’époque d’évêque Alvernus.

« Rappelons que l’intellect possible est donné de l’extérieur et qu’il est quelque chose de divin (*intellectus possibilis est ab extra et est quiddam divinum*) et qu’il se connecte à l’homme en étant infusé dans sa substance (*copulatur com homine per substantiae infusionem*). Il est créé et versé en même temps ; après avoir été inséré dans l’homme de cette manière, il est déjà numériquement différent et individualisé, à la fois de lui-même et de son essence. De telle manière, l’intellect possible est présent dans tous les hommes, tout en étant inséré de cette façon. » [[445]](#footnote-445)

La citation résume deux caractéristiques fondamentales de l’intellect possible, qui constituent le cœur du différend concernant l’averroïsme au cours de la prochaine décennie. L’intellect réceptif est une substance indépendante de l’ordre des intelligences cosmiques et vient à l’homme de l’extérieur (*intellectus possibilis est ab extra et est quiddam divinum*). L’intellect ainsi donné se connecte à l’intellect humain en lui transférant sa propre hypostase à l’aide d’une copulation conçue académiquement (*copulatur cum homine per substantiae infusionem*). L’individuation d’*intellectus possibilis* à la fois singulier et universel fonctionne en assumant la substance externe du troisième type. Elle s’actualise dans la personne par l’acte d’actualisation accidentelle de la forme externe qui est déjà actualisée. L’interaction entre la forme cosmique et la forme humaine est créée par une infusion or par la conjonction (*copulatio*) de l’intellect cosmique avec l’hypostase similaire dans *anima intellectiva* humaine. L’unité substantielle de l’intellect réceptif en tant que substance immatérielle cosmique hypostasiée reçoit ainsi une exemplification accidentelle dans l’*individuum* moderne qui est numériquement distinct. La puissance universelle spécifique de la faculté séparée et immatérielle de l’intellect, le néoplatonicien Rufus a dû l’installer en dehors de l’âme personnelle (*ab extra*). L’unité numérique d’*intellectus possibilis* est donnée en elle-même (*individuatus ex se*), parce que sa forme externe existe en dehors de l’homme hyparchique. C’est une substance cosmique et divine du troisième type (*hoc aliquid*). Par cette identité matérielle et numérique, l’intellect réceptif diffère de l’intellect actif, qui est une pure forme hypostatique. La dispute sur l’averroïsme qui traite de l’hypostase intellectuelle numériquement individualisée est un non-sens total pour le premier averroïsme comme nous en discuterons dans la philosophie de Siger (OBJ III, ch. 4.4.3). Dans l’étape suivante faite par la copulation, cette substance « exsiste » également chez les êtres humains. Dans l’acte de copulation mythologique avec une non-existence porrétane, l’intellect cosmique se développe dans les deux composantes pour créer la cognition dans l’âme humaine. Chez les êtres humains, *intellectus possibilis* cosmique est réalisé comme une hypostase essentielle et potentielle donnée dans l’âme individuelle. Voyons le schéma de *potentia substantialis* (ch. 3.3.1). Cette arrivée de l’intellect séparé dans un individu humain représente le concept moderne qui définit « exsistence » d’*anima intellectiva*. L’émergence d’*intellectus possibilis* moderne sous la forme du simulacre averroïste a fondé le sujet moderne de la cognition. Le sophisme de Rufus a transformé cette absurdité en un *scibile* objectif qui vit encore parmi nous dans sa gloire nihiliste et mythologique.

L’archéologie herméneutique a interprété l’émergence du sujet moderne sur le mode d’*alètheia* comme *Irrtum* métaphysique des modernistes Latins. Vers l’an 1235 à Oxford, ils abandonnèrent l’interprétation de Grosseteste de l’être unifié de la personne. Bacon a clairement documenté que la définition originale d’Oxford de la personne était basée uniquement sur une pluralité de formes et que la personne était une seule première substance hylémorphique (ch. 3.2). Les représentants du premier averroïsme à Paris et de Grosseteste à Oxford expliquèrent en vain aux sophistes Latins qui suivirent Dinant, que l’intellect réceptif défini comme une pseudo-substance était un non-sens. Un tel intellect ne reconnaîtrait jamais le monde parce qu’il n’a pas une réceptivité totale. C’était le cœur de la critique d’Averroès concernant *intellectus possibilis* de Thémistius et Alexandre. L’intellect réceptif selon CMDA est une faculté cognitive potentielle, et non une substance individuelle. Par conséquent, la cognition a lieu chez la personne hylémorphique à travers une double forme de réceptivité et d’intentionnalité (sens, intellect). Le sujet moderne de la cognition est basé sur *intellectus possibilis* hypostasié. Il représente le même simulacre que sa capacité mythologique de cognition. Les premiers modernistes ont désintégré la personne en trois substances : l’âme, le corps et l’intellect hypostatique qui se produit en deux composantes : *materialis* et *agens*. L’âme est personnelle et les deux composantes restantes viennent de l’extérieur pour copuler avec nous. Une telle interprétation d’*anima intellectiva* composée de deux substances cosmiques du troisième type n’a rien de commun avec l’interprétation de l’intellect réceptif dans CMDA. Albert considérait le concept de la personne composée de trois substances une chose si stupide qu’il rejetait toute discussion académique à ce sujet (*dicunt quidam, has tres esse substantias in homine*, ch. 2.4.3). Dans les années 1235–50, des modernistes comme Rufus, Bonaventura et Kilwardby attribuaient à Averroès la forme hypostasiée d’*intellectus possibilis* numériquement unique. Ils ont fait de lui un averroïste. La définition de base de l’intellect possible en tant que substance distincte avait déjà été discutée dans *Summa Duacensis* (ch. 2.2.2). Cependant, l’école de Philippe le Chancelier n’a pas osé une attaque académique contre le Commentateur vers l’an 1230. Les sophistes d’Oxford étaient beaucoup plus audacieux, car ils s’inspiraient de l’aristotélisme fait par David de Dinant. De plus, ils l’ont présenté sur le mode de l’hylémorphisme universel. L’*intelligentia spiritualis* moderne a projeté ses propres erreurs et sophismes dans l’enseignement du Commentateur sur le mode du non-sens cosmique, en créant un intellect universel commun à tous les peuples. Sous l’influence des Furies éduquées analytiquement, les sophistes Latins ont créé un sosie d’Averroès. Ils ont utilisé le mécanisme de défence freudien (*Abwehrmechanismen*) appelé « l’inversion au contraire » (*Verkehrung ins Gegenteil*) à cette fin. Ils attribuaient leurs propres erreurs métaphysiques et stupidités philosophiques à l’image miroir de leur propre pensée (*speculatio*) qui s’appelait « Averroès ». Ce n’était pas un problème pour eux de faire un simulacre du Commentateur, car ils avaient doublé la première substance bien avant. L’idole vénérée et damnée de l’averroïsme est née dans l’école de Rufus comme producteur de simulacres modernes (εἰδωλοποιὸν, *Soph*. 239d4) selon le dialogue *Sophiste* et selon les puissances modernes du Chaos intellectuel. À travers l’histoire moderne des effets (*Wirkungsgeschichte*), Averroès est devenu un averroïste et il vit parmi nous dans ce simulacre sophistique depuis lors. L’école du premier averroïsme a rejeté cette idolâtrie moderne, surtout par évêque et chancelier Alvernus. Pour cette raison de principe, l’école de Rufus a reçu le titre honorifique « *sophistae Latini* »à Paris. La nature averroïste d’*intellectus possibilis* se retrouve dans telle ou telle variante chez tous les représentants du deuxième averroïsme et semi-averroïsme, y compris l’accusation selon laquelle Averroès ait établi une forme d’*intellectus possibilis* determiné de manière numérique. Le Commentateur défendit prétendument l’intellect réceptif qui est déterminé numériquement. Ce numériquement un possible intellect est identique pour toutes les hommes et il rejoint la cognition individuelle (et pas personelle) de l’extérieur. Les modernistes et leurs successeurs ont alors condamné ce douteux *intellectus possibilis* comme un averroïsme. Averroès a rejeté l’intellect comme une hypostase contre les néoplatoniciens de toutes sortes en créant une nouvelle version de l’intellect réceptif (OBJ I, ch. 2.4.3). Selon CMDA et selon Alvernus, l’existence d’un intellect actif autonome relève de la sphère de Dieu, des intelligences cosmiques et des anges (ch. 2.3). L’intellect possible ne peut pas être une hypostase ou une substance, car il ne peut pas exister dans l’être humain dans une forme hyparchique. Les animaux n’ont pas une réceptivité et une intentionnalité immatérielles au niveau d’*intellectus possibilis*, car ils ne sont pas capables d’abstraction intellectuelle. Les intelligences cosmiques n’ont pas besoin de ce type de cognition, car leur puissance n’est pas donnée au niveau de la matière grâce à *intellectus agens* pleinement actualisé. Les substances intelligibles cosmiques se distinguent par cette différence métaphysique fondamentale de la faculté sensuelle de la cognition synthétique. La potentialité des êtres intellectuels cosmiques ne diffère que selon les sphères cosmiques et par leur différence à propos du Créateur. L’arrivée des modernistes comme Rufus a forcé évêque et chancelier Alvernus en 1240 à arrêter la propagation de la sophistique hérétique à l’Université de Paris en prononçant la thèse sur la séparation métaphysique de l’intellect cosmique actif. Après sa mort, toutes les inhibitions ont été abandonnées ; la sophistique des modernistes est devenue une science académiquement reconnue.

Bacon est l’un des témoins très importants qui ont suivi le différend sur la nature averroïste de l’intellect à Oxford. Il a examiné l’émergence d’une interprétation confuse d’Averroès dans le paradigme de l’école de Tolède reçue par l’avicenniste Rufus. La controverse sur l’unité numérique dans le cadre d’*intellectus possibilis* est devenue l’un des éléments de base de la querelle ultérieure sur l’averroïsme mal compris. L’œuvre *Opus tertium* enregistre dans une brièveté anecdotique l’une des disputes entre le premier et le second averroïsme. Le franciscain Adam de Marsh (Adam de Marisco) devint le maître des conférences à Oxford en 1238. Il défendit la ligne d’Alvernus et de Grosseteste en ce qui concerne l′*intellectus agens* séparé, qui ne résidait que dans les sphères cosmiques (ch. 3.2). Des représentants franciscains du deuxième averroïsme à l’Oxford College ont demandé à Marsh de leur donner une explication concernant l′*intellectus agens*.[[446]](#footnote-446) Bacon considère Marsh comme un philosophe de la pensée critique, contrairement au groupe sophistique des franciscains (*aliqui Minores*). Ils ont déplacé l’interprétation de l’intellect vers l’avicennisme (ch. 3.1.3). L’œuvre posthume de Grosseteste *Summa philosophiae* ensuite confirma ce changement. Marsh en tant que maître de l’école du premier averroïsme a répondu aux jeunes modernistes que cela rappelait le corbeau d’Élie (*1 Rois* 17:6). Cette première substance vivante est entrée dans la grotte d’Élie de l’extérieur pour nourrir le prophète bien connu. La cognition donnée en soi dans l’intellect actualisé par l’acte de dénudation et la vision directe ne peut pas établir la cognition humaine sans le corbeau miraculeux d’Élie. Le deuxième averroïsme vit dans la caverne du dualisme néoplatonicien et il est séparé de l’expérience sensuelle du monde. Ils ont nécessairement besoin d’un messager de la réalité extérieure comme Descartes a besoin de Dieu moderne pour la vraie connaissance du monde en dehors du *cogito* immanent. Husserl a créé une grotte postmoderne similaire en tant que vision immanente et objective de l’être (*Gegebenheit meiner lebendig fortlaufenden objektiven Erfahrung*).[[447]](#footnote-447) Le corbeau mystique entre certainement dans l’expérience solipsiste de la conscience absolue. Il est présupposé d’être là en raison de l’expérience égologique absolue qui donne un sens à la transcendance objective secondaire. Le corbeau garde son « exsistence » comme une sorte d’autoréflexion courant dans l’immanence de la conscience pure de Husserl ; ce mode de preuve scientifique n’a aucun attachement aux choses réelles. La théorie de Husserl sur la cognition et les preuves est exposée dans l’analyse suivante de l’intuition moderne (OBJ III, ch. 5.3.2). Les philosophes critiques ne vivent pas dans la caverne de Platon ou dans le cinéma postmoderne de la conscience égologique solipsiste. Par conséquent, ils n’ont pas besoin d’un messager médiateur comme le corbeau miraculeux d’Elias, Dieu inné de Descartes, la transcendance immanente de Husserl et l’existence absolue du phénomène. À l’ère du nihilisme philosophique, le rôle du corbeau miraculeux est joué par la théorie analytique du sens, lorsque le *scibile* subjectif du langage hypostasié crée le meilleur des mondes selon divers « jeux de langage ». L’aristotélisme fait selon CMDA ne peut conférer le statut de substance hyparchique ou de subjectivité absolue à l’intellect actif. Le premier averroïsme prend l’exposition du sens d’être faite de face, des premières substances réelles. L’imposition primaire du sens est donnée de cette manière. La dispute sur l’intellect actif séparé, qui est donnée à la manière des corbeaux d’Élie, montre l’arrière-plan de l’interprétation de Rufus concernant l’intellect possible numériquement unique ou univoque pour tous les peuples qu’il attribuait à Averroès.

Le travail de Rufus *Contra Averroem* (vers 1236) a fait la première critique explicite du Commentateur à partir de la position de *Modernorum* à Oxford. Le cœur de la controverse est le statut d’*intellectus possibilis*. La forme active d’*intellectus agens* numériquement universel correspond à la forme numériquement universelle d’*intellectus materialis* des porrétans d’Oxford. La puissance ne peut pas être précisée davantage chez un individu inférieur, car elle forme une hypostase numériquement identique.[[448]](#footnote-448) Rufus résume formellement correctement la position initiale d’Averroès sur l’intellect en tant que puissance de l’âme (*sit in potentia ad hominem*). Mais le second averroïsme procède à l’individuation de la forme intellectuelle au niveau de la puissance à l’aide de la matière spirituellement conçue dans le dualisme d’Avicebron (ch. 3.2). Ensuite, la mythologie moderne s’applique, car elle est garantie par le corbeau miraculeux d’Élie. *Intellectus possibilis* cosmique individualisé copule avec succès avec notre *intellectus materialis*. Le médium de cette copulation est la matière du troisième type d’Avicebron, qui forme un sujet séparé de ces deux entités non existantes du troisième type. L’individuation de l’hypostase cosmique, qui est donnée par *materia prima* de Dinant, surgit chez l’homme par copulation avec la composante matérielle de l’intellect. Il est donné comme l’acte de connaissance de l’individu et il garde le même mode univoque que *materia spiritualis*. Les deux composantes de l’intellect sont individualisées par la matière mythologique. Fait de cette manière miraculeuse, l’acte de conjonction se déroule toujours et de manière ordonnée. *Intellectus materialis* humain s’unit à *intellectus possibilis* cosmique de Dinant. Le Commentateur fait un travesti moderne caché derrière la figure de l’hérétique David de Dinant. Il vit parmi nous sous cette apparence aristotélicienne sophistiquée depuis lors. Maintenant, il est clair que l’école de Blund était la seule à Paris à pouvoir faire une critique philosophique des erreurs de Dinant. Après l’éclipse de la première substance, il y a nécessairement eu une éclipse de la métaphysique d’Averroès. Il était le seul philosophe qui critiquait fondamentalement les erreurs de *Modernorum*.

Les générations suivantes de modernistes ont adopté la conception de l′*intellectus possibilis* numériquement unifié que Rufus inventa personellement. Il s′agissait en fait d′une excellente performance du représentant le plus compétent de l′école *sophistae Latini*. Les fondateurs du second averroïsme ont attribué cette débâcle intellectuelle à Averroès. Les principaux auteurs de cette comédie étaient Rufus et Bonaventure, qui dirigeaient à cette époque les collèges mendiants d’Oxford et de Paris. En introduisant le dualisme, qui excluait la théorie de la vérité par correspondance. Les modernistes sophistes ont créé le dilemme bien connu concernant l’intellect réceptif. Soit, l’intellect est individuel, mais seulement à la manière de *materia spiritualis* individualisée dans le corps humain. Par conséquent, Albert a catégoriquement critiqué la théorie d’*intellectus materialis* de Rufus et Kilwardby (ch. 2.4.3). Ils ont créé l’intellect hylique à la manière de Thémistius et d’Alexandre. Averroès intégrait *intellectus possibilis* immatériel dans le schéma de la cognition au lieu de l’intellect purement matériel que Thémistius et Alexandre conçoivent comme des facultés individuelles et sensuelles de l’âme (OBJ I, ch. 2.4.3). Rufus fusionna l’intellect matériel de Thémistius avec les principes innés habituels de la cognition (Avicenne) pour créer une nouvelle substance dans l’âme. Suivant l’exemple des néoplatoniciens et de leurs faux raisonnements exposés dans CMDA, Rufus devait prouver l’impossible. Le moderniste d’Oxford devait associer à la connaissance humaine une forme hypostatique d’intellect actif et réceptif qui vient de l’extérieur (*opinatus est Themistius quod intellectus qui est in habitu est compositus ex intellectu materiali et agenti* ; OBJ I, ch. 2.4.2). Cela nécessitait une copulation mythologique qui a lieu dans l’intellect humain hypostatique habituellement donné (*intellectus qui est in habitu*) qui est *intellectus materialis* d’Avicenne. Cet intellect réceptif prend des formes cognitives à partir d’*intellectus agens* cosmique. La cognition de l’intellect habituel est en notre pouvoir, mais elle est hypostasiée. Cet intellect substantiel reçoit la cognition sensuelle. Une telle solution averroïste présuppose un *intellectus possibilis* complètement immatériel et réceptif, qui est numériquement un pour tous les hommes à la manière de la forme cosmique hypostasiée de Dinant. Les sophistes Latins d’Oxford n’avaient aucun problème à joindre la matière du troisième type à l’intellect réceptif averroïste, car ils professaient l’hylémorphisme universel sous trois formes de matière (hylémorphique, spirituelle et matière première). En suivant Dinant, les modernistes ont synthétisé l′*intellectus possibilis* selon l’individualisation matérielle de Thémistius et d’Alexandre donnée comme l′*intellectus materialis* dans le corps. Ils l’ont mis ensemble avec une puissance cosmique séparée comme *intellectus possibilis* d’Alexandre et de Thémistius. Rufus a pris *intellectus possibilis* séparé d’Alexandre et l’a individualisé comme une hypostase cosmique à travers *materia prima* cosmique et pleinement réceptive selon Dinant. Cet intellect copule alors d’une manière tout à fait averroïste et moderne avec *intellectus materialis* habituel de Thémistius qui est donné dans les hommes comme *intellectus materialis* d’Avicenne. Selon *intellectus materialis* d’Avicenne, l’habitus de cet intellect et donc aussi la faculté hypostasiée de penser est assurée par la puissance hypostasiée de la pensée (*potentia substantialis*, ch. 3.3.1). Les principes *a priori* innés de la pensée ont finalement été adoptés par Kant. Les Furies divines ont fait passer le panthéisme de Dinant jusqu’à un présent, d′une manière pleinement objective.

Rufus élabora la cognition moderne par copulation de deux intelligences matérielles selon le double registre d’individuation numérique donné par la matière spirituelle et primaire. La première individuation d’*intellectus possibilis* se déroule dans le cosmos et elle est tout à fait averroïste ; la seconde individuation se déroule chez l’individu porrétan et elle est tout à fait moderne. Pour que cette théorie absurde de la cognition fonctionne d’une manière ou d’une autre, la modernité schizophrène et paranoïaque a dû créer un simulacre d’Averroès. Les modernistes ont alors dû l’attaquer en permanence, afin de cacher sa propre stupidité philosophique et son non-sens métaphysique. La copulation continue avec le simulacre d’Averroès assure une fécondité intellectuelle de « *Mind—Body Problem* » postmoderne dans la mythologie contemporaine. Il convient de noter que dans les rituels sumériens et babyloniens du Nouvel An (*Enūma Eliš*), une seule copulation mythologique dans toute l’année suffisait. *Corruptio optimi pessima.* Si des scientifiques objectifs créent une paranoïa métaphysique sous la direction des Furies, cela ressemble à une entreprise sérieuse. La production d’être du troisième type n’était pas un problème à Oxford. La nouvelle interprétation des *Catégories* et la vision du monde porrétane en mode mathématisé de « *discrete videamus* » ont été utilisées à cette fin. Premièrement, le nouveau mythe de la modernité doit créer un monde souterrain. Rufus a utilisé le commentaire de Boèce sur *Isagoge* pour séparer les sens de l’intellect. Il a paraphrasé la distinction fondamentale entre la cognition sensuelle et intellectuelle : « *Universale est cum intelligitur, particulare cum sentitur*. » (*Contra Averroem* I.2, p. 2.24‒25) Rufus prend cette distinction pour faire une séparation complète de deux composantes, contrairement au schéma de la cognition dans CMDA. Selon Avicebron, l’hylémorphisme universel a pris la matière universellement comme étant du troisième type. Suivant Thémistius de manière sophiste, Rufus a créé un nouveau mélange de l’intellect matériel basé sur les sens et l’intellect possible séparé. *Intellectus possibilis* moderne est une puissance hypostatique cosmique en tant qu’être porrétane et il est individualisé par la matière première. L’intellect réceptif basé sur cette essence universelle est en mode « *inmixtus* » pour être en dehors du corps matériel et hylémorphique.

« La première matière est destinée à prendre une forme individuelle ; l’intellect possible est destiné à prendre une forme universelle. La première matière est numériquement uniforme et elle est une chose singulière (*una numero est et res singularis*). Sinon, il ne pourrait pas prendre des formes singulières. L’intellect possible n’est donc pas une intention individuelle chez les individus, car sinon il ne pourrait pas prendre des formes universelles. » [[449]](#footnote-449)

La première matière prend des formes individuelles (*recipiat formas individuales*) et l’intellect réceptif reçoit des formes universelles. En raison de l’acte de réception immatérielle, cette *materia prima* est déterminée comme une hypostase porrétane. Sa cognition est universelle tout comme le concept de matière première cosmique de Dinant. Alors il est évident que *intellectus possibilis* de Rufus doit être numériquement un, selon la conception susmentionnée de la cire destinée à l’empreinte de la forme. L’intellect actif imprime les formes dans la matière réceptive et intelligible. Il fait partie de la composante universellement matérielle de l’âme cosmique et humaine. La citation définit la première matière comme une substance du troisième type ; l’intellect possible détient le même caractère. L’hylémorphisme universel considère *intellectus possibilis* immatériel comme une hypostase porrétane. Dans cette puissance donnée par l’identité numérique, il doit recevoir les déterminations universelles (*intellectus possibilis natus est ut recipiat formas universales*). Elles sont des espèces porrétanes en tant que substances du troisième type. Selon l’interprétation de CMDA faite par Rufus, l’intellect possible en tant que substance universelle est donné sur le mode de l’individu déterminé numériquement (*una numero est et res singularis*). Averroès confirme que cet intellect est universel ; ensuite, selon Rufus, il ne peut pas être individualisé au niveau de la composition hylémorphique et de l’âme unique dans le corps matériel unique. Sa réceptivité doit être unifiée et générale à la manière de la matière première, car cet intellect réceptive cosmique prend toutes les espèces immatérielles. Du point de vue du CMDA, Rufus appartient à la catégorie des néoplatoniciens rejetés, car il a divisé la réceptivité en deux composantes. À la suite de Thémistius, Rufus range *intellectus possibilis* au niveau sensuel en tant qu’*intellectus materialis* dans le corps, en le comparant à la matière. Mais ensuite, avec Alexandre, il a pris l’immatérialité réceptive de l’âme comme une hypostase cosmique séparée, qu’il a individualisée à travers la matière première cosmique de Dinant. Selon Avicebron, il y a deux types de matière pour prendre la forme, alors il y deux types de l′intellect réceptif : l′un est individualisé selon la matière corporelle, alors il est distingué de manière numérique dans tous les hommes (*intellectus materialis* de Thémistius et Avicenne) ; l′autre est individualisée selon la matière spirituelle comme *materia prima* de Dinant. Alors, il est donné comme un seul exemplaire immatériel et séparé (*intellectus possibilis* faussement attribué à Averroès). Rufus résume l’enseignement d’Averroès sur l’intellect réceptif dans une alternative fatale, qui a fondé la querelle averroïste sur l’unité numérique d’*intellectus possibilis*.

« L’intellect possible ne peut pas être donné pour lui-même par le fait qu’il est différent dans les individus différents. Il est numériquement un chez tous les individus et son universalité n’implique qu’un seul individu. (…) En effet, s’il apparaissait séparément chez des individus numériquement différents, il serait une forme de ces individus. Ensuite, il serait numériquement nombreux et il serait individualisé en fonction de la matière de ces personnes. » [[450]](#footnote-450)

Seul *intellectus materialis* hylique peut être individuel, car il est donné au niveau de l’individu hylémorphique (*numerata secundum multiplicationem et numerationem plurium materierum*). Le fantasme sensuel qui reçoit les choses individuelles est individuel. Par conséquent, sur le plan sensuel, il y a l’individualisation de l’intellect, qui est donnée par l’être matériel des personnes en tant que substances premières. L’intellect réceptif du *Modernorum* est immatériel et universel ; il doit renoncer à la prétention à l’unicité dans la personne. Il a donc besoin de l’*individuum* moderne non existant et s’y attache de l’extérieur comme une substance hypostasiée. Puisque cette substance est immatérielle, c’est une espèce et donc il « exsiste » comme l’espèce cosmique numériquement unique. Rufus considère le statut d’*intellectus possibilis* immatériel et pourtant individuel selon Averroès comme contradictoire. Averroès ne peut allier singularité et universalité au niveau de la matière hylémorphique (*non est ergo intellectus possibilis alius et alius numero in ipsis individuis*). Rufus a diffusé dans le monde une mauvaise interprétation de la CMDA, qu’il a attribuée à Averroès. La conclusion de ce sophisme a été répétée d’innombrables fois plus tard, mais sans véritable référence à la source originale de cette fausse accusation. Rufus définit *intellectus possibilis* comme une substance pseudo-matérielle distincte afin d’assurer le statut de cognition réceptive universelle. Selon la déclaration canonique « *anima quodammodo est omnia* », la cognition garde la même signification universelle pour tous les hommes (*De anima* 431b20‒21). Dans le même sens, la clause principale *De intepretatione* 16a3–8 s'applique. Les signes primaires sont communs à tous les gens par l’expérience mentale et ce genre de connaissance rend l’imitation des choses (ch. 1.1). Au lieu de faire la correspondance aristotélicienne, Rufus choisit la métaphore de l’empreinte platonicienne des idées dans l’âme. La vraie chose s’est transformée en une substance du troisième type (scibile). Par la suite, il lui a fallu trouver une correspondance intellectuelle correspondante au niveau de la réceptivité universelle sur le mode d’*hypodokhē* dans le dialogue *Timée* (OBJ I, ch. 1.3.3). Rufus utilisait les citations de CMDA qui résumaient l’intellect comme *quartum genus*. Ce penseur avicenniste et porrétan d’Oxford rejeta la réception des espèces abstraites dans le contexte original de la médiation intentionnelle et de l’abstraction aristotélicienne, comme cela a été fait dans le premier averroïsme. Rufus n’a besoin de la médiation des sens que de manière secondaire. L’autoréflexion de la pensée d’Avicenne assimile toutes les espèces, qui sont dans la deuxième étape intégrées dans la mémoire numérique augustinienne du troisième type (*locus specierum*). Le second averroïsme connaît l’abstraction comme la dénudation avicenniste d’espèces déjà données et hypostasiées en forme des individus. Par conséquent, il existe une forme cosmique d’*intellectus possibilis* constituée de la matière première de Dinant. L’interprétation averroïste d’Averroès à l’école des modernistes a créé une forme objective de l’intellect comme étant du troisième type, qu’ils attribuaient de manière sophistique au Commentateur.

« Cette raison a conduit Averroès à envisager d’attribuer l’intellect unique possible et universel à tous les hommes (*ponendo intellectum possibilem in nobis omnibus unum et etiam universale*), comme cela a déjà été dit ci-dessus. » [[451]](#footnote-451)

L’école du deuxième averroïsme a pris le concept d’un tel intellect comme base de toutes les déterminations formelles. Les modernistes ont élaboré la cognition universelle dans le cadre d’un *intellectus possibilis* immatériel et séparé de telle manière. Cela a abouti à une version averroïste d’*intellectus possibilis* numériquement un qui ne peut pas être matériellement différencié. Puisque cette « substance—espèce » est individualisée par *materia prima* cosmique, elle appartient à la sphère des intelligences cosmiques. La nouvelle hypostase est définie comme un intellect numériquement réceptif pour tous les peuples (*unum et etiam universale*). Le passage cité ci-dessus de l’ouvrage *Contra Averroem* se termine par une accusation sophistique d’Averroès, qui a fondé la dispute bien connue sur l’averroïsme. Le père philosophique de *Modernorum* latins interprète Averroès à travers Avicenne, au lieu de lire Avicenne à travers Averroès comme le premier averroïsme issu de l’école de Blund. Résumons maintenant l’interprétation contradictoire d’*intellectus possibilis*. Rufus l’a présenté au monde moderne comme le dilemme d’Averroès.

« Il se trouve qu’Averroès, par une interprétation rationnelle, attribua à tous l’intellect possible d’être universel et numériquement uniforme, comme on l’a dit plus haut. Il a procédé selon la raison mentionnée ci-dessus ; il était nécessaire de postuler l’intellect numérique possible, qui serait donné chez tous les peuples comme un universel. Sinon, il différerait dans les individus en ce qui concerne son individuation numérique, ce qui serait en conflit avec son unité en tant qu’espèce… » [[452]](#footnote-452)

Rufus a créé le faux dilemme d’*intellectus possibilis* cosmique donné numériquement dans le mode de l’hylémorphisme universel. Cet intellect moderne s’individualise en nous par une copulation mythologique, donc tout à fait objective. Selon Rufus, seul le type universel d’intellect numériquement uniforme chez tous les hommes (*in nobis omnibus unum et etiam universale*) peut reconnaître les espèces immatérielles. Selon le vrai Averroès, *intellectus possibilis* est à la fois universel et personalisé, ce qui est clairement attesté dans CMDA par le mode de *tertium* et *quartum genus*. Rufus considère que les deux formes d’intellect possibles sont incompatibles. Selon lui, l’intellect matériel déterminé par les sens corporels n’a pas la capacité de percevoir et de synthétiser des concepts universels. Voyons la séparation des deux composantes de la cognition citée ci-dessus en référence à Boèce (*universale es cum intelligitur, particulare cum sentitur*). Le deuxième averroïsme a rejeté la définition de l’intellect immatériel réceptif donnée dans le mode *inmixtus* en tant que composante de la personne existante. L’écriture CMDA prend la définition d′*intellectus possibilis* tout d′abord comme *tertium genus*. Rufus affirme que l’intellect hypostasié en tant qu’espèce immatérielle ne peut exister sous deux formes substantielles en même temps. La substance cosmique universelle n’est pas la même que la substance humaine individuelle. Selon le texte cité, les espèces immatérielles différeraient de leur actualisation matérielle individuelle (*in singulis diversis individuis numero et specie differre*). Ensuite, il s’ensuit que *intellectus possibilis* ne peut pas à la fois devenir une capacité réceptive personnelle de l’être humain hylémorphique et en même temps assurer la reconnaissance universelle des formes immatérielles au niveau de la substance cosmique dans le mode *inmixtus*. L’introduction d’*intellectus possibilis* individuel provoquerait soi-disant une discorde dans la nature humaine. Le statut hylémorphique matériellement donné de l’individu et la reconnaissance universelle des espèces dans l’esprit différeraient l’un de l’autre, car les espèces ne seraient plus universelles (*essemus et nos specie differentes*). Rufus a rejeté la partie clé de CMDA, c’est-à-dire l’acte existentiel d’*intellectus possibilis* donné dans la personne. Au lieu de l’existence de la personne, il met « exsistence » averroïste d’une hypostase dans le schéma de la cognition. L’intellect en tant qu’hypostase est individualisé dans l’individu concret par l’hylémorphisme universel. Le premier averroïsme objectait qu’il n’y avait ni *intellectus possibilis* cosmique, ni sa copulation dans l’âme humaine, ni un individu moderne donné comme *concretum* de Rufus, ni une cognition donnée comme espèce porrétane du troisième type. Pour le faire simple : le monde des modernistes n’existe pas, car c’est carrément un non-sens cosmique.

C’est pourquoi Bacon déclara Rufus un penseur fou. Dans sa curieuse interprétation, le premier moderniste a transformé Averroès en averroïste. La traduction averroïste d’Averroès de Rufus suit un scénario dualiste de la cognition, contrairement à la lettre de CMDA. Une dispute similaire sur le statut de l’intellect humain sur le mode de *separatus* ou *separabilis* est menée par brillant Siger contre le semi-averroïste Thomas d’Aquin à l’école du premier averroïsme (OBJ III, ch. 4.4.2). L’intellect réceptif, donné comme substance du troisième type reste universellement réceptif pour tout le monde et pour personne ; il est à la fois matériel et immatériel ; il fonctionne comme numériquement un et comme universel ; il est une entité porrétane et individuelle. Les sophistes latins ont créé une forme objective moderne de l’intellect en combinant tous les concepts erronés en une substance du troisième type. Ils lui ont donné un caractère distinct dans le mode substantiel de l’intellect cosmique (*inmixtus*). Le scénario averroïste du modernisme a dû réagir à la réception de CMDA dans l’école sicilienne qui interprétait l’acte de cognition après l’année 1230. Les savants séparaient précisément l’acte de compréhension personnelle (*tertium genus*) de l’intellect en tant qu’universel abstrait donné en tant que concept dans la pensée (*quartum genus*). Vers l’an 1235, en réponse à l’école sicilienne, Rufus proposa une connexion des deux hypostases séparées sous la forme d’une liaison accidentelle (*copulatio*). L’intellect possible séparé en tant que forme cosmique a été individualisé par la matière première cosmique de Dinant. Elle rejoignait la faculté subjective de réception intellectuelle individualisée selon *materia spiritualis* d’Avicebron. Le sujet cognitif de la modernité n’était plus une personne hylémorphique. La paranoïa moderne déclarée par la définition intellectuelle de l’homme a acquis un caractère littéralement cosmique et donc entièrement tragicomique. *Intellectus possibilis* averroïste est donné comme espèce univoque et universelle. Il reconnaît par la réceptivité individualisée qui est établie dans la conjonction d’*intellectus possibilis* cosmique avec la forme également individuelle d’*intellectus materialis*. L’individualisation d’*intellectus possibilis* cosmique chez l’homme est donnée par la matière spirituelle qui a été ajoutée au concept d’*intellectus materialis* de Thémistius et d’Avicenne. Ces deux simulacres d’intellect possible et matériel, après l’acte accompli de conjonction mystique ou de copulation académique, reconnaissent avec succès l’espèce immatérielle subsistante donnée comme étant du troisième type. Le premier moderniste définit l’identité numérique de l’intellect réceptif, qui est donnée par conjonction de trois « substances—espèces » non existantes. De cette manière, le panthéisme de Dinant a été recréé pour être un intellect averroïste, ce qui était absolument inacceptable à Paris. Albert a refusé de commenter cette absurdité, et Bacon considérait Rufus comme un maniaque académique. Alvernus au titre d’évêque parisien a dû interdire officiellement l’enseignement de l’intellect séparé et cosmique chez l’homme à l’Université.

Rufus a fondé un dualisme de l’individuum moderne basé sur une composition impossible de deux simulacres. D’un côté, il y a la pensée objective non existante, et de l’autre, le corps moderne non existant. Les illuminés modernes ont créé une nouvelle vision du monde basée sur le sujet non existant. Son intellect fait par l’« Homme volant » avicenniste atteint la sphère de l’intellect cosmique éternel. Cette intelligence cosmique autosuffisante descend dans le corps mythologique moderniste par une copulation mystique. Les modernistes vivent dans la sphère sublunaire chaotique, c’est-à-dire au monde souterrain. La copulation de ces deux entités mythologiques n’est pas une tâche facile. Aujourd’hui, il emploie de nombreuses institutions académiques occidentales qui, sous la direction des Furies, participent avec succès aux mystères académiques modernes. Ces jeux de l’esprit moderne ont été célébrés pour la première fois à l’Université d’Oxford et rejetés à l’Université de Paris. Sous la direction des hiérophantes correspondants, de petits mystères académiques (ὄργια, *conferentia*) sont célébrés partout dans le monde aujourd’hui pour établir la divine comédie objective. Rufus a célébré pour la première fois la conjonction du corps chtonien, de l’âme éclairée et du diacosmos objectif dans *alma mater* du modernisme. Mais l’interprétation citée *De anima* et surtout l’écriture *Contra Averroem* ont probablement été publiés après l’arrivée de Rufus à Paris, vers 1240. Les averroïstes modernes ont conçu *intellectus possibilis* comme une substance porrétane qui, selon Avicebron, est associée à la matière hypostatique. Rufus, avec Adam de Buckfield comme maître d’Oxford a introduit le principe de la pluralité des substances chez l’homme (ch. 3.2). Le premier averroïsme considérait cette solution comme absolument erronée et ridicule (Alvernus, Albert) ou carrément folle et hérétique (Bacon). Alors la connaissance universelle de Dieu et du monde disparaîtrait au sens de la réceptivité de l’âme exigée par Aristote (*anima est quodammodo omnia*) et l’homme cesserait d’exister en tant qu’autorité morale responsable de ses actions envers Dieu. Ni l’évêque Alvernus à Paris ni Grosseteste en tant qu’évêque de Lincoln ne pouvaient tolérer un tel enseignement. Après l’introduction du dualisme moderne dans la personne et après la mort de Dieu moderne, ce problème ne nous tourmente plus. L’avènement des régimes totalitaires sous la direction de Furies idéologiques n’a fait que confirmer ce point dans la phase nihiliste de la métaphysique.[[453]](#footnote-453) L’attaque contre Averroès, menée par l’école des sophistes latins à la suite du Sophisme oxfordien, était une conséquence inévitable du concept erroné de l’intellect réceptif. Le différend sur l’interprétation averroïste d’Averroès a surgi après l’arrivée des étudiants d’Oxford à Paris vers 1240. Il est attesté par Alvernus, Albert, et surtout par Bacon. Une interprétation correcte de CMDA aurait éliminé toutes les fautes de *Modernorum* et ils auraient été condamnés pour de graves erreurs. Tous les représentants du premier averroïsme ont vu ces erreurs fatales vers 1235–50 ; mais Thomas d’Aquin ne voulait pas les voir une décennie plus tard (OBJ III, ch. 4.5.1). Les connaisseurs parisiens du premier averroïsme ont dû défendre l’enseignement authentique d’Averroès sur l’unité de la cognition et de la personne. L’interprétation néoplatonicienne d’Aristote selon Avicenne a directement mis en danger les fondements du christianisme. Les porrétans modernes d’Oxford ont conçu l’intellect réceptif dans *De anima* selon le mode « *discrete videamus* ». Ils observèrent les espèces immatérielles hypostatiques qui étaient séparées de la cognition sensuelle et corporelle. L’essentialisme de Rufus, influencé par Avicenne et Avicebron, ne peut pas voir la voie réelle de la cognition. Il a été interprété dans les chapitres précédents consacrés au premier averroïsme. La querelle sur le caractère objectif de l’intellect comme *tertium ens* a nécessairement déclenché la première controverse sur l’interprétation *De anima* dans les années 1240–50 qui était présidé par Alvernus, un brillant aristotélicien et un évêque sage.

Rufus a créé un Averroès à travers le commentaire unilatéral plein de sophismes et il a fondé la forme objective d′*intellectus possibilis*. Cet intellect averroïste « exsiste » comme *tertium ens* sur le mode du dualisme moderne entre les sens et l’intellect substantiel donné comme substance porrétane hypostasiée. Un nouveau *scibile* de la modernité est entré dans l’histoire de la pensée en tant que simulacre platonicien connu du dialogue *Sophiste*. Averroès est devenu un averroïste qu’il n’a jamais été et il ne pourrait jamais être. L’intellect en tant que *tertium* et *quartum genus* métaphysique se compose de deux phénomènes complètement différents, qui existent existentiellement dans la réalité ou universellement dans l’esprit. Le sophisme des modernistes d’Oxford sur le plan « *fallacia secundum quid et simpliciter* » découle de l’ignorance du cours réel de la cognition selon CMDA (*secundum quid*). Ce sophisme a jeté les bases du différend sur l’averroïsme en établissant le premier concept objectif du sujet cognitif dans l’Occident latin. Le sujet n’était plus une personne réelle existante et devenait une substance du troisième type avec un intellect réceptif hypostasié du troisième type, de plus, exposé par-derrière. Cette entité était basé sur *intellectus possibilis* et *agens* séparé en tant que substances cosmiques et la forme immatérielle séparée. Rufus acheva cette interprétation averroïste confuse d’Averroès lors de son premier séjour à Paris, dont Bacon a attesté (*reprobatus Parisius propter errors quos invenerat*, ch. 3.2). Il n’est pas étonnant que les représentants bien connus du premier averroïsme aient refusé de discuter avec ces *doctores Latini* fous, venus d’Oxford à Paris vers l’an 1235. La crédibilité académique de l’élite intellectuelle des mendiants était en jeu. Ils ont créé la première *intelligentia spiritualis* européenne à Oxford dans l’environnement des illuminés universitaires. Ils ont célébré les premiers mystères académiques réalisés objectivement sous la direction des Furies éduquées analytiquement. Après 1250, ces modernistes ont progressivement pris le contrôle des institutions académiques parisiennes grâce au Collège des compilateurs assidus réunis autour de l’édition de *Summa Halensis*. Les représentants du deuxième averroïsme ne pouvaient pas attaquer directement l’enseignement d’Aristote, car l’autorité philosophique du *Corpus Aristotelicum* ne pouvait plus être remise en question. Par conséquent, après l’année 1235, au lieu du Stagirite, les modernistes attaquèrent son éminent Commentateur arabe, qu’Alvernus appelait à juste titre le philosophe le plus honoré (*philosophus nobilissimus*, ch. 2.3). Le deuxième averroïsme a poursuivi l’interprétation néoplatonicienne du Corpus à travers l’avicennisme augustinien. Les modernistes ont attribué à Averroès leurs conceptions confuses d’*intellectus possibilis* subsistant, séparé et immatériel qui étaient fabriquées selon David de Dinant. Ensuite, ils les ont condamnées comme dans un miroir déformé. Averroès est devenu le bouc émissaire pour canaliser la pensée confuse de *Modernorum*. Il a pris sur lui tout le blâme provenant de l’interprétation sophistique d’Aristote, que les sophistes modernes et les illuminés de l’Occident latin ont préconisée jusqu’à aujourd’hui. Cette argumentation farfelue a donné naissance au sujet occidental moderne et à sa manière paranoïaque de cognition. À ce jour, le modernisme, par sa critique de l’averroïsme, procède à un exorcisme intellectuel objectif d’une partie inappropriée de l’intellect réceptif. Les modernistes sont engagés dans un acte d’une importance cosmique de copulation mentale avec les puissances cosmiques. Ces pouvoirs impersonnels (et donc démoniaques) sont nécessairement présents dans l’âme schizophrène des illuminés modernes. Maintenant, il devient clair la base scientifique des procès en sorcellerie qui caractérisent l’émergence des sciences humaines modernes (OBJ III, ch. 5.5). Grâce au renversement de Freud à l’opposé, cet exorcisme a reçu un bouc émissaire approprié, à la place d’Averroès. Le rituel de l’expiation académique des péchés est effectué sous la direction des Furies modernes. Les pouvoirs du Chaos intellectuel chassent la chèvre appropriée de la communauté scientifique dans le désert de la science moderne (Averroès, Siger, Ockham, sorcières). L’acte de compréhension existentielle de la personne, le Commentateur l’a conçu comme *tertium genus*. Rufus l’a changé en une copulation accidentelle de l’intellect humain hypostatique avec la forme externe de l’intellect cosmique. Averroès a laissé les composantes universelles de l’intellect exister uniquement comme un acte de cognition dans le mode *tertium genus*. Il produit l’auto-connaissance comme un *factum* universel, dans l’acte (*facere*) de l’auto-réflexion (*quartum genus*). Averroès présente ce concept purement abstrait d’*intellectus possibilis* comme un *factum* de la pensée, alors comme un concept. La mythologie moderne a transformé ce fait en une hypostase cosmique numérisée, qui subsiste sous forme de substance cosmique en dehors de la pensée humaine. Cette absurdité est ensuite numériquement individualisée chez les individus humains par la matière spirituelle. L’intellect possible, numériquement individualisé par *materia spiritualis*, devint un réceptacle et une cire pour la forme intelligible reconnue et imprimée par l’intellect cosmique actif. Cette copulation a déjà lieu chez l’homme à travers *intellectus possibilis* individualisé. Cette procédure mythologique a un caractère vraiment impressionnant et dramatique. La parole confuse de Rufus sur l’intellect averroïste s’est transformée en un corps objectif et il habite parmi nous jusqu’à ce jour. La cognition moderne chez l’homme est tout aussi démoniaque que la logique moderne. Au lieu d’Antéchrist, le non-sens cosmique vient dans l′*anima intellectiva* comme *intellectus possibilis* numériquement un, afin de copuler intellectuellement avec nous. Cette union constitue les fondements de la science objective occidentale. Le récit gnoséologique de la modernité est tragicomique et totalement mythologique. L′évolution ultérieure de cette psychologie schizophrénique du sujet moderne montre l’arrivé de sorcellerie dans la modernité, qui voyait objectivement à juste titre cette copulation comme un problème démoniaque. L’herméneutique critique considère la copulation démoniaque de la modernité comme un effet tragique des Furies, car le sommeil de la raison crée des monstres (OBJ I, ch. 2.4.3). Bacon et Albert considéraient cette copulation comme une idée folle ou ridicule des sophistes Latins et ils les excluaient de l’Université de Paris. Ce concept d’*intellectus possibilis* signifiait un non-sens cosmique pour tous les connaisseurs de CMDA. L’averroïsme moderne a rappelé aux aristotéliciens l’hérésie de Dinant. Pour compléter la plénitude de la philosophie de Dinant, Rufus ne manquait que du panthéisme divin. Le sophiste d’Oxford a mis fin à l’interprétation averroïste lors de son premier séjour à Paris. Il a donc été déclaré fou par les connaisseurs du premier averroïsme (*apud sapientes fuit insanus*, ch. 3.2). Les temps ont changé et le sujet moderne remporta la victoire, et avec lui le simulacre de l’intellect, de l’âme et de la personne en termes dualistes. Après la victoire de la théorie moderne de la vérité comme assimilation dans le cadre de *coaequatio*, la paranoïa métaphysique des modernistes a acquis un caractère mondial et objectif.

### 3.3.4 Fondement de l’être objectif

La collection du Corpus Aristotelicum dans l’Occident latin à partir de Falsafa était sous-tendue par des interprétations néoplatoniciennes que l’école de Tolède élabora *ad mentem Averrois*. Alvernus est le premier représentant connu de la chrétienté latine qui intégralement réussit à séparer les interprétations néoplatoniciennes des intentions du Commentateur. Il condamnait donc à la fois la doctrine de la Falsafa néoplatonicienne et les sophistes modernes comme Rufus (ch. 2.3.1). Les écrits d’Averroès ont fait l’objet d’une nouvelle interprétation dans le second averroïsme. Le chapitre précédent a étudié l’interprétation de l’écrit de Rufus *Contra Averroem* et les commentaires sur *De anima*. Le conflit entre Rufus et les aristotéliciens de Paris était inévitable. Les traités interprétés ci-dessus d’Alvernus, d’Albert et de Bacon comme éminents connaisseurs du Commentateur ont montré que l’interprétation moderne de la vérité, de la réalité et du concept d’homme était absolument inacceptable pour les premiers averroïstes. Cependant, la nouvelle école de pensée était soutenue par des franciscains tels que Rufus et, entre autres raisons, s’appuyait sur la controverse concernant l’averroïsme mal conçu. La grande portion de confiance en soi dans le groupe des premiers modernistes les a aidés à remplacer leurs faibles connaissances philosophiques. En outre, les premiers modernistes d’Oxford étaient de bons éducateurs, et ils ont influencé de nombreux étudiants, du moins si l’on en croit le témoignage cité de Bacon. La condamnation des sophistes Latins au nom d’*intellectus agens* conçu personnellement selon CMDA, a déclenché une autre série de gigantomachie concernant la substance. La principale controverse sur l’interprétation *De anima* s’est déroulée à Paris dans les années 1245–50. L’ouvrage de Rufus, *Speculum animae*, a été rédigé vers 1245. Il répond aux objections des connaisseurs parisiens d’Averroès et d’Aristote. L’écrit confirme la nature des polémiques entre le premier et le second averroïsme, qui ont eu lieu après la publication des traités de Rufus, à savoir ses commentaires sur *De anima* et sur *Seconds Analytiques*. Ils ont été rédigés soit avant que Rufus ne quitta Oxford, soit plus vraisemblablement pendant son séjour à Paris. Après la publication de son commentaire sur *Métaphysique*, écrit très probablement au début de son séjour à Paris, tous les principaux représentants du premier averroïsme ont presque immédiatement attaqué les commentaires de Rufus sur *Corpus Aristotelicum*. Après la publication du livre *Contra Averroem*, le premier moderniste dut de toute façon quitter Oxford s’il s’y trouvait encore. Il défendit la doctrine proclamant la pluralité des substances dans l’homme, ce qui était contraire à l’enseignement de Grosseteste donné *ad mentem Averrois* sur cette question. Rufus réduisait le problème de la réceptivité de la cognition à une nouvelle quasi-substance cosmique (*intellectus possibilis*) et proposait ce nouvel être du troisième type comme la doctrine authentique d’Averroès. Les aristotéliciens authentiques de Paris et d’Oxford rejetèrent l’averroïsme de Rufus, car il ressemblait au panthéisme de David de Dinant. Le franciscain Roger Bacon fut témoin de la dispute. Il était le contemporain de Rufus à Oxford et suivit plus tard son influence à Paris, après la mort de l’évêque Alvernus. Les connaisseurs d’Averroès à l’époque étaient les disciples de l’école de Blund et l’évêque Alvernus. Ils ont déclaré que les idées de Rufus et d’autres modernistes (*sophistae Latini*) influencés par le Sophisme oxfordien suivaient la tradition des écoles en déclin des *Nominales* (*sophistae Italici*) et des porrétans (*Grammatici*). Ces deux écoles ont été influencées par *Logica Modernorum*. L’interprétation sophiste d’Averroès a certainement contribué à l’évaluation négative de Rufus à l’Université parisienne. Dans le traité *Opus maius*, Bacon fait allusion à une dispute spécifique impliquant le groupe de sophistes Latins autour de Rufus lorsque l’évêque Alvernus était le chancelier de l’Université de Paris.

« Il est bien connu que lorsque j’étudiais à Paris, une dispute a éclaté au sujet de la philosophie de la nature et de la métaphysique d’Aristote. Ces traités étaient faussement expliqués par certains interpréteurs d’Avicenne et d’Averroès. En raison de la grande ignorance de ces personnes, leurs livres ont été interdits, mais ils ont néanmoins été utilisés pendant longtemps. » [[454]](#footnote-454)

La dispute se situe à l’époque du séjour d’étude de Bacon à Paris (vers 1237-47) et concerne des interprétations sophistiques d’Aristote (*fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis*). Un groupe d’interprètes s’occupant d’Avicenne et d’Averroès était responsable des erreurs (*per Avicennae et Averrois expositores*). Rappelons une formulation similaire concernant les interprétations problématiques de la même catégorie que David de Dinant avait produite auparavant (*libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia*, ch. 2.1.3). La citation concerne la controverse entre l’école de tolétans et l’école sicilienne, qui ont interprété les écrits d’Aristote de différentes manières après l’année 1230. Le principal représentant de cette nouvelle controverse était Rufus, ce que Bacon cite explicitement dans d’autres ouvrages, en précisant la date exacte de la controverse (ch. 3.2). Les interprétations d’Aristote, d’Avicenne et d’Averroès étaient erronées en raison de l’ignorance profonde (*densam ignorantiam*) des premiers modernistes. Les ouvrages confus de cette école étaient publiquement condamnés comme hérétiques (*fuerunt libri eorum excommunicati*). Jusqu’à la mort de l’évêque Alvernus, l’avènement des modernistes, qui interprétaient *Corpus Aristotelicum* selon l’aristotélisme proposé par David de Dinant, fut stoppé à l’université de Paris. Cependant, leur activité se poursuivit sans interruption à Oxford. La liste des erreurs citées par Bacon concernait également la mauvaise interprétation d’Avicenne, ce qui est exact. Le mathématicien Rufus a même aboli l’abstraction métaphysique qui est à la base de la métaphysique d’Avicenne (ch. 3.3.1). L’influence de Rufus sur les étudiants parisiens prévalut sur l’interdiction de ses œuvres dans les milieux locaux, déjà influencés par le second averroïsme (*utentes eis per tempora satis longa*). Rappelons le rôle du penseur critique Adam de Marsh, qui défendit la ligne de Grosseteste sur la question de l’intellect et de l’unité substantielle de la personne. Marsh était un conférencier conciliant et, en tant que recteur d’Oxford vers 1238, il a permis la diffusion des textes de Rufus parmi les étudiants universitaires.[[455]](#footnote-455) Certains d’entre eux se rendirent à Paris pour y suivre des études de maîtrise. Ce fut plus tard le cas de Duns Scotus qui fut actif dans la génération suivante de penseurs influencés par le Sophisme oxfordien. La citation de Bacon expose le conflit entre le premier et le second averroïsme qui se mit en cours vers 1240 à Paris. Il identifie de manière fiable le groupe de *sophistae Latini* mentionné par Alvernus.

Il est fort probable que Rufus, dans une situation aussi controversée, n’ait pas obtenu de maîtrise à l’université de Paris avant 1255. Il a obtenu son titre plus tard, lorsque les ordres mendiants ont obtenu leur propre chaire à Paris en 1255. On peut bien présumer que Rufus était l′un des premiers maîtres de la Faculté de mendiants, ce qui revenait à déclarer la guerre à la philosophie classique. C′est la raison principale du conflit majeur qui a éclaté à l’université de Paris en 1255 entre les mendiants universitaires et les magisters séculiers. Les papes devaient le régler à Rome (OBJ III, ch. 4.1.2). Le centre intellectuel des modernistes d’Oxford, influencé par *Oxfordian Fallacy* de Grosseteste, regardait les théories de Rufus d’un œil beaucoup plus favorable. Enfin, Bacon lui-même apparaît sur la liste noire des auteurs oxfordiens. Le traité *Opus minus* expose sa critique du second averroïsme (ch. 3.4.3). L′explication sophistiquée que Rufus fait de CMDA est devenu le credo des générations suivantes de *Modernorum*. Ils adoptèrent le concept d’*intellectus possibilis* numériquement unifié de Rufus avec d′autant peu du criticisme que sa condamnation d’Averroès. L’attaque massive contre le Commentateur commença dans l’école de Bonaventura après la mort de l’évêque Alvernus, en 1252. Alors, nous explorons encore les activités universitaires de Paris à partir de l′an 1240 quand la pensée critique des philosophes fonctionnait toujours à merveille. Les modernistes et les sophistes Latins avaient la vie dure à l’université de Paris dirigée par le chancelier Alvernus qui était en même temps l’évêque de Paris. À la même époque, Albert le Grand, en tant que *magister regens* du Collège dominicain, publie la première partie du traité *De homine*, dans lequel il défend le concept d’*intellectus possibilis* d’Averroès et présente la pleine unité de la personne en vertu d’*intellectus speculativus* (ch. 2.4.2). L’exégèse d’Albert à propos de CMDA selon l’école sicilienne fut, d’une part, sa nomination comme *magister regens* à l′Université de Paris. D’autre part, elle a accéléré le départ de Kilwardby pour Oxford en 1245. Kilwardby a obtenu une maîtrise à l’université de Paris, mais il ne pouvait certainement pas enseigner les sophismes modernistes au Collège dominicain de Paris dirigé par Albert. À la même époque, Bacon rédigea un commentaire sur *Métaphysique* dans la même veine que les écrits d’Albert. Tous les deux auteurs condamnaient explicitement les sophismes de leurs contemporains concernant la métaphysique d’Averroès et leur théorie de la connaissance. Rufus retourne à Oxford après ses études à Paris (vers 1248). Ce membre du groupe nommé *doctores Latini* par Albert, il est devenu le premier franciscain à donner les cours sur les Sentences à Oxford. Thomas de York est élu le *magister regens* du Collège franciscain d’Oxford en 1253, car, contrairement à Rufus, il possédait une *licentia docendi* complète en théologie. Rufus retourna à Paris pour donner les conférences sur les Sentences dans les années 1253–55 en tant que successeur officiellement nommé de Bonaventure. Rufus obtint sa maîtrise probablement en 1255, après la fondation de la Faculté mendiante qui réunissait tous les modernistes de Paris. L’année suivante, le père des modernistes revint à Oxford en tant que nouveau directeur des études, car Thomas de York avait rejoint le collège nouvellement fondé à Cambridge. La nomination de Rufus en tant que *magister regens* représente la première victoire académique des modernistes à l’université de Paris. Les représentants académiques de la rue de Fouarre protestent avec véhémence contre cette nomination, mais en vain. Il est donc tout à fait logique que la première victime de l’attaque des modernistes soutenue par le pape Alexandre IV ait été le recteur des artistes parisiens, Guillelmus de Sancto Amore, et deux de ses meilleurs élèves, Gérard d’Abbeville et Nicolas de Lisieux. Guillelmus fut rappelé de l’université et du poste de recteur dans la même année, car Rufus au titre d′un éminent sophiste Latin obtint une maîtrise à cette faculté (1255). Cette purge à l'Université de Paris a ouvert la tragicomédie de l′Occident appelée *via Modernorum*. Les aristotéliciens considéraient que Rufus reprenait sous une forme élaborée toutes les hérésies de David de Dinant, à l’exception du panthéisme. Il est donc nécessaire de trouver et d’interpréter l’argument de cet important écrit philosophique, qui a certainement été frappé par l’interdiction académique dont parlait Bacon.

L’écrit *Speculum animae* présente à la fois la défense et l’attaque. Le sophisme utilisé dans cet ouvrage établit la voie objective de la modernité dans l’Occident latin (*Irre*) et mérite donc un chapitre à part entière. Le fondateur de la modernité utilise la forme classique du dialogue avec un adversaire fictif et traite ses objections. D’après les objections présentées et leur structure, le destinataire est l’évêque Alvernus, qui est honoré ici du titre « *Vir Dei* ». Un autre candidat à ce titre est Albert le Grand, qui, après avoir obtenu la maîtrise en 1245 à l’université de Paris, a reçu la chaire de l’université au nom des dominicains. Nommé par le chancelier et l′évêque Alvernus, Albert avait le devoir académique et moral de défendre l’école du premier averroïsme. Il le faisait pendant dix années suivantes en publiant les commentaires de *Corpus Aristotelicum* contre les modernistes. Voir sa phrase clé selon laquelle, en jugeant ces questions, il rejetait en principe les thèses des sophistes Latins (*omnino abhorremus Doctorum Latinorum verba* ; ch. 2.4.3). Son conflit avec Rufus et Kilwardby était inévitable, et les deux modernistes perdirent leur cause. Rufus, licencié ès lettres, a quitté Paris après 1245 et est retourné à Oxford sans maîtrise. Kilwardby était déjà magister depuis 1237 et il évita une explication problématique de ses enseignements modernistes par son départ accéléré vers son alma mater à Oxford vers 1245. Il devint recteur d’Oxford et plus tard archevêque de Canterbury. Kilwardby soutint de manière tout à fait compréhensible la nomination de Rufus en tant que *sententiarius* à Oxford, car Rufus avait été expulsé de Paris pour la même raison que Kilwardby. Rufus répondit aux accusations de sophisme par une autocritique obligatoire sur la promiscuité de son intellect et en défendant les points controversés de ses cours à l’université.[[456]](#footnote-456) La question clé était le statut différent des concepts métaphysiques de base. Ils recevaient un sens différent dans l’école du second averroïsme influencée par les porrétans (*quid est quod praedicatur et quid est de quo praedicatur*). La théorie de Rufus sur la vérité en tant qu’identité universelle manque de relations intentionnelles avec la réalité. Il ne peut définir la vérité comme une concordance. La question du sens du point de vue de la supposition (*quod*) et de l’imposition (*de quo*) est devenue la principale pomme de discorde. Alvernus a fait la même critique aux grammairiens (ch. 2.3.2). La signification philosophique des termes a changé, puisque Rufus et les sophistes Latins défendaient un concept différent de la connaissance et de la vérité. Du point de vue du premier averroïsme, leurs théories appartiennent à la catégorie des sophismes métaphysiques tels que « *fallacia secundum quid et simpliciter* ». La controverse reprend la dispute de *Logica Vetus* avec la logique moderne des nominalistes. Ils n’ont pas compris le rôle de la causalité réelle selon *Seconds Analytiques*; en plus, ils ont complètement raté la prédication métaphysique et catégorielle. Après la publication de la philippique de Rufus contre Averroès, qu’il a certainement défendue à Paris, la dispute portait sur son interprétation moderniste *De anima*. Rufus transféra la composante réceptive de l’intellect à *intellectus possibilis* séparé, car il a résolu l’interprétation de CMDA à l’aide d’une nouvelle hypostase porrétane. La nouvelle forme d’intellect est devenue une substance numériquement une. Muni de *materia prima* cosmique de Dinant, l′intellect possible de Rufus fut proclamé d′être une invention du Commentateur. La nouvelle forme d′intellect possible est devenue entièrement réceptive afin de refléter spéculativement d’autres espèces dans le cadre de la vérité moderne comme *coaequatio*. Rufus introduisit au nom d’Averroès la théorie d’une substance réceptive unique en tant qu’espèce du troisième type qui est identique pour tous les hommes de manière univoque.

La réaction des magisters parisiens à l’averroïsme de Rufus dans le remake modernisé et sophistiqué de Dinant fut double. L’évêque Alvernus, en tant que recteur de l’université de Paris, a publiquement rejeté la doctrine d’*intellectus agens* séparé dans l’homme devant les membres assemblés de l’université (*universitate Parisiensi convocata*) et a proclamé que l’intellect cosmique ne peut pas faire partie de l’intellect humain (*intellectus agens non potest esse pars animae* ; ch. 2.3). Les médiévistes postmodernes contemporains suivent *Irre* de Rufus et proclament qu’Alvernus aurait confirmé par cette déclaration le statut de l’intellect séparé. En fait, Alvernus annula la théorie d’Averroès averroïste de Rufus, car il a rejeté le scénario néoplatonicien qui utilisait l’exposition de l’être faite par-derrière. Tout en étant un philosophe et un théologien critique qui suivait l′enseignement des *Seconds Analytiques*, Alvernus respectait deux sphères de connaissance génériquement différentes (théologie, philosophie). En tant que protecteur officiel de la foi chrétienne, il a condamné uniquement les hérésies théologiques des modernistes : la multiplicité des substances dans l’homme et l’effet direct de l’intellect cosmique sur l’âme humaine. En tant que philosophe, Alvernus laissait les modernistes penser leurs fantaisies et se contentait de corriger leurs erreurs chrétiennes. La conception de l’âme cosmique et de l’intellect hypostasié dans l’homme selon Rufus faisaient certainement une partie des erreurs condamnées. Cette doctrine était proche du panthéisme aristotélicien proclamé par David de Dinant, excommunié à titre posthume. L’attitude prudente d’Alvernus était fondamentalement différente de celle de son successeur, l’évêque Tempier, en 1277. Celui-ci n’avait pas du tout la capacité de jugement critique nécessaire pour résoudre des questions aussi compliquées. La seconde réaction positive des magisters de l’école du premier averroïsme introduira des cours obligatoires concernant *De anima* à la Faculté artistique de la rue du Fouarre, qui étaient attestés depuis 1255 (ch. 3.1.3). L’ouvrage *Speculum animae* confirme que le point principal de dispute à Paris vers l′an 1245 était le statut de l’intellect humain. Ce statut devait suivre l’affirmation fondamentale d’Aristote : *anima quodammodo est omnia* (*De anima* 431b20–21). Rufus ne considérait pas la vérité comme une correspondance entre la connaissance et les choses perçues sensuellement et il ne conservait pas l’unité substantielle de la personne. Par conséquent, le jeune universitaire a reçu des questions fondamentales concernant la cognition au niveau de l’unité de l’intellect personnel opérant dans la personne unifiée. Les représentants du premier averroïsme lui posèrent la même question qu’Averroès avait posée aux alexandrins au début de son exploration *De anima* : « Comment les sens deviennent-ils une cognition sensuelle et l’intellect assure-t-il une cognition intellectuelle ? » [[457]](#footnote-457) Nous suivons le sens phénoménologique par le verbe « *fieri* » qui se cache comme sens transitif du verbe « *esse* ». Siger l’a explicitement utilisé dans sa critique d’Albert et de Thomas (OBJ III, ch. 4.1.2). Le premier averroïsme ne résout pas la question de savoir de ce « qui est » l’intellect en tant que *tertium ens* hypostasié par Rufus. L’exégèse familière au Commentateur s’intéresse à la question herméneutique du « comment » l’intellect travaille dans l’homme (*Wie* phénoménologique, OBJ I, ch. 1). Plus tard, l’aristotélicien Heidegger a tenté de résoudre la même question contre l’avicenniste Husserl. Rufus comme un érudit franciscain doit traiter les deux problèmes à l’Université, probablement sous la pression d’Alvernus lui-même et d’autres représentants du premier averroïsme, tels que Roger Bacon et Albert le Grand. La querelle sur l’unité de l’intellect concerne fondamentalement la définition de la connaissance et la théorie de la vérité.

« Homme de Dieu, prends les arguments selon le même auteur et réponds à ma question : comment le stimulus sensoriel devient-il la cognition sensorielle ? La réponse d’Aristote est la suivante : “Les sens sont en puissance dans la connaissance sensorielle ; ils sont en puissance dans la mesure où l’objet des sens est dans l’actualité.” Cela s’applique aux sens corporels et à leur expérience. » [[458]](#footnote-458)

L’argument présuppose *intellectus possibilis* personnel selon le premier averroïsme. L’actualisation des sens potentiels et ensuite de l’intellect potentiel vient de la réalité extérieure (*est in potentia tale quale est ipsum sensibile in actu*). Rufus doit expliquer le schéma de base *De anima* qui concerne la réceptivité de l’intellect. Voyons la question de la procédure exacte de la cognition (*quomodo et ipsum sensibile*). Le premier averroïsme conçoit la puissance de manière existentielle et phénoménologique dans le mode d’apparition (*fieri*) et non dans la classification porrétane de *scibilia* qui s’inscrit dans le cadre de l’Arbre de Porphyre (*factum*). L′ipséité de l′intellect en tant que *tertium genus* est absolument différente de l′identité de l′intellect en tant que *quartum genus*. Les chapitres précédents ont expliqué que Rufus n’a pas l’intentionnalité de *species sensibilis* et *intelligibilis* qui forment un type aristotélicien de conjonction dans l’âme. Rufus défend le schéma platonicien de la cognition donnée par l’empreinte de la forme dans l’âme. En renversant complètement le schéma de connaissance selon *De anima*, il suit l’exposition de l’intellect humain qui se fait par-derrière. La connaissance humaine n’est pas basée sur la chose réelle agissant sur la puissance dans l’organe corporel de connaissance. Il défendit une hypostase déjà donnée (*sensibile*), qui est acceptée dans l’expérience sensorielle (*quale est ipsum sensibile in actu*). Le terme « *sensibile* » de Rufus constitue une hypostase du troisième type ; un tel fantôme moderne était absolument inacceptable pour les aristotéliciens. Au lieu de la substance première, les modernistes reconnaissent les hypostases de porrétans. Rufus les fait assimiler à l′intellect hypostatique sur le mode de l’identité en tant que *concretum*. Le miracle des porrétans en tant qu’« *species—scibile—sensibile* » est donné en dehors des sens et il existe directement dans les choses. La modernité créa une collection mythologique de *tertium ens* sur le plan universel, sensible et intelligible. Leur connaissance se réalise dans le contexte de la théorie de l’assimilation de la vérité qui annule la théorie d’Aristote et d’Averroès de la vérité en tant que correspondance. Rufus affirme que les sens corporels ont une puissance de base pour accomplir cette collection d’espèces immatérielles puisque les sens sont pour lui la puissance hypostatique en tant que telle (*sensus est in potentia tale*). La connaissance sensuelle n’apporte pas d’actualité à *intellectus possibilis* moderne parce qu’il est distinct de l’intellect réceptif aristotélicien. Nous avons expliqué le rôle d’*intellectus materialis* d’Avicenne dans le schéma moderniste de la cognition. La reconnaissance des espèces du troisième type est donnée par l’exposition du sens fait par-derrière, de la direction d’*intellectus possibilis* cosmique (David de Dinant). Rufus n’a pas besoin du scénario d’Averroès qui est basé sur des choses réelles existantes et qui suit l’actualisation de l’intentionnalité humaine à partir des sens et ensuite de l’intellect. L′illuminé d′Oxford fait la critique d’Averroès en trouvant un nouveau mode d’individuation de l’intellect possible qui se situe au-delà de la connaissance sensuelle des substances premières.

« Si un seul et même intellect possible reçoit des espèces intelligibles si différentes et si nombreuses des substances et des accidents, il s’ensuit qu’il ne peut exister pour elles une seule forme substantielle individuelle qui puisse les déterminer comme un seul individu, une seule substance et une seule personne. » [[459]](#footnote-459)

La citation explique la réception d’espèces numériquement distinctes dans un seul et même intellect réceptif (*in uno et eodem intellectu possibili*). Ce type d’intellect fait un travail de réception de *scibile* qui correspond au terme « *collectio* » inspiré de la dénudation d’Avicenne. La collection intellectuelle d’universaux mythologiques donnés dans les choses nie fondamentalement le cours de connaissance selon *De anima*. Le schéma de *Modernorum* perdu la composante réceptive de l’intellect qui est donné dans la connaissance existentielle de la personne (*tertium genus*). Rufus ne considère pas l’intellect comme l’activité d’une personne et, de plus, il a complètement séparé la cognition sensuelle de la cognition intellectuelle. Il ne peut exister dans l’âme une sphère purement réceptive ou de faculté individuelle de connaissance intellectuelle donnée de manière immatérielle. La réceptivité est conçue comme une hypostase externe. Il s′agit d’*intellectus possibilis* cosmique de Dinant et d’*intellectus possibilis* d’Averroès mal compris. Ils font une substance numériquement unifiée pour être universellement réceptive. Tous les deux concepts relèvent de la mythologie moderniste de la connaissance. Voici la citation précédente concernant l’intellect actif et réceptif de Rufus en tant que substance immatérielle et séparée (*hoc aliquid*). L’universalité de la connaissance est exclue selon la définition de l’âme comme « *quodammodo omnia* » faite au niveau personnel. L’homme, en tant que substance pensante actuelle dans le corps, est devenu une combinaison actuelle de deux intellects cosmiques substantiels : l’actif et le passif. Albert a critiqué ce point de vue comme étant absurde, voyons sa critique des averroïstes comme Rufus. Ils ont trois substances dans l’homme, ce qui est insensé. Rufus fait de l’intellect une espèce hypostasiée et, de plus, une copie pseudo-matérielle de la réalité réalisée dans l’hylémorphisme universel (ch. 2.4.3). Selon Albert et selon l’herméneutique ici proposée, c’est la voie de *Modernorum* paranoïaque. Le postmodernisme l’emprunte aujourd’hui, parce qu’il n’a pas correctement saisi la doctrine de l’aristotélisme classique selon la CMDA. Pour leur défense, il faut dire qu’Averroès et toutes les grandes autorités du premier averroïsme soulignent que la question de la connaissance personnelle et de l’unité de l’intellect humain fait partie des parties les plus difficiles de la philosophie. La modernité prit le chemin plus facile et beaucoup plus large d′*apaideusía* métaphysique qui produit des fabulations mythologiques. Ces incohérences sont liées à des interprétations dans le cadre du Sophisme oxfordien. Nous les avons analysées dans le chapitre consacré aux disciples de Grosseteste qui ont publié l’ouvrage *Summa philosophiae* (ch. 3.1.3).

En déclarant *intellectus possibilis* comme substance du troisième type, Rufus est tombé dans son propre piège. Il ne peut pas inclure la causalité réelle des substances réelles dans le membre intermédiaire de *demonstratio* puisque son schéma de cognition présuppose que le *scibile* hypostatique exerce la causalité qui lui est propre. De plus, il n’y a pas d’unité substantielle de la personne dans son système. Par conséquent, il expulse l’intellect purement réceptif de l’âme et le rend commun à tous (*species intelligibiles recipiantur in uno et eodem intellectu possibili*). C’est la solution de David de Dinant qui apporta l’intellect panthéiste. Le cœur de la dispute est de nouveau une bataille ancienne entre le premier averroïsme de l’école sicilienne selon CMDA qui luttait contre la deuxième vague d’interprètes d’Averroès de l’école de Tolède. Le sophiste franciscain ne critique pas Averroès, mais son simulacre, qu’il a lui-même créé à partir de la mythologie porrétane conçue selon l’avicennisme et l’augustinisme. Albert et Bacon l’ont bien vu et ils ont donc rejeté toute discussion académique avec l’école des sophistes Latins. En tant que recteur de l’université, Alvernus a dû discuter avec toutes sortes de sophistes modernes réunis pour la première fois à l’université de Paris, comme l’indique son commentaire sur *De anima* (vers 1240). Son commentaire rejette les interprétations erronées de l’averroïsme. Alvernus suit l’école aristotélicienne de Blund et il différencie brillamment les versions aristotéliciennes et néoplatoniciennes de l’aristotélisme selon l’école sicilienne et l’école de Tolède. Le sophisme de Rufus ne pouvait résister à un tel connaisseur d’Averroès qui était secondé par Albert et Bacon. Selon Rufus, l’unité de la connaissance provient du fait que *intellectus agens* imprime directement l’espèce dans le support immatériel qu’est *intellectus possibilis*. Par sa conjonction ou son infusion dans la cognition humaine, ces *scibilia* sont préservées sur le mode de *memoria* augustinienne. Cet intellect réceptif est immatériel et doit donc avoir le statut d’une hypostase numériquement identique pour tous les hommes. *Intellectus possibilis* averroïste est un et le même pour tous les êtres humains afin de pouvoir assurer des cognitions universelles identiques. Grâce à la fonction passive et à l’essence immatérielle, il existe une matrice commune en tant que cire réceptive platonicienne dans l’âme. Elle doit être la même pour tous les hommes dans le cadre de *potentia substantialis* et s’actualise ensuite accidentellement dans des individus numériquement différents. L’individualisation de l’intellect réceptif cosmique dans ce Frankenstein moderne est réalisée par *materia spiritualis* et par *intellectus materialis* individualisé (et non personnel) d’Avicenne (et non *tertium genus* d’Averroès).

Pris formellement, Rufus défend le scénario du premier averroïsme, mais lui donne un sens différent. Il a donc une conception de l’intellect possible différente de celle du premier averroïsme. Rufus se sert d’une astuce sophistique, qu’il a déjà utilisée dans les interprétations précédentes. Il laisse la réceptivité comme un accident matériel, qui s’actualise dans la substance cosmique élaborée par de Dinant, qui est *intellectus possibilis* cosmique. Elle arrive dans la cognition humaine par copulation avec l’intellect matériel humain qui fait une autre hypostase substantielle dans l’homme. La nouvelle apologie des concepts antérieurs de *potentia accidentalis* et *substantialis* se présente comme suit.

« La chose extérieure, dont l’espèce est abstraite, est appelée puissance intelligible (*potentia intelligibile*). L’intellect possible, qui prend en charge cette puissance, lui est semblable. Dans l’acte de connaissance, il retient ce qui était repris (*actu autem habens ipsum receptum*) ; dans le même acte, il forme la ressemblance (*actu efficitur similis*) entre l’espèce acceptée et l’espèce projetée dans le monde (*speciei infusae et proicienti extrinseco*). » [[460]](#footnote-460)

La première phrase n’implique pas une abstraction aristotélicienne, mais une dénudation avicenniste. Rufus s’en tient à l’espèce porrétane comme hypostase autonome du troisième type, universellement donnée en dehors de l’intellect et dans le monde réel sur le mode potentiel. La correspondance de l’intellect humain avec la réalité basée sur des *species sensibilis* et *intelligibilis* abstraites n’a pas de caractère fondamental pour la cognition moderne. Les modernes projettent dans la réalité des espèces déjà données (*speciei infusae et proicienti extrinseco*). La réception des espèces universelles est établie par l’intellect actif séparé de Dinant, qui réalise l’actualisation des espèces. D’une part, les modernistes conservent ces formes cognitives dans *memoria* augustinienne ; d’autre part, ils les comparent aux formes objectives déjà existantes des mêmes espèces qui se trouvent dans les substances premières externes. Ce modèle correspond à la théorie précédente de Rufus sur la vérité en tant que *coaequatio*. La connaissance des substances premières externes ne fait qu’établir l’existence contingente de formes immatérielles permanentes.

Les maîtres de l’école du premier averroïsme se sont rendu compte qu’ils étaient confrontés par un autre scénario panthéiste réalisé d’après David de Dinant. Au lieu de Dieu, deux hypostases cosmiques y apparaissent, *intellectus agens* et *possibilis*. L’homme est composé de trois substances. Un autre problème concerne la définition de l’intellect réceptif. Les modernistes appliquent la coniunctio (*ittiṣāl, ittiḥād*) d’Avicenne de deux substances intellectuelles séparées à une interprétation fondamentalement différente de la cognition faite selon Averroès. Le Commentateur aurait dit à l’adresse de Rufus que l’intellect humain donné dans l’acte de connaissance ne peut pas être une forme subsistante. Rufus aurait dû lire attentivement le passage correspondant de CMDA qui traite de l’intellect possible en tant que *tertium genus*. Averroès considère l’acte de l’intellect exclusivement comme une faculté de l’âme donnée dans la personne existante. L’intellect, en tant qu’espèce universelle dans le style de Rufus, représente le concept de l’intellect donné par l’abstraction dans la pensée (*quartum genus*). Cependant, ce concept ne peut pas être une hypostase du troisième type, puisqu’il n’est qu’une signification potentielle dans l’esprit humain. Rufus conçoit *intellectus possibilis* sur la base d’une copulation avec la composante hypostatique de l’intellect humain et par l’assimilation d’espèces hypostasiées. Elles sont données de la même manière univoque à la fois dans *intellectus agens* cosmique et dans les substances hyparchiques extérieures. Le premier averroïsme s’oppose au concept de vérité de Rufus comme *coaequatio*, selon lequel la substance première peut actualiser l’*intellect possible* au niveau de personnes substantiellement différentes. Par conséquent, *intellectus possibilis* cosmique et hypostasié en tant que substance unique pour tous les hommes. Une telle théorie de connaissance est un non-sens absolu. Dans l’être humain, et plus encore dans la forme externe subsistante, un tel *intellectus possibilis* devrait être actualisé en tant que première substance d’Aristote (τόδε τι, *hoc aliquid*). Mais alors l’âme humaine ne pourrait pas être le réceptacle universel de toute connaissance, car une substance aurait un effet causal spécifique sur une autre substance. La phrase canonique aristotélicienne « *anima quodammodo est omnia* » n’aurait plus aucun sens, car l’intellect moderne est une substance et n’a donc aucune capacité réceptive plénière. Les modernistes ne peuvent pas reconnaître un monde réel. En suivant le style d′« Homme volant » d’Avicenne, ils ne reconnaissent que des formes intellectuelles permanentes. L’âme humaine n’est pas universellement réceptive, car une substance (chose réelle, forme cosmique) agit sur une autre substance (intellect humain hypostasié). Ce n’est pas ainsi que nous expérimentons l′acte de cognition en nous-mêmes. La cognition humaine est donnée sur le mode « *fieri* », c’est-à-dire dans l’acte d’une personne qui vit ici et maintenant (*tertium genus*d′Averroès, *Dasein* de Heidegger). Rufus construit la cognition moderne comme un dualisme averroïste hypostasié de l’âme et du corps. Cela ne fait qu’un *factum* moderne que Rufus créa et que Descartes a confirmé ensuite. La modernité et le cartésianisme célèbrent ce mystère mythologique de la copulation impossible dans des orgies académiques. En raison de *conferentia* et d′*informatio* collective, la tragicomédie divine moderne a été créée, sous la direction des Muses sages et ludiques. Les analyses précédentes ont montré que des modernistes comme Rufus, Descartes et Husserl considéraient l’acte de cognition comme subsistant et dualiste pour être distribuée entre *res cogitans* et *res extensa*. L’erreur de la modernité est basée sur l’introduction de la pluralité des substances du troisième genre dans la définition de l’homme. De telles absurdités, l′écrit CMDA les a strictement rejetées. *Intellectus agens* et *possibilis* séparés ont été introduits dans la pensée moderne par Rufus et son école de sophistes Latins au prix d’accuser Averroès d’être un averroïste. Simplicius fut le premier auteur à convertir la première substance en un être du troisième type (OBJ I, ch. 1.3.1). William Moerbeke a terminé la traduction latine du commentaire de Simplicius sur *Catégories* en 1266 (*De praedicamentis*). L’heure de gloire de Simplicius arriva vers 1280, lorsque l’avicenniste latin Henri de Gand, sur la base de ce commentaire, créa le premier système de prédication qui implique l’être objectif (OBJ III, ch. 5.2.3). Mais dans les années 1240–45, il y avait suffisamment de connaisseurs compétents de la philosophie d’Averroès ; les sophistes modernistes faisaient la minorité. Les érudits de formation classique à Paris ont donc mis à l’index le dualisme substantiel de Rufus, contrairement à Oxford moderne. Le dilemme de Rufus et de tous les cartésiens contemporains en ce qui concerne le sophisme appelé « *Mind—Body Problem* » est toujours le même. Le corps matériel réside dans le monde souterrain et il n’a aucun lien essentiel avec la pensée immatérielle de ces illuminés. Ils suivent le chemin chaotique moderne de leur propre intellect solaire. Naturellement, cela n’aurait pas pu se produire dans les mystères originaux, et donc ni dans la philosophie de Parménide. La modernité a créé le simulacre de mystères transmis par des Furies ayant reçu une éducation académique. Les illuminés d′aujourd'hui énumèrent objectivement les exploits de leurs orgies intellectuelles, et les banksters, en tant que divinités nihilistes d'aujourd'hui, les honorent d'une manière divine, c'est-à-dire néolibérale. C'est ce qui s'est passé aujourd'hui sous l'influence nihiliste des Furies qui créent le chaos numérique actuel. Après l’éclipse du vrai Soleil, un problème fondamental s’est posé dans la philosophie moderne, car il génère une véritable infertilité académique. Il existe deux substances mythologiques différentes qui copulent ensemble de manière très problématique et assez chaotique ; voici l’état contemporain des orgies académiques mises sous la tutelle du néolibéralisme. Rappelons que la chute des grands sanctuaires grecs a commencé de la même manière lorsqu’ils ont été conquis par les tyrans issus des communautés grecques au VIe siècle avant Jésus-Christ. Selon les modernistes, la multiplicité sensuelle ne peut jamais créer une unité universelle. Maintenant, il devient clair que Rufus a perdu le premier tour d’introduction du modernisme à Paris. Les franciscains ont dû rappeler ce docteur Latin à Oxford au plus tard en 1250. Vers l’an 1245, l’Université de Paris n’était tout simplement pas suffisamment mure pour accepter la mythologie sophistiquée des érudits d’Oxford.

La controverse concernant diaphanum représente un autre désaccord entre les deux écoles qui étaient engagées dans la polémique sur l’écriture *Speculum animae*. La citation suivante contient l’objection adressée à Rufus, à laquelle il a dû répondre (*lux praesens in diaphono… est intentio lucidi*). L’école du premier averroïsme défendait l’interprétation d’Averroès du diaphanum, sans laquelle la médiation entre cognition sensuelle et intellectuelle était impossible. Les connaisseurs parisiens du premier averroïsme de l’école Blund rappellent à Rufus la nature fondamentale de l’intellect possible. Il est donné dans le contexte du diaphanum d’Averroès qui est nécessaire à l’acte de voir (OBJ I, ch. 2.4.4). Le double type de diaphanum assure la correspondance au niveau de la double causalité formelle, telle qu’elle est postulée pour l’abstraction des espèces sensuelles et intelligibles. Étant l’auteur de l’ouvrage *De potentiis animae et obiectis*, Alvernus a besoin du diaphanum pour décrire deux transitions, en suivant l’exemple de la vision correcte du monde (ch. 2.2.2). La double médiation produit une similitude entre la chose et l’intellect par la proportionnalité des objets intentionnels qui sont donnés de manière sensuelle et intelligible dans l’être physique de la personne. La critique d’Alvernus s’adressait aux aristotéliciens néoplatoniciens. Ils refusaient d’accepter l’exposition de l’intellect à partir des sens, car cette exposition provient de l’intellect solaire néoplatonicien.[[461]](#footnote-461) Prise en compte l’ignorance de Rufus de l’intentionnalité et du diaphanum dans CMDA, il devient clair que la critique d’Alvernus et Albert était dirigée contre le groupe de *Modernorum* autour de Rufus. Les premiers averroïstes de l’école de Blund avaient besoin du diaphanum pour deux raisons. D’une part, il traduit l’actualisation du rayon de soleil. D’autre part, il médiatise l’acte d’intentionnalité à un niveau sensuel dans l’acte d’imagination, qui subit une autre méditation dans l’intellect réceptif. Le récit de la cognition de Rufus suit le schéma de l’intellect solaire néoplatonicien (OBJ I, ch. 1.3.2). Il rejette clairement dans son écriture le concept de diaphanum et d’intentionnalité dans l’école de Blund et établit la vision du monde de la modernité qui n’a pas besoin de la médiation de la cognition à partir de la réalité. Après Dinant, Rufus a introduit le concept de diaphanum comme une sorte de matière. Il présente la première image objective et mécaniste qui fait la transmission de la lumière en tant qu’espèce du troisième type.

« Et vous répondez par l’affirmation que “la lumière est donnée dans l’intention de ce qui est exposé, car elle est présente à travers le diaphanum”. Que signifie cette phrase sauf que la lumière provient de la source originelle ; et qu′elle est absorbée par le corps radiant dans la matière extérieure (*in materia extranea*), qui fait l’air comme diaphanum (*in aere diaphono*) ? Par conséquent, j′assume que la lumière est acceptée à la fois comme espèce et comme leur similitude essentielle (*receptum sit species et similitudo expressa*). Et ce n’est en aucun cas une idée vide, donnée dans une certaine similitude sensuelle ; cette similitude doit dans une certaine mesure être rapprochée de la source originale de cette lumière, comme les espèces mentionnées ci-dessus de la couleur prises par rapport à leur forme originale. » [[462]](#footnote-462)

Rufus n’a aucune idée du fonctionnement du diaphanum selon CMDA. Il rejette une synthèse d’espèces intentionnelles dans l’imagination et donc dans l’intellect (*non imaginaria similitudo*). Il prend les formes reconnues comme espèces du troisième type directement des choses (*receptum sit species et similitudo expressa*). Anselme inventa les « *species expressa*» singulières et universelles (ch. 1.2) pour établir la connaissance universelle. Cette espèce contradictoire est contenue directement dans les choses singulières (*quantum possibile est accedens secundum identitatem*). La défense des espèces expressives en tant qu’hypostases du troisième type garantit l’identité de la cognition et de la réalité. Rufus défend le concept nominaliste de cognition, connu sous le nom d’« *universalia in re* ». *Intellectus agens* séparé est la source de ces espèces, comme le Donneur des formes d’Avicenne. Il envoie le flux de formes objectives dans le monde. D’après l’interprétation précédente, il est clair qu’un tel enseignement était absolument inacceptable pour le premier averroïsme. Rufus défend le scénario de l’émanation des sequaces Aristotelis et propose une vision panthéiste de la cognition similaire à celle de David de Dinant. Rufus dut quitter Paris parce qu’il proclamait une théorie de la vérité et de la connaissance basée sur l’intellect actif cosmique séparé. Cette théorie était contraire au statut officiel de l’Université de Paris qu′Alvernus proclama solennellement (ch. 2.3). Rufus n′a pas atteint la réalité de la première substance, bien qu’il essayait de le faire à travers le concept porrétan de *species specialissima* pour remplacer la seconde substance (*Speculum animae* 124.207–212). Mais l’unité du multiple et de l’un dans la connaissance humaine reste aussi inaccessible au néoplatonicien Rufus que l’unité de l’être pour les participants au dialogue *Parménide* de Platon, ou pour les universitaires d’aujourd’hui qui célèbrent les mystères objectifs de « *Mind—Body Problem* ».

Cela est confirmé dans la dernière partie du traité, quand l’auteur perplexe produisit les *tertium ens* de toutes sortes. En ce qui concerne les interprétations précédentes d’habitus, le terme « *forma—habitus* » est intéressant. Il remplace la causalité des substances premières manquantes par des espèces porrétanes.[[463]](#footnote-463) Dans le schéma moderne de la connaissance, l’existence réelle des choses et des personnes a disparu, étant remplacée par les individus des porrétans analysés ci-dessus. Elle est donnée comme la composition de la première et de la seconde substance (*concretum*). La reconnaissance de ce simulacre objectif se fait dans *intellectus materialis* de Thémistius et d’Avicenne, qui garde un caractère hypostasié et habituel. Le chapitre consacré à l’exégèse des *Seconds Analytiques* expliquait le mode de prédication concrète de Rufus faite sur la base de la collection des porrétans (*concretive*). Dans la prédication concrète, la différence entre la première et la seconde substance disparaît pour être remplacée par une vision univoque de l’être (ch. 3.3.2). Ce sens pseudo-catégorique est énoncé comme des propriétés inhérentes aux substances au niveau de l’« espèce—essence ». Les universaux sont prédits comme étant les premières substances par rapport aux individus nominalement définis. Cela peut être prouvé dans l’apologie de Rufus (*definitum, praedicatur etiam de ipso aggregato definito et individuo*; *Speculum animae* 128.299–300). L’analyste d’Oxford ne fait pas de distinction entre l’inhérence catégorielle et l’inhérence nominale de l’accident pris dans la substance. Pour cette raison, le porrétan Rufus tombe dans la critique d’Alvernus citée plus haut concernant l’école de *Grammatici* (ch. 2.3.2). Ces sophistes ne font plus la distinction entre l’inhérence hyparchique de la propriété dans la première substance (*esse in subjecto*) et la prédication universelle de cette propriété dans la seconde substance (*inhaerere subjecto*). Le sophiste oxfordien s’efforce en vain de trouver la prédication d’*actus essendi* de la première substance. La disparition de la personne et son remplacement par le simulacre sophistique n’ont certainement pas laissé les représentants chrétiens de l’Université de Paris dans un calme stoïque, puisque nous parlons de l’année 1245. Le nominaliste Rufus abolit l’existence hyparchique de la personne dans la prédication catégorique (*idem est dictu*) et défend la définition de la personne dans le mode « *humanare* » de porrétans.[[464]](#footnote-464) La phrase sur l’humanisation objective et totalement concrète (*hoc verbum « humanatur », quod concretum est*) détient un caractère prophétique. Rufus a transformé l’homme en une substance fictive du troisième type, qui peut être manipulée comme un abstractum quantifié mathématiquement (*intelligatur ipsa forma per modum concretionis et qualificantis*). Grâce à des dispositions ajoutées *ad hoc*, ce *concretum* conçu de manière nihiliste est humanisé par la prédication de diverses hypostases. Dans les derniers temps du capitalisme d’entreprise, la définition concrète de l’homme de Rufus a été remplacée par le terme nihiliste de « ressources humaines ». Contre cette détermination de l’humanisme moderne, Dante, en relation avec Siger de Brabant et son interprétation averroïste d’*intellectus possibilis*, a mis en avant un concept complètement différent de l’humanité et de l’unité de « *species humana* » (OBJ III, ch. 4.4.3). Rufus nomme cette vision moderne de l’homme, d’après des écrits antérieurs, par le terme « énonciation concrète » (*concretive praedicatur*, ibid 129.349). Les érudits réellement instruits de l’époque n’étaient pas convaincus. Ils lisaient le livre CMDA dans l’esprit de l’aristotélisme et savaient très bien comment l’unité réelle de la personne était établie. Rufus a tenté de déterminer de manière tout à fait moderne ce qu’est l’homme en tant qu’hypostase nominale objective, et non tel qu’il se pense dans l’*actus essendi* existentiel. L′énonciation concrète défendue dans l’ouvrage *Speculum animae* représente un sophisme typique du point de vue de l’imposition catégorielle. Elle est donnée par le passage erroné de la définition logique abstraite à la substance première (*fallacia secundum quid et simpliciter*). Cette erreur est révélée par les analyses postmodernes de ce que l’on appelle « *instantiation* » et « *ontology of properties* », auxquelles la philosophie analytique attribue l’existence conçue de manière logique.[[465]](#footnote-465) À l’époque du nihilisme total, Rufus aurait certainement réussi sa thèse dans la plupart des universités dominées par la version analytique du Sophisme oxfordien ; mais en aucun cas parmi les vrais connaisseurs de la métaphysique aristotélicienne vers l’an 1245. Pour la philosophie critique aristotélicienne, la supposition logique donnée dans la pensée n’est pas la même chose que l’imposition d’une signification métaphysique catégorielle tirée de la réalité. Alvernus a critiqué dans la lignée d’Abélard cette prédication des hypostases sur un substrat logique qui se résume dans le terme « *album albet* » (ch. 2.3.2). Le second averroïsme n’a ni intentionnalité, ni conception de l’existence aristotélicienne, ni concept de vérité comme correspondance ; et, de plus, il a perdu la substance première.

Ainsi, dans le conflit clé avec le premier averroïsme, Rufus doit définir un nouvel être du troisième type, ce qui établit le mode de pensée connu sous le nom « *via Modernorum* ». L’auteur de l’école d’Oxford du second averroïsme suivit Grosseteste equand il rédigea le XIXe chapitre de l’ouvrage *Summa philosophiae*. Il procèdait de la même manière que Rufus pour établir l’être objectif du troisième type (*re in pura potentia et actu et forma essentiali eiusdem potentiae perfectiva*, ch. 3.1.3). Rufus forgera cette définition de l’être objectif, une génération avant lui. Il nous faut aborder le passage clé de l’ouvrage *Speculum animae*. Le premier concept de l’objectivité moderne est créé par le terme « *species obiecti exsistentis* ». Cette espèce objectivement donnée a été transformée dans la génération suivante de modernistes en une nouvelle ontothéologie (Bonaventura) et finalement en une nouvelle métaphysique (Scotus). La citation suivante prouve la première forme d’existence objective dans l’Occident latin. Nous devons la lire sur le mode d’*alètheia* archaïque pour exposer la non-vérité originelle de l’objectivité.

« Je reviens maintenant à la forme qui est l’espèce de l’objet existant (*species obiecti exsistentis*). En général, il est vrai que, qu’il s’agisse d’une forme sensuelle ou intelligible ; en étant dans cette nouvelle matière, elle acquiert aussi une nouvelle manière d’être (*de sua materia nova in qua novum esse acquisivit*), par l’abstraction de l’objet extérieur donné comme corps matériel. Cette forme objective peut être énoncée concrètement, sur le mode de la similitude et de la proportionnalité (*consimiliter, comproportionaliter concretive de sua*). Elle est donnée par rapport à la matière spirituelle (*materia subtiliori*), c’est-à-dire de façon similaire à la forme mentionnée ci-dessus (*illa forma obiecta*), qui existe dans les corps matériels extérieurs. » [[466]](#footnote-466)

La citation mentionne une forme donnée comme une sorte d’espèce objective (*formam quæ est species*). Cette « forme—espèce » confère une sorte d′existence particulière à un « objet exsistant » (*obiecti exsistentis*) qui est composé d’une forme objective et d’une matière spirituelle (*materia subtiliori*). L’acte d’établissement de l’être objectif est donné par la concrétisation, c’est-à-dire par l’entrée (*exsistere*) de cette espèce objective dans la réalité extérieure. Le cas de *genitivus obiectivus* lié à l′espèce (*species obiecti*) signifie que l′espèce de Rufus est liée de manière « hyparchique » au nouveau type d′« objet » établi grâce à l'hylémorphisme universel. L’objet nouveau reçoit une nouvelle matière et une nouvelle forme dans le processus d’« exsistence » (*de sua materia nova in qua novum esse acquisivit*). Cette déduction représente un exemple typique d’hylémorphisme universel, qui se superpose aux espèces porrétanes et qui est énoncé sur le mode de la comitation avicenniste. La forme sensuelle ou intelligible acquiert une nouvelle manière d’être dans la nouvelle matière par l’abstraction objective de la substance réelle. Mais cet être abstrait n’est pas donné en pensée comme les espèces aristotéliciennes. Il « exsiste » comme une hypostase porrétane, à laquelle Rufus ajoute la matière universelle sur le mode de la correspondance objective (*praedicatur consimiliter, comproportionaliter concretive de sua, scilicet materia subtiliori*). Rufus remplaça la donation métaphysique de l′être faite par *dativus metaphysicus* par un nouveau genre de la donation faite par *genitivus subiectivus* moderne. Il établit une donation de l′existence tout à fait mythologique qui produit un *tertium ens* objectif. Le premier averroïsme considère ce procédé comme un non-sens évident. Il représente une erreur métaphysique fatale que Bacon a mentionnée plus haut (*contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennae et Averrois expositores*). L′archéologie herméneutique suit la transformation cachée de *veritas* métaphysique qui est devenue une *veritas* objective grâce au *genitivus subiectivus* introduit par Rufus. Sous l′influence des Furies qui sont devenues les pouvoirs subjectifs de la pensée objective, Rufus a créé un sosie de la réalité. Il fonda la métaphysique paranoïaque de la modernité. Cet être dédoublé, Albert l′a condamné comme un produit typique des averroïstes (*hoc et hoc esse materiam et formam*, ch. 2.3.3). Il considère le dédoublement de la réalité comme un produit des écoles modernistes, qui n’ont pas compris Aristote et ont introduit une multiplicité substantielle dans l’âme. Par conséquent, selon Albert, les opinions de ces *doctores Latini* sont si ridicules qu’il est inutile de discuter avec eux. On voit maintenant clairement quel est l’objectif de cette polémique et quand ce concept est apparu. Outre les choses extérieures, on a fait leur copie objective. Elle est produite pour être un être quasi hylémorphique sur le mode du dualisme d’Avicebron qui était courant à Oxford comme hylémorphisme universel (ch. 3.2). Dans l’acte moderne de création objective, le corps extérieur a reçu une nouvelle matière, beaucoup plus subtile, du troisième genre (*materia subtiliori*). La forme objective de la chose sur le mode de l’assimilation a établi le nouveau mode d’être objectivement donné de la forme (*illa forma obiecta*). Pour la première fois dans l’histoire de l’Occident, l’objet reconnu acquiert le statut d’un être réel, qui est également compris comme sur le plan universel (*dico communiter, sive sit sensibilis sive intelligibilis*).

Selon Rufus, une telle *creatio ex nihilo* paranoïaque est compatible avec un processus d’abstraction qui part du corps hylémorphique réel (*acquisivit per abstractionem*). C’est la raison pour laquelle Bacon a déclaré que ce moderniste était un maniaque philosophique qui se cache derrière Aristote et crée une copie paranoïaque de la réalité dans sa pensée (*apud sapientes fuit insanus*, ch. 3.2). La citation montre le concept typique de la vérité en tant qu’égalité universelle des espèces. Elle « exsistent » dans le diacosmos objectif et ensuite elles sont reconnues *consimiliter* dans l’intellect hypostasié moderne. La nouvelle existence de l’objet est exprimée sur le mode de l’hylémorphisme universel par le verbe « *exsistere* », qui est compris sur le mode de l’hypostase de porrétans. Elles passent (*exsistit*) de l′arrière-monde objectif des modernistes pour arriver aux formes contingentes données dans des substances hylémorphiques réelles. La manifestation contingente de l’être objectif du troisième type a établi une nouvelle métaphysique, qui a changé le sens de l’être. La cognition moderne a commencé à reproduire la réalité sur le mode de l’assimilation (*coaequaliter*). Cependant, la citation la présente comme une correspondance aristotélicienne de la vérité (*consimiliter, comproportionaliter*). La perception de la réalité a reçu une double sophistique dans la pensée moderne. La pensée ne reconnaît pas la réalité des substances premières, mais son propre simulacre. La pensée moderne produit un simulacre noématique de la réalité (*scibile*). À travers ce simulacre, la modernité reconnaît la première substance en conduisant la réalité objective hors de la pensée démiurgique sous la forme d’une déduction objective (*exsistere*). En remaniant le terme « *resolutio* » de Philippe le Chancelier, Rufus créa une nouvelle forme des termes amphiboles qui imitent le monde réel. Le progrès de la modernité par la prolifération des simulacres est inéluctable. Philippe le Chancelier avait quatre transcendantaux originels (*ens, unum, verum, bonum*). Rufus en faisait un nombre infini, car chaque être réel a reçu sa copie objective. La source de la déduction objective est *intellectus agens* cosmique d’Avicenne, qui donne les formes, et non Dieu panthéiste de Dinant. Rufus établit la nouvelle vision du monde sur le mode de l’hylémorphisme universel. La citation suivante donne une nouvelle orientation de *via Modernorum*. La nouvelle révélation de l’être est manifestée dans l’intuition directe des premiers illuminés modernes. Cependant, Rufus reconnaît qu’il n’existait pas encore de prédication catégorique objective qui puisse soutenir cette nouvelle vision du monde.

« C’est pourquoi, ni par abstraction ni par concrétion, nous n’avons de mots pour désigner les espèces de formes sensuelles et intelligibles (*species formarum sensibilium et intelligibilium*) et les formes des choses objectives (*rerum obiectarum*). Nous nous référons à ces choses d’une certaine manière, en utilisant une description indirecte (*per circumlocutionem quoquomodo adnotamus eas*). » [[467]](#footnote-467)

La citation précédente a créé un être objectif du troisième type, qui a sa propre matière et sa propre forme. Sous l’influence des Furies objectives, Rufus enfin observe l’Amérique objective. Cependant, il ne sait pas comment faire face à ce simulacre objectif de la réalité, car sa signification ne peut être énoncée d’aucune manière. L’abstraction aristotélicienne et la composition porrétane ne permettent pas de saisir toute la signification de cette nouvelle apparition paranormale. La description de ce simulacre pose un problème fondamental à Rufus, car il n’existe pas de catégorie de pensée correspondant à l’objectivité qui vient d’émerger. Les espèces classiques des deux écoles sont données soit dans le cadre de l’abstraction aristotélicienne, soit dans celui de la dénudation avicenniste, mais dans les deux cas elles sont dépourvues de la matière. Suivant l’exemple d’Avicebron, Rufus a introduit une matière spirituelle dans la définition des espèces objectivement données. Il possède alors un problème pour énoncer le sens qui se rapporte à la nouvelle totalité des choses objectivement données (*rerum obiectarum*). La subtilité sophistiquée de cet objet concret défie les catégories classiques de prédication et même la signification nominaliste (*neque secundum concretionem habentur simplicia vocabula*). La prédication doit objectivement (c’est-à-dire, ni de manière catégorielle ni universelle) véhiculer le sens de la concrétisation introduite par la matière du troisième genre, ce que les catégories aristotéliciennes classiques rendent impossible. Lorsque parler ne suffit pas, il y a au moins un aperçu direct de l’objectivité sur le mode du « *discrete videamus* ». Dans l’intellect averroïste objectivement donné du troisième type, une existence objective se révèle finalement sur le plan objectif et la vérité correspondante. Rufus a donné à la métaphysique scolastique un second départ en créant une nouvelle relation « sujet—objet » pour l’ensemble de l’être nouvellement considéré.

Vers 1235, Rufus établit le système du second averroïsme qui crée la forme objective d’*intellectus possibilis*, qui voit le monde d’une manière nouvelle. Vers 1245, il ajoute l’objet moderne à ce sujet moderne. Le premier moderniste faisait une description approximative (*quoquomodo adnotamus*) de cette opération de pensée, effectuée jusqu’à présent sur le mode de la perlocution sophistiquée (*per circumlocutionem*). Rappelons l’effet caché de la définition que Boèce donne à la parole dans sa traduction de l′ouvrage *De interpretatione* (*notae*, ch. 1.1). Cette notion a maintenant acquit un caractère objectivement analytique. L’indicatif du verbe « *adnotamus* » se transforma dans la génération suivante en impératif ; il établit une nouvelle métaphysique, à travers laquelle *via Modernorum* commença à travailler, de Bonaventure à Henri de Gand et à Scotus. Ce dernier ne se contente plus d’une simple description de l’objectivité. Scotus a conçu une nouvelle métaphysique pour le terme de Rufus « *species obiecti exsistentis* ». L’existence hyparchique aristotélicienne s’est transformée en l’acte d’« *exsistere* » moderne, qui ne concerne pas en premier lieu la chose réelle, mais « *species obiecti* ». Le sujet moderne construit activement un *scibile* objectif. Le premier averroïsme reconnaissait d’abord et passivement les substances premières; il abstrayait leur signification dans une pensée orientée vers l’intention, puis il énonçait véritablement ces espèces données sous la forme de concepts universels synthétisés, établis en fonction des relations causales des substances premières. Le mode *per prius* de Rufus a exposé l’être par-derrière, dans la direction du sujet, au lieu d′illuminé l’être de face, de la direction des substances premières hyparchiques. Le nouveau sujet construit une nouvelle substance première en tant qu’*obiectum* qui correspond pleinement à la nature active du démiurge moderne. Le chemin de la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*), mise en jeu par Heidegger a repris le sens de l’être moderne qui va du sujet connaissant à la chose réelle. L′arrivée mythologique l’hypostase objective faite par Rufus dans le monde réel contingent créa la première manifestation historique de l’objectivité. L’être objectif était donné dans la dissimulation originelle et se transforma maintenant en une « exsistence » révélée (*species obiecti exsistentis*). Cette transition de l’être de la dissimulation historique (historicité) à la non-dissimulation d’époque (histoire) suit la transformation de l’être dans la métaphysique (*Ereignis* de Heidegger). La vérité herméneutique de l’objectivité se manifeste dans le domaine de l’intellect averroïste, que les connaisseurs aristotéliciens de l’époque déclaraient être un non-sens ou une folie sophistique. Dans la polémique contre ces douteux averroïstes (*Averroistae*) ressemblés autour de Bonaventura et Rufus, Albert a défendu l’unité de la connaissance dans la personne selon CMDA (*hac in determinatione convenit nobiscum Averroes* ; ch. 2.4.3). À l’heure glorieuse de sa non-vérité, l’être objectif de Rufus est passé (*exsistit*) de la forme historiale d’*alètheia* à l’histoire de la philosophie (*veritas*). La nouvelle configuration de la métaphysique averroïste s’est révélée en vertu de la vision objective du monde faite par le premier moderniste. Son erreur métaphysique (*Irrtum*) a fondé l’histoire du modernisme occidental sur le mode de la folie objective (*Irre*). L’averroïsme des modernistes est bâti sur le mode des sophismes logiques, ce qui était absolument inacceptable pour les connaisseurs d’Averroès de l’époque. Cette erreur a fondé la fameuse tradition de la modernité (*via Modernorum*). L’œuvre *Speculum animae* manifeste l’être objectif comme un nouveau débout de la métaphysique (*Beginn* de Heidegger). Tirée de la phase nihiliste contemporaine de la métaphysique postmoderne, la vision objective du monde de Rufus représente un dévoilement (*alètheia*) de toutes les possibilités nihilistes précédemment cachées de *Modernorum*. La catégorisation de ces possibilités d’époque de la modernité est explorée par rapport aux catégories historiales qui sont révélées par *dativus obiectivus* (OBJ III, ch. 4). Les érudits d’Oxford, Rufus et Kilwardby, n’ont pas appliqué la version moderne de la métaphysique nihiliste à l’Université de Paris avant l’année 1255. L’objectivité expulsée des bancs académiques de la philosophie classique installée dans rue du Fouarre n’a donc pas établi une histoire positive de l’objectivité (*Historie*), mais elle a ouvert la voie à des effets historiques objectifs (*Wirkungsgeschichte*). Ce début de modernité existait déjà depuis deux décennies à Oxford, où les concepts objectifs de l’être, de la cognition et de la personne s’étaient transformés en un pouvoir historiquement efficace grâce à l’*Oxfordian Fallacy*.

Rufus retourna à son alma mater natale, où il donna des cours sur les Sentences à partir de 1250. Ses conférences d’Oxford ont établi l’ère de l’objectivité et Bacon les a rejetés comme fous. Les modernistes d’Oxford ont perdu la première bataille à Paris, mais en aucun cas la seconde. Rufus a fondé l’époque parisienne de l’objectivité en 1255. Bonaventura et son école moderniste sont entrés dans la lutte pour une nouvelle vision du monde. Ils ont soutenu Rufus lors de son second séjour à Paris, lorsqu’il est probablement devenu régent du Collège franciscain. On comprend maintenant pourquoi l’interprétation sophistique d’Averroès par Rufus (*Contra Averroem*, 1236) a été remplacée par une autre attaque directe qui a conduit Bonaventure contre Averroès vers l’année 1252. Le maître séraphique a fait d’Averroès non seulement un philosophe faillible et confus (Rufus l’avait déjà fait), mais aussi un hérétique chrétien. Averroès comme un musulman pieux est devenu un chrétien démoniaque. Averroès est devenu un averroïste démoniaque par un rituel de la nécromancie académique. Cette idole moderne (εἴδωλον ποίησε, *Odys*. 4.796) fut créée par les Furies modernes et elle provient objectivement du monde des morts. Ce monstre désormais chrétien doit être expulsé de la philosophie moderne pour expier les erreurs créées par David de Dinant et Rufus. Le rituel de l′expulsion nécromatique fait contrepartie de copulation mythologique déjà expliquée des pouvoirs cosmiques et humains. Chaque orgie philosophique des illuminés nihilistes imite la fête babylonienne d’*Enūma Eliš* pour faire un *homunculus* moderne qui est le sujet connaissant de Rufus. Les pouvoirs mythologiques donnés en tant qu’intellect hypostasié de toutes sortes descendent du Ciel à travers les chaises de la philosophie analytique (ziggourat ancienne) vers la Terre donnée pour porter des fruits intellectuels. De la même manière objective, il faut faire venir du monde des morts un Averroès averroïste pour établir la philosophie moderne. Cette créature démonique se manifeste dans la philosophie moderne et ensuite, il faut la neutraliser par un rituel académique approprié. Le fondement de deux procédés est l′averroïsme présumé d′Averroès. La copulation mythologique des pouvoirs cosmiques et humains dans des esprits illuminés relance constamment une connaissance du monde objective. De la même manière, il faut faire la nécromancie ritualisée pour faire l′*eídolon* d′« averroïsme » et de le ensuite chasser au désert comme expiation des pêchés académiques (*Lévitique* 16:10). Tous les deux procédés objectifs (copulation mythologique et nécromancie mythologique) sont nécessaires au début de la modernité pour établir la connaissance du monde objective. L’ouvrage de Rufus, *Speculum animae*, conclut sa philosophie novatrice et le créationnisme mythologique des premiers modernistes d’Oxford. Rufus a réalisé une transformation de *tertium ens*. L’antiquité néoplatonicienne l’a transmis à la falsafa avicenniste, qui l’a à son tour transmis à la scolastique moderne. Il est arrivé à l’éclipse radicale de la substance première (ἐποχή) dans la métaphysique aristotélicienne. Pendant le court intervalle d’obscurité intellectuelle (1235–45), Rufus a laissé briller la substance première objective en tant que *tertium ens* dans la métaphysique moderne. La modernité a finalement trouvé son magicien sophistiqué qui a sorti le lapin objectif magique du chapeau métaphysique.

Le nouveau sens de l’être était inauguré par le schéma de cognition selon le Sophisme oxfordien fondé par Grosseteste. Rufus a transformé le maillon intermédiaire du syllogisme (*medium*) en une hypostase objectivement donnée, dotée d’une matière et d’une forme du troisième type. Il énonçait cette substance atomique comme un nouvel objet de la connaissance. Il a été reconnu par le nouveau concept d’*intellectus possibilis* en tant qu’hypostase universelle d’Averroès devenu un démoniaque chrétien. L’intellect est devenu une hypostase (*potentia substantialis*), qui a été reliée à la personne existante par tel ou tel acte de pensée contingent (*potentia accidentalis*). L’intellect réceptif de Rufus est la disposition permanente et hypostatique de la pensée moderne (*habitus*). L’intellect est donc capable de tirer des conclusions de lui-même, y compris la réalité contingente. Ce faisant, il possède sa propre hypostase (*esse tale*). Cette puissance accidentelle de l’intellect est hypostasiée par le simulacre d’Averroès d’un intellect numérique possible. Sa « causalité » mythologique est utilisée dans la preuve déductive pour établir la scientologie moderne. La connaissance est établie par le fait que l′*intellectus possibilis* cosmique séparé transforme la puissance de l'intellect matériel individuel dans le sujet moderne non existant en l′intelect actualisé (*intellectus* *in effectu* d′Avicenne). La copulation des deux intellects mythologiques (cosmique et individuel) produit un nouveau type de connaissance objective. L′unité substantielle de l'homme a été abolie, puisque l′ipséité métaphysique de la personne cessa d′exister. L′existence de la personne s′est transformée en une simple identité logique d′un individu, en étant réalisée au moment de tel ou tel acte de pensée. Quelque temps plus tard, un averroïste inconnu de l’école de Grosseteste argumente de la même manière que Rufus lorsqu’il définit cet intellect dans le cadre de la pure possibilité de la substance en tant que subsistance accidentelle (ch. 3.1.3). Alvernus, Albert et Bacon comme les représentants du premier averroïsme ont refusé le moment clé de cette transformation magique. Il s’agit du mode d’« exsistence » moderne. Il s’agit d’une sorte de l′être formé numériquement, fait de la matière universelle du troisième type, qui a doublé le monde réel.[[468]](#footnote-468) L’intellect moderne, une hypostase avicenniste ou un simulacre d′Averroès fait par Rufus, procède à une sorte d’émanation (*exsistit*) moderne pour descendre dans le monde éphémère. Là, l’intellect cosmique entre dans le processus de dénudation pour considérer les *scibilia* objectives. Ils sont donnés sur le mode « *semel—semper*» pour se retrouver également dans les substances hylémorphiques.

Le différend entre le premier et le second averroïsme portait nécessairement sur les principes de cognition établis par *Seconds Analytiques*. Il s’agissait du statut métaphysique du premier principe de connaissance, que le premier averroisme déterminait par la première substance (*ex inmediatis*, ch. 2.4.1). La controverse d’Albert avec Kilwardby se réfère à ce principe, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Grosseteste transforma ce principe pour la première fois en une version néoplatonicienne (*inmediatis*), établissant ainsi le Sophisme oxfordien (ch. 3.1.1). Le mode analytique « *inmediate* » a rendu possible la conjonction d’*intellectus possibilis* averroïste avec le sujet individuel (non existant) pour produir le concept objectif d’« exsistence ». Le premier et le plus important produit de la modernité, il est la fabrication d’une idole averroïste à partir du véritable Averroès. C’est le premier être démoniaque moderne, qui ouvre l’ère des procès en sorcellerie faite de manière objectivement scientifique. La production de ce simulacre indispensable se déroule sur le mode *per prius*. Dieu moderne comme *Dator formarum* d′Avicenne garantit la cohérence du monde objectif ; les premiers modernistes des universités chrétiennes devaient punir de *damnatio memoriae* académique tout atteinte à cette idole. L′idole faite d’Averroès garantit la connaissance moderne du monde ; elle se dresse comme le gardien suprême de la modernité aux portes du monde souterrain de l’objectivité. Parménide aurait été beaucoup étonné de savoir, qui, dans l′époque de modernité, a obtenu les clés divines des Portes du Jour et de la Nuit. Ce Kerberos gnoséologique est nécessaire pour barrer la route à une véritable connaissance scientifique du monde au sens des *Seconds Analytiques* et *De anima* d’Aristote, même après la mort de Dieu moderne. Les connaisserurs de CMDA ont condamné les modernistes pour cette paranoïa ; voici les témoignages cités des principaux représentants issus du premier averroïsme. Il en est résulté l’émergence de la relation universellement prédite « sujet—objet » qui se réfère objectivement à la totalité de l’être. Ainsi s’est produite une éclipse complète de la substance première, ce qui a inauguré l’ère d′objectivité. L’éclipse de pensée métaphysique et critique fondée sur le sens commun s’est accomplie à la suite objectivement nécessaire de cette démarche maniaque. L’être objectivement concret et sa connaissance coïncident. La vérité de *Modernorum* se définit sur le mode de l’assimilation et de l’égalité des formes et des espèces hypostasiées toujours existantes. Le sujet schizophrène de l’Occident se reconnaît alors à travers l’archéologie postmoderne de la connaissance (M. Foucault). Il est devenu le commencement même de la connaissance et de la vérité, qu’il domine pleinement. Ces deux significations (commencement et domination permanente sur les conséquences) font le sens premier du même mot grec « ἀρχή ». Le sujet moderne non existant est devenu l’événement fondateur du meilleur des mondes en suivant un héros nommé Timée qui était le premier démiurge moderne fabriqué par Platon.

La naissance du sujet moderne a suivi la forme averroïste d’*intellectus possibilis*. Nous trouvons cette naissance de l′intellect moderne dans le paragraphe suivant de *Speculum animae*. La naissance du sujet moderne est fondée sur la théorie de la vérité comme assimilation et égalité par rapport à l’être objectif. La citation présente la première forme de prédication objective, qui est liée à la définition univoque et universelle d’*intellectus possibilis*. L’émergence du sujet de modernité implique l’affirmation que la prédication se fait à partir de la détermination concrète et donc vraie de l’intellect possible (*ipso intellectu possibili praedicatur concretive et vere*). L’intellect devient un être objectif du troisième genre. Rufus énonce l′intellect modern en tant qu’être concret, fait sur le mode de l’empreinte platonicienne de la forme subsistante dans le substrat matériel. Le testament intellectuel de Rufus établit la modernité et son humanisme du cadavre à travers l’impératif « *accipe* ».

« Sur le mode de la proportionnalité objective (*comproportionaliter*), acceptons donc (*accipe*) l’espèce de l’âme, l’animalité, l’humanité, l’espèce de la pierre, etc. — c’est-à-dire des espèces intelligibles, qui sont abstraites de toutes les déterminations du lieu et de la signification physique. Nous pouvons énoncer concrètement et correctement un tel intellect possible (*de ipso intellectuu possibili praedicatur concretive et vere*). Si l’intellect réceptif veut comprendre ce qu’est une pierre, alors il doit vraiment devenir une hypostase de la pierre (*intellectus possibilis, cum intelligit lapidem, vere ut lapideitatur*). S’il veut comprendre l’homme, il doit devenir une véritable hypostase de l’humanité (*hominem, vere ut humanatur*). Il faut dire que dans le cas d’un véritable accomplissement, il ne s’agit pas de la forme réelle de l’homme (*non forma hominis*), mais de leur forme objectivement similaire (*ut forma hominis*). » [[469]](#footnote-469)

Revenons à la vision objective qui concerne la nouvelle substance hylémorphique citée ci-dessus. Nous assimilons les formes et les espèces dans le cadre de la puissance essentielle de l’intellect formateur (*quod vere perficitur et formatur*), à travers laquelle l’intellect objectivement réceptif absorbe chaque *scibile*. La réception d’espèces permanentes crée une forme objective de cognition dans la pensée par le fait qu’une empreinte de cette forme objectivement donnée est créée dans la « cire » en tant qu’*intellectus materialis*. La nouvelle création de la réalité découle du fait que les formes objectives entrent en « exsistence » comme des hypostases dotées de la forme et de la matière propres à elles, parce que l’intellect matériel devient actif chez l’homme en tant que seconde substance. Cet objectif *concretum* de l’intellect possible est compris dans le sens de la conjonction d’*intellectus possibilis* cosmique séparé avec sa forme humaine contingente sur le mode porrétane. En utilisant la substance hylémorphique universelle du troisième genre, la modernité ne produit pas de véritables formes hyparchiques (*non forma hominis*) ; elle simplement énonce la similitude objectivement donnée de ces formes (*ut forma hominis*). Afin que Rufus ne devienne pas complètement fou (Bacon dixit), il a ajouté à la fin de la citation que nous ne sommes pas Dieu, car nous ne créons pas la forme réalisée de l’homme, mais seulement la reconnaissons. *Intellectus possibilis* défini par Rufus crée un double complet de la réalité dans la pensée. Il y a un sens univoque par rapport à la réalité. Selon Alvernus cité ci-dessus, les modernistes ont fusionné intentionnellement la connaissance donnée dans le sujet avec l’existence réelle de la première substance. Rufus ouvrit la boîte de Pandore de la modernité, comme le confirment les éditions ultérieures de *Speculum animae*. La rétractation de la vision trop audacieuse de Rufus a ensuite été insérée dans le traité original. Le chapitre intitulé *Excursus Assisiensis* (*Speculum animae*, pp. 132–133) suit immédiatement après l’exposition de l’être objectif et de l’intellect. Les élèves de Rufus ont essayé de mettre son enseignement en conformité avec les théories des espèces et d’*intellectus possibilis*, qui ont été transmises dans l′école postérieure dirigée par Bonaventura. Les modernistes de l’école de Rufus ont souligné contre la critique du premier et même du second averroïsme que ce n’était rien de nouveau. Rufus semblait suivre l’approche classique dans le cadre d’une prédication hypostasiée spécifique. Ils ont masqué sa réalité hylémorphique objective en introduisant une signification hypostatique universelle à la place de celle-ci (*diviso esse speciei contra esse naturae*).[[470]](#footnote-470) La prédication objective hylémorphique de Rufus est revenue aux catégories aristotéliciennes et au système de division des *Nominales* selon l’*Arbor Porhyriana*, exactement comme les porrétans le faisaient auparavant. Les étudiants de Rufus ont dû contourner l’utilisation de la matière spirituelle pour l’intellect possible d’une manière ingénieuse (*ipsa materia forinseca*). Ils ont donc harmonisé l’enseignement de Rufus avec le scénario classique des porrétans, de manière à ce que son sophisme ne soit pas visible. Cependant, la modernité fondée par Rufus à travers le faux problème de l’averroïsme a donné naissance à un nouveau concept d’intellect et d’être objectivement fondé.

L′œuvre apologétique de Rufus apporte un exemple d’interprétation analytique de la réalité sur le mode d’*Oxfordian Fallacy*. La conjonction de l’espèce universelle et de la réceptivité individuelle humaine fonctionne selon le sens latin originel « *exsistere* ». L’humanisme moderne définit l’homme comme une substance du troisième type. L’être humain se manifeste objectivement par le fait que la subsistance permanente de l’humanité spécifique part de la pensée exemplaire divine et qu’il est défini concrètement comme un individu porrétane. Par la suite, cet individu reçoit une actualisation contingente dans la personne unique en tant que substance hylémorphique. En conséquence, l’individu concret donné sur le mode « *homo humanat* » devient un équivalent objectif de la personne réelle dans la cognition moderne. Dans ce scénario humaniste moderne d′« homme—cadavre ». La personne en tant que substance hylémorphique actualisée et unique n’est pas importante ; c’est le processus mythologique qui fait entrer la forme éternelle dans une réalité contingente. Le sujet moderne non existant produit ce fait objectif dans le mode d′équivalence mythologique « sujet moderne — objet moderne ». Ensuite, du point de vue de la modernité paranoïaque, il faut assimiler la réalité et sa reconnaissance sur le mode « *exsistere* ». Il est vrai que l’intellect est aussi véridique fait le *factum* mythologique et tout à fait subjectif, nommé « *homo humanat* ». Les termes latins donnés de l’école des *Nominales*, tels que « humanisation », « pétrification » et « animalisation », présentent la conception objective d′« existence », qui est donnée comme une occurrence contingente de l’espèce univoque dans le monde extérieur réel. La nature univoque des espèces de Rufus est liée à la production de l’être objectif. Il fit tomber la frontière entre la réalité et sa reconnaissance, puisqu’elles se sont confondues dans l’hylémorphisme universel. Le sujet moderne s’est proclamé un nouveau démiurge qui commença à créer un monde non existant.

## 3.4 Évolution de l’averroïsme académique (Robert Kilwardby)

Dans le contexte d’*intellectus possibilis* néoplatonicien fabriqué par les modernistes d′Oxford et les alexandrins parisiens, la première esquisse de l’être objectif est né dans l’Occident latin dans les années 1240–45. La détermination objective de l’homme passe de l’intellect cosmique dans la personne réelle par le principe appelé *modo geometrico* qui a été accompli selon *Liber de causis*. Le sujet moderne a ajouté une détermination concrète à la première substance, de sorte qu’elle combine sa signification universelle avec la substance externe hyparchique (*concresco*). L’intellect réceptif est devenu « concret » dans un sens moderne. Agissant sur le mode « concret », il a créé son propre être *ex nihilo* qui reçoit le caractère de la première substance. Rufus a reconnu cette existence hypostasiée du troisième type sur le mode « *consimiliter* » et « *concretive* » qui fait sa propre sorte de vérité. Le scénario des Latins savants imite de manière sophistiquée (εἰδωλοποιὸν, *Soph*. 239d4) le processus réel de cognition que CMDA définit comme *proportio* et *consimilitudo*. L′unité objective de la personne passe par cette collection d’hypostases absurdes. Elles sont assemblées par *memoria* augustinienne pour créer un diacosmos objectif de la modernité. La mémoire identitaire moderne de l’individu concret et de toute la civilisation occidentale fait un lieu mythique d’*informatio* objective et porrétane, qui acquit le caractère causal des premières substances. Ce thesaurus des hypostases du troisième type détermine la cognition du postmodernisme ; c’est pourquoi le monde actuel ne peut se passer de ce trésor. Par conséquent, à l’ère de l’*informatio* nihiliste, le temps présent l’a déplacé dans le nuage planétaire d’informations données concrètement et individuellement dans *cloud databases*. Si, à l’ère de la modernité accomplie de manière nihiliste, une personne perd cette mémoire spécifique (à la fois celle de l’individu et celle sous forme du nuage digital), alors elle n’est plus une personne de statut juridique et elle devient un néant objectif. De même, après l’effondrement des applications et des bases de données cloud, l’ensemble du système d’information de la cognition, qui rassemble mondialement toutes les *scibilia* de la civilisation occidentale, serait anéanti. La base de tous ces changements d’époque est l’intellect moderne à la manière de l’*informatio* de Rufus. Le concept d’« *species obiecti exsistentis* » est lié à un nouveau type d’intellect réceptif et de la vérité. Les modernistes ont pris la réalité pour une entité objective et ont ainsi fondé une nouvelle vision du monde. Le facteur clé qui a contribué à l’émergence de la modernité objective a été la connexion de l’hylémorphisme universel dans la conception dualiste d’Avicebron ; ils ont fusionné avec le système d’hypostases de Porphyre. Ce mélange métaphysique a été greffé sur le système de division et de classification de *tertium ens* dans l’Arbre de Porphyre. L’impulsion décisive pour le démarrage de la modernité est venue de l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* que Grosseteste élaborait à Oxford (ch. 3.1.1) et que Rufus reprit plus tard (ch. 3.3.1). Rufus énonçait un nouveau *tertium ens* muni de la pseudo-matière en tant que *concretum* individuel. Son interprétation analytique des *Seconds Analytiques* a pris en même temps l’être du troisième type comme une entité universelle dans la nouvelle « *resolutio*» que le père de la modernité a fait selon l’aristotélisme avicenniste.

C’est ainsi qu’est né un nouvel être du troisième genre. Il est lié au nouveau type de connaissance et au nouveau sujet de la connaissance. La relation « sujet—objet » concerne les substances et les espèces quasi matérielles et hypostasiées. Elle établit la première vision objective de la réalité, que l’œuvre de Rufus, *Speculum animae*, a mise en évidence pour la première fois. La causalité du membre moyen de la preuve démonstrative a été assurée par l’intellect passif et actif des averroïstes Latins, qui est devenu une substance hypostasiée. Cette substance du troisième genre a créé un nouveau sujet et un concept objectif de l’être qui lui correspond sur le mode du génitif subjectif et objectif (*species obiecti exsistentis*). Les écoles des porrétans et des *Nominales ont disparu,* puisqu’elles ont été intégrées à la philosophie analytique sous l’égide d’*Oxfordian Fallacy*. La modernité a repris *via Modernorum* ouverte par Rufus. Tous les connaisseurs du premier averroïsme de l’époque ont rejeté ses sophismes philosophiques, ce qui a plongé l’école des premiers *Modernorum* dans une crise fondamentale. Après la bataille perdue à l’Université de Paris, Rufus and Kilwardby revinrent à l’Université d’Oxford. Ses universitaires ont été influencés par la double version du Sophisme oxfordien basé sur l’interprétation de Grosseteste et de Rufus des *Seconds Analytiques*. En introduisant l’être et la causalité du troisième type dans la définition de la cognition, la réalité extérieure a acquis le caractère d’un simulacre sophistique. Le nouvel être du troisième type créé par Rufus a doublé la réalité et l’arrivée de l’hylémorphisme universel a créé une nouvelle substance première. La pensée paranoïaque de *Modernorum* accomplit cette sorte de *creatio ex nihilo*. En outre, elle a reçu une nouvelle « exsistence » en tant que quasi-substance hyparchique. Le modernisme a introduit la pluralité des substances dans la définition de l’homme. Afin de donner à ces absurdités un caractère académique, les premiers modernistes d’Oxford ont d’abord attaqué Aristote, puis le Commentateur qui a été condamné comme hérétique. En tant que philosophe classique, Grosseteste rejetait les idées étranges des modernistes d’Oxford qui étaient sophistes et averroïstes. Lorsqu’ils arrivèrent à Paris, Alvernus et après eux, Albert et Bacon firent de même. Les passages cités des chapitres précédents ont commentés ces polémiques contre le second averroïsme. Dans le deuxième cycle de gigantomachie, l’école des porrétans modernes d’Oxford a commencé à interpréter *De anima*. Le concept univoque d’être se réfère à la cognition humaine dans le cadre d’*intellectus possibilis* hypostasié. Rufus a créé une nouvelle version d’*intellectus possibilis* en tant que simulacre fondamental de la modernité, qu’il a attribué de manière sophistiquée à Averroès. Le porteur de cet *intellectus possibilis* douteux est devenu un nouveau sujet de l’Occident. Toutes ces transformations de la pensée moderne ont entraîné l’éclipse de la première substance. À Paris, le second averroïsme a d’abord perdu la bataille, mais il est devenu une puissance fondamentale à Oxford grâce à un enseignement solidement établi sur la base d’*Oxfordian Fallacy*. Robert Kilwardby a joué un rôle décisif dans la défense des premiers modernistes à Oxford, puisqu’il partageait avec Rufus le même destin d’un exilé moderniste à Paris.

### 3.4.1 Interprétation objective des *Seconds Analytiques*

La philosophie de *Modernorum* est apparue dans les années 1235–45, lorsque des philosophes comme Rufus, Kilwardby et Bonaventure ont fait leurs études à Paris. La nature de l’être, de la substance première, de la vérité et de l’existence changea de manière spectaculaire. Un représentant important du second averroïsme fut le dominicain Robert Kilwardby (†1279). Les chapitres précédents ont expliqué pourquoi il est devenu régent du Collège d’Oxford dès 1245. Le rapatrié Rufus, brisé par les disputes à Paris, a certainement trouvé en lui un compagnon d’armes. Sous la direction de Kilwardby, Rufus bénéficia d’un soutien académique solide dans son alma mater. Grâce à sa confiance en soi et à son charisme, Rufus fut un éducateur efficace et influença la génération suivante d’étudiants locaux. Après la mort de l’évêque Alvernus, il part une seconde fois pour Paris. Après avoir obtenu une maîtrise, il ouvre, avec Bonaventure, la voie aux modernistes, qui mènent directement au nihilisme actuel, objectivement donné. Le commentaire incomplet de Kilwardby sur les *Seconds Analytiques* est fondamentalement en accord avec les arguments de Grosseteste et de Rufus. L’ouvrage *Notule Libri Posteriorum* a été rédigé en 1237–47. Kilwardby, un frère dominicain, a obtenu une maîtrise probablement vers 1237 après avoir commencé ses études à Paris vers 1231. Il est probablement devenu magister à l’époque où l’interprétation moderniste de la science et de la métaphysique de Rufus a vu le jour. Selon les *Seconds Analytiques*, l’interprétation analytique du membre intermédiaire de la preuve scientifique sur le mode « *secundum-quod-ipsum-est* » (*Anal. Post*. 73b27) est devenue le modèle de base pour d’autres modernistes (ch. 3.3.1). La citation clé de l’interprétation de Rufus (*In APos* 1.2.S8.2) relie la substance première et l’essence hypostasiée en une détermination univoque. Le lien médian de la preuve scientifique, interprété de manière analytique, a achevé l’éclipse de la première substance. Selon Aristote, la nécessité mathématique n’est que dans la pensée, c’est-à-dire dans la nécessité générée par les déductions logiques. Rufus a refusé de prendre acte de l’interdiction par Aristote de la prédication univoque de l′universalité et de la nécessité pour les événements réels. Celles-ci produisent la causalité comme les substances premières réelles. La version du Sophisme oxfordien faite par Rufus a conduit de l’éclipse astronomique du Solleil à l’éclipse philosophique de la première substance dans la connaissance scientifique. La paraphrase de Kilwardby, écrite quelques années plus tard, présente une interprétation des *Seconds Analytiques* similaire au commentaire de Rufus. La *Notule* cite la partie clé des *Analytiques* (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post.* 73b27) comme suit.

« La pleine reconnaissance de l’universalité implique une détermination donnée dans la formulation “selon sa propre ipséité” (*secundum-quod-ipsum-est*) et le type de détermination qui émerge de la nécessité donnée “par elle-même” (*quid addat supra “per se”*). Rappelons que dans les deux modes d’être, la nécessité est donnée de deux manières (*per se dupliciter est*). Néanmoins, l’une par rapport à l’autre, les deux nécessités se rapportent mutuellement de telle sorte que de la nécessité au sein de l’essence hypostasiée produit la nécessité de l’essence donnée réellement (*a quiditate unius egrediatur quiditas alterius*). Par conséquent, rien d’autre n’est ajouté à cette relation de deux nécessités qui fonctionnerait comme cause ou effet par rapport à l’une ou l’autre de manière à ajouter quelque chose d’additionnel à l’une ou l’autre nécessité. » [[471]](#footnote-471)

Une différence de principe avec Rufus est donnée dans la distinction explicite entre la prédication métaphysique et logique (*uterque modorum inherendi per se dupliciter est*) selon la double universalité (καθ' αὑτὰ δὲ διτττῶς, *Anal. Post.* 84a12). Ce n’était pas le cas de Rufus. Cependant, la citation suggère que la réduction de la première triade d’axiomes à la seconde est accomplie selon le Sophisme oxfordien. La nécessité métaphysique donnée en soi dans la seconde substance a perdu l’imposition du sens catégorique de la première substance. La détermination de la nécessité et de l’universalité dans le cadre de l’abstraction logique et de l’essence précède la détermination de la nécessité métaphysique, toutes le deux faites dans le mode *per se*. La nécessité métaphysique est tirée de l’effet causal des choses dans le monde. Du point de vue d’Aristote, cela mène à la disparition de la détermination hyparchique dans le mode « *ex inmeditatis* » (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, 84a13) selon *Seconds Analytiques*. La partie cruciale de la citation qui suit pose le fondement de la déduction analytique au sein d’« *inesse* » univoque. Ce procédé caractérise le Sophisme oxfordien. Grâce à la nécessité conçue de manière univoque, Kilwardby arbitrairement échangea les deux types de nécessité : celle donnée au niveau de la seconde substance énoncée catégoriquement et la seconde au niveau de l’essence conçue dans l’acte d’abstraction logique (*a quiditate unius egrediatur quiditas alterius*). Le dédoublement de *quidditas* dans une supposition identique est tout à fait caractéristique de l’école analytique du second averroïsme. Comme dans le cas de Rufus, l’objectivité se présente immédiatement à l’esprit des illuminés, parce que le caractère passé de la substance réelle a disparu (τό τί ἦν εἶναι). L’acte de donation originelle de l’être, résumé dans le datif métaphysique, s’est transformé en une donation objective de l’être (*dativus obiectivus* ; OBJ III, ch. 4). À la suite de Grosseteste et de Rufus, une autre interprétation analytique des *Seconds Analytiques* est venue permettre d’échanger la première triade de principes de connaissance contre la seconde. Le commentaire réduit la relation à la substance réelle à une simple inhérence logique et abolit le premier trio d’axiomes clés de la connaissance comme superflu. En réduisant les six axiomes des *Seconds Analytiques* à trois, une structure de preuve scientifique est similaire à celle de Grosseteste et Rufus. Le monde des porrétans contient une espèce univoque de réalité et de cognition. Grâce à la définition logique de l’essence, le concept de causalité garde une signification purement essentielle au niveau des concepts universels (*causa uel ut causatum respectu alterius*). L’interchangeabilité des deux types d’universalité définit la causalité sur le mode de la nécessité univoque. Kilwardby n’a besoin de rien d’autre pour déterminer ce type de nécessité univoque (*quod alteri aliquid tale superadditur*). La dernière phrase confirme que le même concept de causalité du troisième type est présent dans l’écriture *Notule* que dans l’interprétation de Rufus. Après le dédoublement des essences hypostasiées du troisième type, qui sont univoques dans la connaissance et dans la réalité, et après leur équivalence, on en est arrivé à une déformation fondamentale de la causalité dans la preuve scientifique. La controverse a généré un type de causalité du troisième type. Elle est placée en dehors des effets réels des substances, en raison de la conception logique du membre mineur du syllogisme déductif. La connaissance analytique de la réalité réduit la seconde substance à une essence placée en dehors de la causalité réelle de la première substance. Kilwardby accomplit la même démarche que l’interprétation des *Seconds Analytiques* de Rufus en introduisant « *inesse* » moderne. En raison de cette conception erronée de l’inhérence, Kilwardby appartenait à l’école parisienne des grammairiens et des sophistes latins qu’Alvernus critiquait (ch. 2.3.2).

Kilwardby situe la connaissance scientifique de manière déductive au niveau des universaux qui vont jusqu’aux substances premières données de manière contingente. La causalité sur le plan de la substance première (*passio*) est transférée à la nécessité logique, bien que Kilwardby reconnaisse verbalement qu’il existe une double forme de prédication scientifique et catégorielle de l’universalité. La réduction univoque de la réalité à un concept est accomplie dans *Notule* en transformant la causalité dans le membre central du syllogisme (*ex necessitate inesse*). Elle devient une propriété essentielle permanente donnée en dehors de la première substance (*semper inest ei cui inest, non tamen posset non inesse*, ibid. p. 119.86–88). La réalité est une qualité tout à fait superflue pour les illuminés modernes. L’accomplissement de la pensée pure n’a besoin du monde matériel réel qu’accidentellement, comme un accident contingent. La science moderne est établie en réduisant les six axiomes des *Seconds Analytiques* à trois principes logiques de la deuxième triade. Kilwardby introduit un modèle complet de la philosophie analytique.

« Si l’effet réel des substances premières (*passio*) est prouvé, alors le subordonné des syllogismes contient en principe les deux formes de la nécessité (*minor resolvitur proprie in duos modos per se*), alors la nécessité dans le premier et dans le deuxième principe de connaissance ou la nécessité dans le troisième et dans le quatrième principe de connaissance. » [[472]](#footnote-472)

Une fois de plus, le concept analytique du membre intermédiaire est en jeu. Il y a eu un échange fatal entre la nécessité donnée au niveau de la causalité des substances premières et la nécessité donnée par inférence logique. La nécessité logique provient de la supposition basée sur l’essence ; le membre mineur de la déduction la rend interchangeable avec la nécessité métaphysique provenant de l’imposition basée sur les premières substances réelles (*minor resolvitur proprie in duos modos per se*). L’interchangeabilité mutuelle fait que la causalité s’applique indistinctement dans le mode *per se* aux choses existantes et aux essences logiques. Les analystes oxfordiens comme Rufus et Kilwardby considèrent la nécessité de manière univoque dans le domaine de la métaphysique et dans celui des mathématiques et de la logique. L’école du sophisme oxfordien a transformé la nécessité catégorique en une déduction logique essentielle. Il n’y a qu’une différence formelle entre Kilwardby et Rufus. Kilwardby sait que la double nécessité hyparchique ne peut être réduite à une prédiction logico-mathématique de l’universalité et de la nécessité. La citation de l’universalité logique, cependant, unifie le sens métaphysique et logique comme hyparchique et donné *per se* (ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι, *Anal. Post*. 84a13). En cela sa définition diffère d’une prédication purement logique de Rufus faite sur le mode de la prédication universellement conçue de la géométrie (κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ, *Anal. Post*. 73b26–27). Mais cette différence n’est que de nature cosmétique. En raison du Sophisme oxfordien, il y a interchangeabilité de deux types de nécessité donnée *per se*. Les deux modes de prédication sont mutuellement convertibles, puisqu’ils rendent la prédication essentielle dans le cadre de *resolutio* analytique. Le niveau final de connaissance de la nécessité catégorielle est donné dans la deuxième triade d’axiomes de connaissance (*tertium et quartum*), qui peut être convertie en nécessité hyparchique définie par la première triade d’axiomes (*secundum et primum*). C’est dans cette même optique que Rufus a interprété les *Seconds Analytiques* (ch. 3.3.1). L’essence universelle est, dans le cas de la définition du triangle, identique à l’essence hyparchique du triangle. Rufus en a tiré la conclusion erronée qu’il est possible d′énoncer l’essence mathématique universelle dans le contexte de la causalité physique. Le dédoublement de la causalité reproduit le dédoublement néoplatonicien de l’être de Porphyre (OBJ I, ch. 1.3.1). Le Sophisme oxfordien a déterminé la causalité par l’essence conçue sur le mode *per prius*; la connaissance des substances réelles est prise sur le mode *per posterius* donné accidentellement. L’échange de la première triade de principes contre la seconde a produit une nouvelle version de la métaphysique d’Avicenne qui a créé l’objectivité dans l’esprit des illuminés. Le commentaire de Kilwardby inventa la prédication catégorique dans le mode *per se* en termes d’essence (*quod est*) et il abolit la primauté de la nécessité hyparchique donnée comme un acte de la chose réelle (*quo est*).

« Le nombre de modes de nécessité est donné comme suit : dans la détermination de la nature de la chose, il n’y a que ces trois types, à savoir l’essence (*quod est*), l’existence objective (*quod inest*), et la cause de cette existence objective (*causa propter quam inest*). » [[473]](#footnote-473)

La clé est le nouveau concept d’« *inesse* », qui doit être conçu sur le mode de l’« exsistence » introduit par Rufus (ch. 3.3.2). L’existence objective (*quod inest*) est fondamentalement différente de l’acte classique d’être comme actus essendi (*quo est*). Il n’y a pas de métaphysique au sens d’Averroès qui étudie l’unité de l’être comme « substance *qua* substance ». Le commentaire détermine l’existence des choses réelles à travers des essences formellement définies. Conçu selon le mode nominaliste « *semel—semper* », l’acte d’*exsistere* des porrétans transfère l’essence éternelle en une actualisation contingente dans la réalité. La citation prend la causalité de manière univoque dans la réalité et dans l′énoncé logique. Bacon rejeta ce procédé comme une erreur philosophique cardinale du modernisme (ch. 3.2). Le premier dominicain moderniste, comme le franciscain Rufus, a aboli les trois premiers présupposés de demonstratio scientifique complète, qui concernaient l’être de la première substance (*ex veris, et primis et inmediatis*). Kilwardby a radicalement changé l’interprétation des *Seconds Analytiques* en réduisant les six principes de base de la cognition à trois seulement, ce que certains commentateurs contemporains ont bien noté.[[474]](#footnote-474) Albert le Grand critiqua également cette erreur métaphysique fondamentale des analystes d’Oxford. Parallèlement, il termine ses études à Paris et vit probablement avec Kilwardby au collège dominicain du monastère de Saint-Jacques.[[475]](#footnote-475) À la suite de Rufus, le moderniste Kilwardby a en fait réalisé une révolution jacobine dans la pensée métaphysique, qu’il a accomplie pendant son rectorat à Oxford après l’année 1245. En tant qu’archevêque de Canterbury, il a continué jusqu’à sa mort à contrôler et à garder la voie du modernisme par son autorité. Après lui, le franciscain moderne Pecham faisait de même, étant de la même manière un double dignitaire. L’interprétation analytique saisit le sens des *Seconds Analytiques* pour la déduction de preuves scientifiques en termes purement formels qui sont basés sur l’univocité moderne de l’être. Les conclusions déterminées par la triade formelle de principes ont remplacé la nécessité métaphysique et la causalité réelle par la nécessité logique (*que insunt ex necessitate*).[[476]](#footnote-476) La détermination « *ex necessitate* » a un caractère tout à fait équivalent et ambivalent dans la modernité. Le sophisme objectif abolit des distinctions importantes des *Seconds Analytiques*. Le terme mentionné d’« *inesse* » n’est pas déterminé dans le mode *per prius* par l’existence réelle des substances premières. Dans l’aristotélisme authentique, la valeur hyparchique est donnée comme premier principe par l’imposition de la première substance (*inmediate*). La vision du monde renferme le caractère univoque de la nécessité logique et mathématique qui est dominée par le principe analytique « *inmediate* » de Grosseteste (ch. 3.1.1). La forme univoque de l’abstraction mathématique combine à la fois la nécessité logique et l’action au niveau de la première substance réelle. Du point de vue du premier averroïsme et de l’école logique d’Abélard à la suite de Boèce, le cas des lettrés Latins présentait un exemple typique des erreurs appelées « *fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* ». Grâce à cette erreur métaphysique, qui avait été objectivement constituée dans l’environnement du Sophisme oxfordien, les écoles des porrétans et des *Nominales* reprirent la pensée de la modernité analytique. Le passage de la logique moderne à la métaphysique moderne a fait passer les interprétations porrétanes des *Seconds Analytiques* dans le cadre de la métaphysique avicenniste. La combinaison des hypostases des porrétans comme les transcendentaux de Philippe (*bonum, unum, verum, ens*) a rejoint la formalisation d’Avicenne sous la forme d’« *ens inquantum ens* ». Cette nouvelle prédication est née dans les écoles de *Logica Modernorum* selon la métaphysique des *Nominales*. Ce changement a eu lieu d’abord autour de l’année 1235 lorsque Grosseteste a introduit la logique formelle à Oxford (ch. 3.1.2) et ensuite à Paris, lorsque les premiers illuminés modernes comme Rufus y ont donné des conférences. Les écrits cités de Bacon et d’Albert prouvent que l’école des grammairiens critiquée par Alvernus est passée au modèle de la philosophie analytique sur le mode du Sophisme oxfordien quelque temps après 1240. Le terme « *resolutio* » remplissait un rôle clé dans cette transformation de la science, qui est passée de la science naturelle aristotélicienne à la spéculation analytique. Les modernistes l’ont adapté après l’école de Philippe le Chancelier (ch. 2.3.2) qui a créé la première conversion des transcendentaux. Cette conversion joue un rôle clé dans la transformation de la science de la recherche naturelle aristotélicienne à la spéculation analytique. La réduction de l’être aux genres les plus élevés a rejoint les porrétans et la déduction analytique des significations basée sur l’Arbre de Porphyre. La spéculation dialectique des porrétans classait les simulacres de la réalité selon « διαίρεσις » platonicienne tirée du dialogue *Sophiste* et imposée aux écoles des porrétans et des *Nominales*, alors en déclin. La *resolutio* moderne passe du genre à l’individu en utilisant la prédication hypostasiée des *Catégories* connue depuis 1230.

Kilwardby a présenté la division des universaux jusqu’à la partie indivisible du sens (*individuum*) dans ses premiers travaux sur *Catégories* en utilisant la matière hypostasiée (*materia habet divisionem in possibilem et est dicibile simpliciter*).[[477]](#footnote-477) En introduisant l′hylémorphisme universel, il réduit la première substance au genre universel et l′effet causal au simple accident. Cette procédure est tout à fait conforme à la ligne avicenniste qui consiste à interpréter *Catégories* comme un écrit logique. Jean Pagus conçoit déjà le terme « catégories » en relation univoque avec le terme « genre » vers 1230. Il procède dans le contexte de la déduction selon l’Arbre de Porphyre à la prédication catégorique du genre le plus élevé aux unités inférieures de signification universelle (ch. 3.1.2). La procédure opposée a pris la prédication d’hypostases de toutes sortes (*collectio, collecta*) pour construire une nouvelle science des sophistes Latins. Elle commence chez l’individu et elle va aux genres les plus élevés de l’être. La division a été remplacée par « *collecta* » des porrétans qui a été énoncée dans le nouveau concept de *Catégories*. Les modernistes les ont conçues comme une écriture logique pour effectuer la comitation avicenniste des hypostases. La prédication du membre moyen de la déduction a été effectuée en tant qu’essence causale hypostasiée énoncée comme individu porrétane. Cela déplaça la construction hyparchique de la preuve scientifique établie par la causalité réelle. Voir la thèse de Rufus « *homo humanat* » (ch. 3.3.4), qui a conduit à son départ peu glorieux de l’Université de Paris. La dernière génération de penseurs critiques, et donc totalement antimodernes, dominait l’Université à cette époque. La primauté de la première substance actuelle, qu’Aristote considérait comme l’existence actualisée donnée avant tout *per se* et *simpliciter*, elle s’est détachée de la cognition scientifique. Il existe une différence qui sépare l’interprétation aristotélicienne du principe « *inmediate* » selon Albert et « *inmediate* » avicenniste, que Grosseteste introduisit. Rufus n’est pas le fondateur de la modernité, mais son *spiritus movens*. Ce rôle a été assumé ensuite par le dominicain Kilwardby à Oxford et par le franciscain Bonaventure à l’Université de Paris. Nous avons interprété l’introduction du premier averroïsme sur l’exemple de la polémique d’Albert avec Kilwardby dans l’ouvrage *De homine*. Il commence la première question en rejetant le sophisme analytique de Kilwardby (ch. 2.4.1). Le moderniste dominicain ne retient que des principes formels concernant les prémisses dans le syllogisme déductif. Les prémisses sont antérieures à la conclusion, elles sont mieux connues que la conclusion, et leurs causes doivent être reconnues. La causalité de la première substance réelle coïncide avec la définition essentielle qui en fait la réduplication formelle. Selon l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques*, la séquence des six principes se présente comme suit.

« La succession des principes tient parce que les trois premiers sont conçus séparément (*tres primi sumuntur absolute*) et que le quatrième est donné par réduplication de la cause (*reduplicatione causae*). Ainsi, les deux premiers principes appartiennent bien au syllogisme déductif et entrent dans la catégorie des entités universellement reconnues (*cadunt in simpliciter scibilibus*), mais pas le troisième. De plus, le premier principe est plus essentiel que le second (*primus est essentialior quam secundus*) ; ainsi, ils sont tous mutuellement liés. » [[478]](#footnote-478)

Les trois premiers principes de connaissance mentionnés dans le texte sont donnés séparément (*absolute*) de la deuxième paire relative à la causalité réelle des substances premières. L’erreur fondamentale consiste à affirmer que le principe donné par la causalité réelle peut être dupliqué « *ex inmediatis* » en doublant la cause dans le syllogisme déductif (*reduplicatione causae*). Grosseteste a introduit cette version du Sophisme oxfordien et Rufus l’a confirmée (*medium et causa idem*, ch. 3.3.1). La réalité de la première substance a été incluse de manière sophistiquée dans l’interprétation scientifique. Du point de vue du premier averroïsme et des *Seconds Analytiques*, une telle procédure confirme l’incompréhension fondamentale de la preuve scientifique. La causalité ne peut être doublée, parce qu’elle est de nature réelle et hyparchique ; elle peut donc être énoncée de manière adéquate. La science moderne conçue de telle manière acquiert un caractère absolu et devient la nouvelle idole de l’Occident latin sur le mode du simulacre sophistique.

Le principe « *inmediate* » fait référence à l’existence de substances premières dans la réalité. Le quatrième principe de connaissance de Kilwardby est en fait superflu, car il duplique de manière contingente la nécessité universelle *per se* dans le mode d’univocité (*quartus cum reduplicatione causae*). La phrase suivante sépare clairement les deux premiers principes du troisième (*tertius autem non sic*). Nous avons commenté la raison de la séparation de la première triade de la seconde par rapport à l′*Oxfordian Fallacy* de Grosseteste (ch. 3.1.1). Kilwardby radicalise l’enseignement de Grosseteste, en reprenant la version qui faisait Rufus du Sophisme. Il a introduit la causalité logique dans le lien central du syllogisme. L’intuition directe des premiers principes est essentiellement donnée par la deuxième triade et détermine les deux premiers principes de connaissance dans la première triade (*cadunt in simpliciter scibilibus*). Kilwardby abolit la première triade et l’a remplacée par la seconde. Rufus l’a fait pour la première fois. Rappelons la valeur modifiée de *scibile* qui a établi le premier type d’être objectif par prédication concrète (ch. 3.3.4). La preuve scientifique faite par imposition de la réalité (*ex inmediatis*) postule la nécessité sur le mode *per posterius*, c’est-à-dire par rapport à la forme essentielle de la nécessité donnée sur le mode prioritaire (*primus est essentialior quam secundus*). Toute l’architecture de la nécessité analytique est alors complétée sur le mode d’« *ordinatio* » moderne (*sic ordinantur ad invicem*). Voilà le rôle de cette *ordinatio* dans le système de métaphysique objective de Scotus qui porte ce terme comme le titre (OBJ III, ch. 5.3.3). Le troisième principe détermine la connaissance au niveau de « *scientia* » empirique. La nécessité contingente dans le syllogisme déductif se rapporte aux effets de la causalité sur le plan des substances réelles ; cette recherche n’est effectuée que par l’intellect faible de Grosseteste (*intellectus debilis*, ch. 3.1.2). L’intellect fort d’*intelligentia spiritualis* moderne devient l’intellect solaire qui assure par lui-même la parousie objective de l’être. Les illuminés académiques comme Kilwardby et Bonaventura ont adopté la vision de la science en deux étapes. Albert l’attaque en principe en défendant « *esse ratum* » actuel contre « *esse debilis* » universel (ch. 2.4.3). À la suite de Rufus, Kilwardby radicalise l’éclipse des substances réelles ; il fait de cette erreur majeure un système théorique. L’introduction des hypostases porrétanes dans le schéma de la connaissance scientifique a complété l’exposition de l’être faite par-derrière. Ce procédé introduisit une déduction scientifique dans la direction de l’essence permanente. La duplication de la causalité et de l’essence dans le mode d’univocité logique des différents types de nécessité porte une signification clé pour l’herméneutique de l’objectivité. Voyons maintenant toute la structure de la cognition scientifique, telle qu’elle est présentée selon *Notule*.

« Dans les prémisses de la preuve déductive, les effets dans le sujet reconnu sont établis si la définition de cet effet est donnée dans le chaînon intermédiaire du syllogisme, et si le chaînon intermédiaire exprime la cause réelle de cet effet. Je soutiens que la partie générale du syllogisme contient le quatrième principe de connaissance, parce qu’elle compare la cause à ce qui est l’effet de la cause (*comparat causam ad causatum*) ; cela est interchangeable avec le premier principe de connaissance (*modus primus conversus*). Dans la deuxième partie du syllogisme, la causalité est donnée de deux manières. La cause des effets réels est exprimée dans le chaînon intermédiaire du syllogisme (*causa enim passionis per medium expressa*) ; ou bien elle se rapporte au sujet (*vel est aliquid subiecti*). Si la causalité est donnée dans le sujet, alors la partie générale du syllogisme est incluse dans la clause subordonnée particulière, ou bien la clause subordonnée est donnée comme résultat de l’effet réel ; alors, il s’agit de la deuxième voie. » [[479]](#footnote-479)

Le chaînon intermédiaire de la preuve déductive est donné en deux modes, qui, selon l’essence donnée *per prius*, se placent dans la nouvelle logique de la cognition. La cause est généralement donnée, et c’est à ce niveau de causalité que se définit le premier niveau universel de déduction. Il s’agit de la cognition de Grossesteste faite par l′intuition des premiers principes (*intellectus*). Cette cognition détient une fonction hyparchique dans la métaphysique de l’essence selon Avicenne. La nouvelle métaphysique a remplacé la première science du Commentateur qui soutient la primauté des premières substances réelles. La clé est cachée dans la thèse qui compare la cause à ses effets (*comparat causam ad causatum*). Le terme « *causatum* » n’exprime pas une relation univoque avec la première substance hyparchique et sa causalité. Le sens générique de l’essence a remplacé la causalité unique qui est donnée dans la réalité. Au contraire, l’original des *Seconds Analytiques* formule la preuve scientifique selon les événements réels. Il faut suivre l′ordre des principes qui est établi par le datif métaphysique, alors de la première triade des principes à la seconde. Dans ce cas, la nécessité donnée *per se* devient unique, car elle passe de manière adéquate de la réalité au syllogisme déductive (*demonstratio*). Il faut suivre de manière précise d′abord l’imposition et métaphysiquement univoque (*Anal. Post*. 84a13) pour arriver à la supposition universelle et logiquement univoque (*Anal. Post*. 84a14). Kilwardby renversa le schéma de la preuve scientifique. Une fois de plus, l’épigramme de Godfrey sur les nominalistes applique ; ils projettent des produits génériques de leur propre pensée dans le monde réel (*cum sit tot generibus rerum mundus plenus*, ch. 1.6). Le quatrième principe de la cognition est donc superflu dans le mode *inmediate* et il est inclus dans la première partie universelle (*in maiori propositione est quartus modus*). Le statut de la première substance ne confirme que secondairement la nécessité universelle *per se* qui est énoncée par rapport aux essences porrétanes. Le principe aristotélicien de base « *inmediate »* est transformé en principe analytique « *inmediate »* de Grosseteste. Ce principe est déterminé par–derrière, à partir de la direction de la causalité logique générale (*comparat causam ad causatum*). Le terme « *causatum* » est compris comme concept transcendantal du néoplatonisme dans le mode univoque « *esse ad* ». Nous en avons discuté en relation avec les termes de relation et d’habitus de Simplicius. Le sens catégorique s’est déplacé vers l’essence dans le mode simpliciter (πρός τι τὸ ἁπλῶς ; OBJ I, ch. 1.3.2). La causalité de l’éclipse astronomique réelle et des mathématiques abstraites est considérée comme univoque en utilisant le terme « *causatum* ». C’est le schéma typique du Sophisme oxfordien qui abolit la valeur hyparchique de la première substance et l’imposition catégorielle de la causalité à partir des premières substances réelles.

La modernité n’a pas besoin du datif métaphysique, car le sens de l’être vient du sujet connaissant. Aristote mentionne explicitement que la nécessité donnée en réalité est différente par rapport à la nécessité logique (ἅλλον τρόπον, *Anal. Post*. 73b10). Lorsque la gorge de l’animal est tranchée, la mort survient nécessairement, ce qui est ensuite déterminé par l′énoncé métaphysique universel, alors par la preuve scientifique et déductive. L’explication scientifique existe parce que l’éclipse du vrai Soleil et de la vraie Lune existe en tant que corps physique. La sophistique moderne a contourné cette distinction entre la réalité unique et la prédication logique universelle. Le cadavre est une entité spécifique dans le système porrétane ; il est le même être humain que la personne vivante hyparchique. Le principe « *inmediate* » présente la vérité comme la correspondance de la réalité et de l’intellect, comme l’exposition de l’être de face. L’interprétation analytique dit le contraire : le processus de l’éclipse est déterminé dans le mode primaire par la science théorique ; son occurrence dans la réalité n’est qu’un contingent fait et donc de peu d’intérêt, étant un simple accident de spéculation théorique. La science n’est pas liée dans le mode *per prius* aux substances hyparchiques et aux effets de la causalité réelle. Mais le maillon intermédiaire du syllogisme, au niveau inférieur de la *scientia* empirique, inclut la causalité des substances réelles. Ce deuxième type de cognition (*secundus modus*) porte une validité scientifique, bien que limitée, à l’intellect inférieur qui reconnaît empiriquement sur le mode de l’abstraction aristotélicienne. Ensuite, la *demonstratio* s’applique dans le cadre de la cognition contingente, qui correspond à « *scientia »* de Grosseteste. Les deux modes de cognition sont unis par une nécessité conçue analytiquement. Selon « *resolutio* » moderne, la nécessité est prise de manière univoque afin de relier la première triade de principes cognitifs à la seconde. Le porteur de la cognition n’est pas la vraie première substance, mais l’essence porrétane, définie comme étant du troisième type (*aliquid subiecti*). L′écrit *Notule* confirme l’interprétation analytique en citant et en interprétant la partie clé des *Seconds Analytiques* qui traite de l’éclipse astronomique. La citation suivante présente la version complète de l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* établie vers l’an 1245.

« Si la définition formelle du sujet (*medium diffinitio formalis subiecti*) réside dans la preuve scientifique, qui complète la causalité réelle, elle soit également contenue dans le lien intermédiaire, comme le prétendent certains (*sicut putant quidam*) ; alors, le deuxième mode de prédication scientifique est donné dans la deuxième partie du syllogisme. La causalité réelle est ainsi énoncée par rapport à la définition du sujet (*predicatur passio de diffinitione subiecti*). Ensuite, la comparaison de la causalité par rapport au sujet réel et par rapport à la définition du sujet est la même (*eadem est comparatio passionis ad subiectum et ad subiecti diffinitionem*). » [[480]](#footnote-480)

La citation confirme que quelqu’un avant lui (*quidam*) a déjà réduit le membre mineur du syllogisme scientifique à une simple définition essentielle (*diffinitio formalis subiecti medium*). Nous avons montré que Grosseteste et Rufus l’avaient fait avant Kilwardby. Rufus établit l’essence comme base du lien intermédiaire de déduction et a radicalement changé le statut des déclarations faites *per se*. Au lieu de la première substance agissant de manière causale, le fondement est devenu la causalité de l’essence logique « agissante » qui a reçu le statut hyparchique univoque (*ipsum medium*).[[481]](#footnote-481) La substitution de l’existence à l’essence et le doublement de la causalité établissaient les raisons majeures d’ « *opinio Latinorum* » susmentionnée qu’Albert et Bacon critiquaient en principe. Il était clair pour les représentants du premier averroïsme que les sophistes Latins comme Rufus et Kilwardby n’avaient plus besoin de vraies substances premières pour la preuve scientifique. La causalité moderne est déduite des propriétés universellement données des essences considérées sur le mode de la logique analytique. L’*intelligentia spiritualis* d’Oxford moderne a développé cette logique. Pour ces illuminés, il est vrai que la première maxime universelle du syllogisme déductif énonce l’imposition nécessaire à la preuve scientifique. Cette « imposition » inclut dans les modes *per se* la forme immanente de causalité sous la forme de « *causatum* ». Alors, l’imposition de la réalité n’est nécessaire qu’accidentellement. La deuxième partie du syllogisme confirme sur le mode des contingences l’intuition analytique des essences pures. La science empirique donnée par l′imposition appartient donc à la partie inférieure de la rationalité scientifique (*scientia*) qui détermine l’esprit faible (*debilis*) des aristotéliciens. Maintenant, il est évident pourquoi les illuminés d’Oxford issus des rangs des franciscains et des dominicains locaux n’avaient pas besoin de cette forme « stupide » de « méta-physique » classique d’Aristote et d’Averroès pour créer leur forme analytique de science. Grosseteste était horrifié, car les modernistes qu’il avait personnellement éduqués comprenaient Aristote à travers « un aveuglement et une arrogance remarquables » (*mira cecitate et presumcione*), en particulier l’écriture *Seconds Analytiques*. La sophistique moderne a déformé le sens du *Corpus Aristotelicum* extrait de traductions latines douteuses. Grosseteste a critiqué cette approche dans la citation citée (*putantes se limpidius intelligere et verius interpretare Aristotilem ex litera latina corrupta*, ch. 3.1.2). Peut-être qu’un jour, la version originale de la traduction latine des *Seconds Analytiques* émergerait, à partir de laquelle Rufus et Kilwardby ont construit la version complète du Sophisme oxfordien que Grosseteste rejetait. L′écrit *Notule* comprend les principes de la cognition sur le mode de l’universalité équivoque. En conséquence, cette écriture abolit le plan de base des *Seconds Analytiques*. Aristote distinguait la science liée à la réalité et la science liée à l’abstraction mathématique. Kilwardby réduit les deux modes de l’universalité au caractère univoque de la nécessité. Avant lui, Rufus l’avait fait de la même manière (ch. 3.3.1).

L’ouvrage *Notule* présente la pensée analytique des premiers modernistes d’Oxford. Ils ont lié la nécessité donnée en soi de manière équivoque aux trois différents types de nécessité (réalité, imposition, supposition). Aristote a fait une distinction claire entre une prédication logique, essentielle et existentielle (*Anal. Post*. 84a11–14). La modernité a simplement outrepassé cette distinction fondamentale. Cependant, ce modèle constitue la base de la vérité en tant que correspondance. Les modernistes ont fusionné la nécessité métaphysique et logique dans la prédication objective. Dans le second pas, ils ont introduit un modèle paranoïaque de la vérité comme une assimilation qui manipule divers types de *tertium ens*. L’unité analytique de l’être correspond à la nature néoplatonicienne du commentaire de Pagus sur *Catégories* (ch. 3.1.2). La connaissance empirique donnée *per posterius* n’a pas la même valeur dans le néoplatonisme que l’effectivité des formes données par illumination faite par le mode *per prius*.

« Toutes les parties et la totalité sont valables, car le principe “en soi-même” s’applique également dans la prédication “sur tout”, puis “universellement”, et aussi “par lui-même”. En plus, la forme universelle de prédication “sur tout” et “par elle-même” appartient à la définition générale, elle est déterminée dans l’ordre *per prius*. » [[482]](#footnote-482)

La citation considère la nécessité univoque dans les deux sens de la preuve. De plus, il dirige l’exposition de l’être faite par-derrière, de la direction du diacosmos des formes subsistantes. La pensée emprunte la voie de la catabase néoplatonicienne, car elle combine la nécessité donnée en réalité avec la forme supérieure de nécessité donnée par la deuxième triade de principes cognitifs. Ils déterminent la conclusion logique de l′énoncé scientifique (*« per se » addit supra « de omni » et « universale »*). La triade universelle des principes (*in diffinitione universalis*) progresse de la nécessité supérieure au niveau inférieur, car elle est donnée sur le mode de prédication *per prius*. Faite sur le mode « *semel—semper* », la définition essentielle de la nécessité détermine principalement et fondamentalement toutes les autres formes de nécessité (*prius determinatur*). L’ambiguïté métaphysique de Grosseteste (*aliquantum obscura*, ch. 3.1.1) considérait toujours la nécessité catégorique et mathématique comme un fondement incertain en raison de la distinction entre la première et la deuxième triade des principes de reconnaissance. Cette hésitation a complètement disparu dans les sophismes de Rufus et Kilwardby. Les illuminés d′Oxford ont levé l’ambiguïté originelle de l’imposition qui prend la première substance. La lumière de l’intellect solaire établit une nouvelle théorie de vérité selon l’école de Tolède. Les Tolétans ont élaboré une sorte d’interprétation néoplatonicienne d’Avicenne et d’Averroès. Les modernistes ont réalisé l’éclipse de la première substance en remplaçant la fonction hyparchique donnée par le principe « *inmediate* » par une convertibilité univoque entre différents types de nécessité donnés *per se*. La nécessité inclut le chaos de la signification indifférenciée :

1. la première substance externe existante ;
2. l’imposition d’une causalité réelle reconnue par des sens corporels et énoncée au moyen de la preuve scientifique ;
3. la prédication métaphysique de la première substance hyparchique qui est énoncée par la deuxième substance catégorielle ;
4. la déduction logique et mathématique du sens basée sur l’essence.

Tous ces types de nécessité sont univoques, en vertu de l’intuition traitant la nécessité objective installée dans l’esprit moderne. Bacon a critiqué ce sophisme immédiatement après son émergence ; voyons le commentaire cité sur *Métaphysique* (vers 1245). La nécessité formelle de la logique et des mathématiques n’est la même que la nécessité de substances externes singulières. Bacon a expliqué en vain aux modernistes que les actions réelles des substances hyparchiques constituent le fondement de la vérité en tant que correspondance entre l’esprit et la causalité réelle dans le monde. Cette correspondance est exprimée dans l’énoncé universel par le membre mineur du syllogisme déductif (*hoc est universale per causalitatem*, ch. 3.2). La causalité opère principalement au niveau des premières substances ; la prédication logique la suit au niveau des énoncés essentiels et universels. Selon Bacon, la causalité réelle doit être énoncée comme une nécessité métaphysique et catégorielle qui établit la démonstration scientifique. Les sophistes Latins et les représentants de la philosophie analytique contemporaine ne prennent pas note de ces différences qui établissent divers types d’universalité et de nécessité.

Kilwardby et Rufus ont fondé l’époque du modernisme et du postmodernisme en introduisant la version analytique complète du Sophisme oxfordien. En raison de l’éclipse de l’éclipse astronomique, la destruction moderne de la première substance a été achevée d’une manière nouvelle et historiquement efficace. La détermination hyparchique de l’éclipse astronomique donnée par *Seconds Analytiques* a complètement disparu. L’imposition de la nécessité de la réalité a été remplacée par la supposition de la nécessité donnée dans l’esprit des illuminés. Prédication univoque d’accidents et de substances (*collectio*) remplaça l’unité originelle de l’être. Les modernistes ont commencé à déduire le statut originel du monde à partir de principes universels de cognition (*resolutio*) qui impliquent des formes hypostasiées de réalité (*scibile*). Par cette affirmation mythologique et par le transfert de tous les principes sur une base commune, les fondements de la future *metaphysica generalis* ont été posés, qui déterminent la connaissance contemporaine de l’Occident. La pensée éclairée des illuminés modernes monte et descend l’échelle mystique de Jacob sur le mode néoplatonicienne de la catabase et de l’anabase. Un exemple typique de sophistique scientifique basée sur une forme univoque de nécessité montre la citation suivante de *Notule*. Il introduit une version analytique moderne de la preuve à partir des causes immédiatement données (*demonstratio ex inmediatis*). Considérons le premier modèle de la vision du monde moderne, qui est venu encore une fois chez Husserl par le sentence « aux choses elles-mêmes ».

« Si nous cherchons comment ce mode établit la cognition scientifique, nous devons dire qu’il appartient toujours à la première partie du syllogisme déductif ; soit, comme la cognition de la causalité réelle chez le sujet connaissant, soit, comme la définition de la chose matérielle est présentée par détermination formelle. La raison de cette coginition est la clause supérieure de la preuve syllogistique, puisque la cause est toujours énoncée séparément et directement (*semper est subiectum precisa et inmediata causa predicati*). Par conséquent, j’appelle cette procédure “preuve à partir des causes immédiatement données” (*demonstratio ex inmediatis*). Le premier et le deuxième mode sont toujours inclus dans la conclusion. Lorsque le sujet matériel est impliqué dans la preuve en vertu de la forme, par conséquent, en suivant le premier mode, il est inclus dans la conclusion. Là où il est déduit en fonction des effets de substances réelles, il est donc indiqué selon le deuxième mode. Les exemples individuels ne sont donnés que secondairement. » [[483]](#footnote-483)

Dans la partie universelle de la proposition (*in maiori propositione*), la matérialité de la substance est incluse dans la définition formelle (*diffinitio materialis per formalem*). Du point de vue de la causalité, ce sujet est complètement séparé de la substance réelle à action causale (*subiectum precisa et inmediata causa predicati*). Kilwardby, d’une manière absolument précise, annula le sens du datif métaphysique. L’effet de la substance réelle à travers le maillon intermédiaire du syllogisme (*passio de subiecto*) ne représente qu’un cas particulier de la règle générale (*cadit in conclusione secundus modus*). De la même manière, les écoles de *Nominales* incluaient des espèces hypostasiées dans la division des universaux à la Porphyre sous le caractère univoque du genre. Les effets des substances réelles sont réduits à être des exemples de la règle générale (*exempla ponentur post*). Kilwardby utilise la comitation d’hypostases d’Avicenne pour les placer dans le cadre de prédication aristotélicienne qui établit la preuve démonstrative de la science. Le lien du milieu assure la déduction principalement selon les universaux (*modes incidit in conclusione primus*) et seulement secondairement selon la causalité réelle (*modus secundus*). Rufus a effectué la même réduction de la première substance à l’espèce et a élaboré la même version de preuve scientifique (ch. 3.3.2). En définitive, la philosophie analytique de *Modernorum* fait de la cognition scientifique par une intuition des essences conçues de manière univoque. Ils en déduisent « exsistence » moderne des choses réelles et leurs effets. Comme Rufus, Kilwardby a annulé l’existence du monde extérieur sous la forme complète d’*épochê* analytique. Les deux modernistes ont abandonné le caractère unique de la prédication catégorique donnée en termes d’effets réels des substances premières. Grosseteste a rejeté une telle procédure une décennie plus tôt, car il était conscient d’une certaine ambiguïté (*aliquantum obscura*) dans une telle interprétation aristotélicienne des *Catégories* et des *Seconds Analytiques*. La vague suivante de représentants du deuxième averroïsme a produit une version complète d’*Oxfordian Fallacy*. Kilwardby établit le modernisme académique en modifiant la doctrine de Rufus pour ressembler à une véritable métaphysique. Les deux modernistes n’ont pas réussi à distinguer les différents types de nécessité, ce qui était une erreur fatale. La rédaction des *Seconds Analytiques* postule la distinction entre l’imposition et la supposition comme prémisse fondamentale de la connaissance scientifique qui enquête sur des événements réels. Descartes et Husserl ont réitéré la fermeture des premières substances et ont produit une version postmoderne de la philosophie susmentionnée de *Modernorum*.

Résumons l’évolution de la première phase du Sophisme oxfordien. Les trois premiers commentaires sur *Seconds Analytiques* dans les années 1230–45 (Grosseteste, Rufus, Kilwardby) présentaient les interprétations modernes de la cognition scientifique. Les trois représentants du modernisme ont créé une déduction scientifique qui n’avait pas besoin de la réalité extérieure comme le fondement de la connaissance. La pensée des premiers *Modernorum* construit les événements réels sur le mode de la certitude logique et par la prédication appelée « *in artificialibus* », au lieu de reconnaître le monde principalement sur le mode de la vérité comme correspondance. De plus, en se servant du hylémorphisme universel, les modernistes ont doté leur pensée paranoïaque de la forme objective du monde hylémorphique. Ils ont créé un sosie de la réalité. Il n’est pas étonnant que Bacon, en tant qu’aristotélicien critique, ait considéré la pensée de ses contemporains à Oxford comme complètement insensée. Cependant, la modernité sait très bien que la vérité ne détermine pas le cours de l’Occident contemporain, mais le progrès inexorable donné comme une appropriation complète de la réalité. Par conséquent, il était nécessaire d’amener cette vision du monde dans sa forme actuelle, appelée *metaphysica generalis*. La paranoïa universelle des modernists est devenue la pensée normale, car le bon sens classique cessa déterminer la spéculation moderne. La version moderne de la vérité a globalement assimilé toute la doctrine de la soi-disant « philosophie » dans le mode objectif « *semel—semper* » de la vérité comme *rectitudo* et *certitudo*. Les illuminés d′Oxford ont fondé un *New Age* de la modernité. Dans les derniers temps, une telle pensée a atteint son apogée grâce à la connaissance absolue de Hegel, à la phénoménologie évidente de Husserl et au règne nihiliste de *banksters* d’aujourd’hui. Kilwardby inaugura la révolution scientifique moderne en même temps que Rufus défend son interprétation *De anima* à Paris (ch. 3.3.4). Alvernus a critiqué ces modernistes ; les représentants du premier averroïsme basé sur l’école sicilienne (Albert, Bacon) les ont ridiculisés à l’Université de Paris. L’œuvre de Rufus *Speculum animae* (1245) représentait la défense collective de toute l’école des modernistes d’Oxford lorsqu’ils ont été expulsés de Paris.

La sophistique des deux protagonistes du Sophisme oxfordien (Rufus, Kilwardby) se déroule en deux étapes. Les universaux du type « *homo* » ne sont qu’en pensée, sur ce point Aristote et Averroès ont raison. Cependant, il y a aussi la vision des essences selon Avicenne et Grossseteste qui porte sur une individualité eidétique des essences. Rufus et Kilwardby ont proclamé que cette vision de l’universalité implique une efficacité causale univoque faite sur le mode essentiel (*causatum*). Selon Avicenne, la causalité des essences universelles établit la preuve scientifique des *Seconds Analytiques*. Avant eux, il n’y avait que la causalité des premières substances qui existent en mode hyparchique *per prius*. Puisqu’il y a de vraies éclipses solaires et lunaires, nous pouvons créer une preuve déductive universelle faite *per posterius*. Aristote, Averroès et le premier averroïsme savaient très bien que la pensée ne crée pas la réalité. Nous pouvons les garder universellement et énoncer leur présence passée dans des déclarations scientifiques et vraies. L’école du deuxième averroïsme a changé l’interprétation des *Seconds Analytiques*. Aristote distingue les différents modes de nécessité et d’universalité pour faire des déclarations de métaphysique et de mathématiques. La prédication liée à la position hyparchique des premières substances n’a pas le même genre de nécessité que la prédication essentielle de la géométrie ou des mathématiques. Ces modes de prédication sont séparés du monde des premières substances en raison de l’abstraction formelle et logique. Selon Aristote et le premier averroïsme, la logique doit se subordonner à la métaphysique, car la future bataille navale ne peut être déterminée de manière véridique. Ces axiomes ont déjà été partiellement modifiés par Grosseteste et, après lui, par l’école analytique des jeunes avicennistes augustiniens d’Oxford. Ils ont été inspirés par les porrétans et par les écoles logiques de *Nominales*. Kilwardby considère que trois principes de base de la cognition qui se réfèrent à la causalité des premières substances hyparchiques (*ex primis et veris et inmediatis*) doivent être univoques par rapport aux trois autres principes logiques. La deuxième triade de principes résulte d’essences logiques qui impliquent une nécessité donnée *per se*. La première triade d’axiomes reconnaissant de la réalité a été abolie. Il appartient au domaine de *scientia* empirique, et non au domaine d′une science supérieure, que les illuminés analytiques élaboraient à Oxford après l’année 1245. Cet événement fatal de la pensée (*Ereignis*) était lié à l’être métaphysique nouvellement défini. L′école de *sophistae Latini* à Oxford est devenu le parrain de la métaphysique nihiliste en Occident basée sur l’hylémorphisme universel. Une nouvel*Lichtung* de non/vérité concernant la science occidentale a été créée par le fait que les illuminés ont une intuition directe des premiers principes hypostatiques. Selon le premier averroïsme, seuls les sujets dotés d’une forme substantielle d’*intellectus agens* ont une telle intuition des formes pures et hyparchiques. Ce sont des anges et des intelligences cosmiques. Les illuminés modernes ont transformé l’homme en ange déchu. Quelques siècles plus tard, il est devenu un animal totalitaire, en suivant l’ordre de la nécessité historiale. Elle a été créée par cette erreur métaphysique. L’évêque Alvernus s’est vigoureusement opposé à de telles déviations docétiques et gnostiques de *Modernorum*. Suivant le *philosophus nobilissimus*, il a défendu l’unité fondamentale de la personne donnée comme première substance hylémorphique. La cognition humaine est donc déterminée par l’existence hyparchique de substances premières agissant de manière causale. Les adeptes modernes de l’intellect solaire néoplatonicien ont établi le mythe fondateur de la modernité et de la postmodernité qui tient jusqu’à aujourd’hui. L’intellect nouvellement conçu est donné directement dans l’homme comme substance indépendante ; il correspond directement et de manière véritablement univoque à ce qui est et à ce qui n’est pas. L’intellect moderne considère la totalité de l’être directement et universellement. La modernité divise et assemble tout dans le domaine de *scibilia* faite par des sciences spéciales selon telle ou telle forme de différence. Ce genre de *resolutio* et de *collectio* a fondé une époque nihiliste de métaphysique basée sur la danse des différences structurelles qui ne font pas de distinction entre les mots et les choses (Foucault, Derrida). À l’époque de la forme nihiliste de la vision eidétique et analytique, la définition de la vérité d’Aristote est devenue superflue. Il n’y a pas de médiation entre la chose unique dans la réalité et la cognition universelle dans la pensée. Cette médiation est énoncée catégoriquement sur le mode de la correspondance universelle. Il énonce ce qui est un être hyparchique, et ce qui n’est pas. L’esprit de *Modernorum* n’a besoin de réalité contingente que comme une confirmation secondaire d’une connaissance connue à l’avance. La réalité fournit une confirmation accidentelle de la rectitude éternelle et de la crédibilité (*rectitudo*) de la vérité objective établie par une déduction objective évidente (*certitudo*). La vérité des illuminés suit la réflexion spéculative des espèces assimilées dans leur égalité universelle (*coaequatio*). Rufus et Kilwardby ont établi un type unifié de nécessité dans le mode *per se* donné *absolute*, c’est-à-dire séparé des procédures secondaires de preuve qui suivent la réalité empirique. Les modernistes objectifs étaient établis de manière académique jusqu’en 1250 uniquement à Oxford. C’est là que toutes les conditions de base ont été réunies pour faciliter l’émergence de *mathesis universalis* moderne. Elle a produit l’erreur métaphysique (*Irrtum*) qui caractérise la science occidentale contemporaine.

### 3.4.2 Création de la science moderne

L’archéologie herméneutique de l’objectivité considère la réduction de l’existence réelle à une vision évidente des essences universelles dans l’intellect hypostasié comme un signe fondamental de modernité et de postmodernité. La relation à la réalité hyparchique (la première triade) a été remplacée par des principes de logique formellement donnés (la deuxième triade). Kilwardby a conduit la science moderne hors de limbo métaphysico-théologique, où elle attendait patiemment une manifestation historique (ch. 1.6). Bonaventure accorde à la nouvelle science objective une place d’honneur dans l’ontothéologie biblique. Kilwardby a suspendu la pensée critique pour devenir un autre sophiste Latin d’Oxford, et ses collègues dominicains l’ont bien remarqué. Albert et Aquin ont défendu l’abstraction métaphysique contre les modernistes comme Kilwardby et Pecham parce qu’elle invaliderait l’unité de la première science au niveau de la première substance réelle. La conséquence inévitable fut la mort de Dieu moderne et l’avènement de l’humanisme moderne qui mit la personne humaine vivante et le cadavre au même plan de métaphysique. De telles perspectives ont fondamentalement perturbé les penseurs chrétiens, depuis l’école du premier averroïsme jusqu’à la naissance du modernisme.

La lutte décisive au sein de l’Ordre des prêcheurs eut lieu à l’Université de Paris. Lorsque Albert devint le maître régent de l’Université, Kilwardby dut retourner à Oxford (1245). Pendant le second séjour d’Aquin à Paris, Pecham, le disciple de Kilwardby, retourna lui aussi dans le bastion du modernisme analytique (1271). Le transfert de l’objectivité à la structure ontothéologique de la métaphysique a remplacé la métaphysique classique par la logique scientifique. La sophistique objective de Rufus et la métaphysique objective de Kilwardby sont devenues la force motrice de l’Occident latin. L’esprit moderne contemple directement les essences comme moyen de déduction démonstrative. La causalité hypostasiée des essences logiques constitue le fondement de la preuve déductive. Rufus mit les mathématiques au niveau de l’action des substances premières qui établissent la causalité réelle dans le monde. L’erreur métaphysique appelée « *petitio principii* » repose sur le fait que les analystes d’Oxford ne voyaient aucune différence entre conclusions faites dans le cadre de la déduction logique et la déduction faite à partir d’actions causales portant sur des substances premières. Le mélange de la nécessité catégorielle et logique a rendu obscur le membre intermédiaire de la preuve scientifique (*medium*). Elle a transformé l’univocité faite par l’imposition en une similitude analogique pour faire une supposition logique. La source de la connaissance n’est alors que l’esprit éclairé des illuminés. Ils assimilent et comparent, tous les êtres connus du troisième type. À cette absurdité s’ajoute l’interprétation néoplatonicienne des *Catégories* selon *Nominales*. Ils étaient actifs à Oxford (John Pagus) et à Paris (Nicolas de Paris) dans les écoles de *Logica Modernorum*. Les modernistes, équipés de la philosophie analytique et de la prédication catégorique transcendantale, se sont engagés sur la voie large et confortable de la métaphysique construite sur l’univocité de l’être d’Avicenne. Les propositions catégorielles ont acquis une nouvelle signification au niveau de la seconde substance. Les propositions relatives à l’existence générique et aux propriétés hypostasiées sont devenues partie intégrante de la réalité hyparchique. L’aristotélisme classique les énonçait comme des accidents (habitus, quantité) ou les utilisait dans une catégorie génériquement différente d’opérations logiques et mathématiques basées sur la nécessité logique et l’abstraction logique. Nous avons analysé les différences entre les deux écoles dans la dispute sur la double vérité de la substance entre Bacon et Kilwardby après 1250 à Oxford (ch. 3.4.3). Rufus et Kilwardby, en tant que créateurs d’une version analytique du Sophisme oxfordien, ont commencé à développer de nouvelles possibilités issues des interprétations réductionnistes des *Seconds Analytiques*. Les deux érudits latins ont dû quitter Paris après l’année 1245 et Kilwardby devint le recteur à Oxford. L’école du second averroïsme a gagné un membre précieux, puisque Kilwardby a joué un rôle actif dans la condamnation du premier averroïsme à Oxford en avril 1277. L’école du second averroïsme a été officiellement établie à Oxford pendant l’activité de Kilwardby à l’université, qui datait de l’année 1245. Au cours de la même période, le moderniste Rufus est revenu à Oxford et a commencé ses cours en 1250. Ainsi, entre 1245 et 1250, l’école moderniste est officiellement établie à l’Université d’Oxford. En même temps, les maîtres de Paris la considèrent comme une débâcle totale de raison.

L’essence directement appréhendée n’a besoin d’aucune reconnaissance supplémentaire faite par l’abstraction aristotélicienne de la direction des choses réelles et de prédication basée sur la causalité provenant des substances premières. Par conséquent, ces trois principes cognitifs explicitement soulignés par Aristote ont cessé d’être nécessaires à la preuve démonstrative que *Seconds Analytiques* attribuent à la première substance. La réalité est reconnue en dehors de la première substance par le fait que l’existence est réduite de manière univoque à l’essence universelle. L’intuition eidétique de la modernité fait coïncider la chose existante avec son évidence première et immédiate. Cette prémisse de Descartes et de Husserl est nécessaire pour postuler la *philosophia prima* en tant qu’évidence du *cogito* pur. Le postmodernisme a complété l’intuition de l’être de Grosseteste dans l’intellect éclairé (*intellectus purus potest in his defigere intuitum*, ch. 3.1.1). La vision des essences eidétiques en tant qu’être hypostatique confirme la théorie de l’assimilation de la vérité que Rufus établit sur le mode du génitif objectif et subjectif. La vérité implique l’essence des choses qui est résumée par la réflexion de l’intellect hypostatique (*veritas rerum et intellectum*, ch. 3.3.2). Le décèlement analytique (*alètheia*) de la réalité objective a lieu dans la conscience éclairée des illuminés académiques. Le concept de *veritas* moderne est basé sur le Sophisme oxfordien. Après l’éclipse de la première substance, la modernité instaura une égalité universelle de tous les contenus de pensée objectivement reconnus (*scibile*). La cognition analytique qui suit le Sophisme oxfordien n’explore pas le monde réel, mais le diacosmos universel de *tertium ens* façonné par des relations mathématiques et formelles. L’individu moderne est devenu un sans-abri métaphysique qui séjourne dans le royaume des ombres. Ce trésor accumulé de vérité et de connaissance doit être conservé dans la version moderne de la mémoire informée (*locus specierum*). La mémoire moderne est l’instrument le plus précieux, car la pensée de *Modernorum* n’a pas besoin la réalité pour établir la vraie connaissance. La forme objective de *memoria* a remplacé la connaissance de la réalité. Les connaissances spécifiques stockées dans la mémoire de *Modernorum* formaient un monde parallèle objectif de *concretum* et d’*individuum*. Le sujet moderne n’a besoin que de lui-même et de sa propre connaissance habituelle de soi sur le mode stoïcien « *omnia mea mecum porto* ». L’esprit fonctionnant sur le mode « *semel—semper* » sait bien que tout être spécifique du troisième type est une chose très fragile. Dès que *tertium ens* disparaît de la mémoire moderne et des bases de données fonctionnant comme *locus specierum*, il est irrémédiablement perdu. Ce *tertium ens* cessa d’« exsister » dans son union hypostatique contingente avec le sujet de la cognition moderne. Nietzsche a mis fin à cette métaphysique douteuse. Les modernistes reprirent les mathématiques de porrétans et effectuèrent la division et la classification de la science moderne sur le mode nominaliste « *discrete videamus* » (ch. 1.4). Le nombre, lié à l’analogie au sein de l’arithmétique, commence à jouer le rôle de l’individu moderne. Rufus a créé une forme insensée d’imposition catégorielle faite *a priori* qui donnait une causalité réelle à l’individu défini mathématiquement (*numerus a priori secundum naturam causatur* ; ch. 3.3.2). Il en résulte une nouvelle représentation « sujet—objet » sur le mode de l’hylémorphisme universel qui réalise le dédoublement objectif du monde (*species obiecti exsistentis*, ch. 3.3.4). La pensée paranoïaque des illuminés modernes s’est placée en dehors du monde réel ; ils ont inventé leur propre mythe solaire qui guide l’odyssée des modernes. L’intelligence spirituelle de l’Occident, jusqu’alors rassemblée dans l’unique institution académique moderne, a commencé à vivre dans le diacosmos objectif qu’elle a repris des anciens néoplatoniciens et du conte philosophique de Platon appelé *Timée*. La gigantomachie de Platon, d’Aristote et, plus tard, d’Avicenne et d’Averroès a repris après 1240. Les vrais connaisseurs d’Averroès ont fondamentalement attaqué le second averroïsme. Le conflit sur les sciences modernes dans fut établi dans le cadre de *Métaphysique* et il concernait surtout le duel philosophique entre Rufus et Bacon. Le conflit entre Kilwardby et Albert concernait l’interprétation des *Seconds Analytiques* et *De anima*. La traduction de la métaphysique mythologique en physique moderne a créé un nouveau lieu des sciences (*ortus scientiarum*). Ce lieu caché (*Lichtung*) détermine la vérité et non vérité de la connaissance objective contemporaine qui est donnée sur le mode d’*Irrtum* métaphysique.

L’ouvrage de Kilwardby *De ortu scientiarum* (vers 1250) fonda la science moderne. Il traite du statut de la substance dans le contexte de l’abstraction métaphysique et mathématique. Nécessairement, les conflits ultérieurs des deux écoles concernaient la métaphysique en tant que première science sur les déterminations générales de l’être. Le traité montre la nouvelle place des sciences dans le système de la vision moderne du monde. L’intellect hypostasié éclaire le monde par-derrière. Les illuminés modernes considèrent les principes communs de la cognition et les formes singulières et universelles (*scibile*) par intuition formelle. Les deux types de *tertium ens* sont donnés de manière univoque dans l’intellect et dans les sciences. Prenons l’exemple des déterminations physiques secondaires. Aristote et le premier averroïsme les considéraient comme prédicats faits par l′imposition qui résume le sens des corps physiques réellement existants. Kilwardby a suivi la science des néoplatoniciens. Il considère la quantité comme le même objet cognitif de la métaphysique et de l’arithmétique : « La métaphysique et les mathématiques s’accordent sur le fait qu’elles doivent traiter la quantité ». [[484]](#footnote-484) Le métaphysicien considère la quantité comme étant du troisième genre (*metaphysicus habet considerare quantitatem ipsa sit aliquod ens*) et il la conçoit comme une propriété inhérente à la substance (*et cum sit in substantia*; ibid, p. 90.10–11). La substance du troisième type dérive de la quantité hypostasiée conçue sur le mode de l’abstraction mathématique, selon les écoles de porrétans (ch. 1.5). Cependant, Kilwardby ne considérait pas les mathématiques de manière totalement univoque avec le concept métaphysique de l’être, comme le faisait Rufus. Kilwardby respectait l’abstraction métaphysique réalisée après Avicenne. Les tolétans définissent l’être sur le mode « *ens inquantum ens* ». Cette prédication essentielle diffère de l’abstraction mathématique construite sur des nombres arithmétiques abstraits (*numerus*). Après son arrivée à Paris, Kilwardby appartient à l’école de Philippe le Chancelier. Il utilisait les mêmes déterminations avicennistes concernant les genres d’être les plus élevés que l’école de Philippe le Chancelier. Néanmoins, Kilwardby n’abandonnera pas la nouvelle vision du monde que Rufus avait créée en introduisant la version mathématique et analytique d’*Oxfordian Fallacy*. Kilwardby a pris connaissance de la pensée de Rufus au plus tard après l’année 1235 à Paris. Le passage de la logique analytique à la nouvelle métaphysique se fait selon la vision de l′étant (*ratio entis*) porrétane et avicenniste. La citation suivante ouvre la chemin de science moderne.

« Il est donc évident que le métaphysicien et le mathématicien s′entendent sur le fait qu’ils travaillent tous deux sur la quantité. Ils diffèrent cependant en ce que le mathématicien conçoit la quantité sur le plan du sujet particulier (*quantitatem ponit subiectum ubique*) et détermine ses propriétés et ses accidents en fonction de cette quantité. Le métaphysicien, en revanche, conçoit la quantité en termes d’être en tant que tel (*in quantum ens est*) ; il dérive les propriétés générales de la quantité (*proprietates eius communes*) comme des conséquences venant de la détermination de l’être (*quæ rationem entitatis eius consequuntur*). Ainsi, la quantité est déterminée par l’être comme une essence pure (*quantitas ens sit*) et un être déterminé à partir de la quantification essentielle (*ens tale*). Le métaphysicien en fait ce qui relève de la détermination de l’être en tant qu’être (*quod entis est*) ; le mathématicien en fait ce qui implique la détermination de l’être dans son individualité (*quod talis entis*). » [[485]](#footnote-485)

La citation sépare les mathématiques et la métaphysique ; elles se réfèrent cependant à l’être en tant qu′essence moderne. Le sophisme est caché dans la déclaration qui attribue à la quantité le statut métaphysique de *tertium ens*. La quantité est devenue une sorte particulière d’être (*quantitas ens sit*), et cet être métaphysiquement quantifié est pris par deux points de vue. Le mathématicien comprend la quantité à partir de l’abstraction inférieure liée au corps formellement déterminé (*quod talis entis*). Le métaphysicien prend le corps du point de vue de son essence, qui est observée à travers la parousie objective de l’être eidétique pur (*quod entis est*). En introduisant l’essence universelle de l’être donnée comme un genre, la doctrine classique des *Catégories* sur la substance unique et ses accidents n’était plus valable. La quantité est devenue une hypostase universelle qui était énoncée dans le cadre de la prédication catégorique universelle. Alors, cette universalité provient de la nécessité logique faite par la supposition, et non de la nécessité métaphysique faites par l′imposition. La disparition de l′imposition transforma la deuxième substance aristotélicienne en un *individuum* porrétane. La quantité cesse d’être un accident, car elle prend une valeur analogique universelle au même titre que la seconde « substance » moderne. Elle passe au niveau des essences objectives énoncées comme les substances secondaires. La supposition logique vient en première position, suivant la deuxième triade de principes cognitifs selon *Oxfordian Fallacy*. L’imposition de la quantité dans la prédication catégorique classique intervient dans un second temps, après que l′existence et la causalité des substances premières hyparchiques ont été établies. Pour Kilwardby, il s′agit de la première étape, car la première triade de principes cognitifs a cessé de constituer la base de la science moderne. Après l’introduction de l’hylémorphisme universel, la seconde substance élaborée par les porrétans modernes d’Oxford acquit non seulement le caractère d’hypostase, mais aussi le caractère hylémorphique de la première substance. Kilwardby compose la substance objective comme Rufus (*species obiecti exsistentis*, ch. 3.3.4) ou l’école de Grosseteste dans l’œuvre *Summa philosophiae* (*re in pura potentia et actu et forma essentiali euisdem potentiae perfectiva*, ch. 3.1.3). La citation accomplit de manière sophistique la composition d’un individu métaphysique qui est le même que l’*individuum*, *concretum* ou *scibile* de Rufus, déterminé mathématiquement. Suivant l’exemple de Rufus, Kilwardby a introduit la matière mythologique d’Avicebron directement dans les mathématiques pour créer une autre forme de *tertium ens*.

« De cette manière, la substance s’abstrait de la quantité et la cause. C’est pourquoi on l’appelle matière mathématique. » [[486]](#footnote-486)

Les mathématiques créent la quantité comme une nouvelle forme de matière. Cette matière du troisième type existe sous la forme d’une quantité déterminée mathématiquement, ce que le néoplatonisme introduisit pour la première fois (OBJ I, ch. 1.3.3). Les mathématiques deviennent la base d’une nouvelle métaphysique, car le nombre est le dernier individu porrétane dans la division des espèces mathématiques. Cette division est fondée sur l’hylémorphisme universel qui s’applique aux deux formes de matière, physique et mathématique : « *Unde materia mathematica involuta est intra physicam* » (ibid, p. 94.5). Le nouveau concept du « corps involutif » du troisième type remplaçait la primauté des substances premières réelles (matérielles ou immatérielles). Elles sont indispensables dans le premier averroïsme pour fonder la première science au-delà de physique. Rufus accomplit la même chose par le concept de mathématique quantique donnée comme une partie discrète de la puissance hypostasiée (*mensura… quantum in potentia*, ch. 3.3.2). La *resolutio* moderne suit la primauté d’individuation numérique et d’hylémorphisme universel. De telles absurdités ont jeté les bases de la nouvelle métaphysique et de la science moderne vers 1250. Kilwardby détermine la place (*ortus*) de l’être objectif en tant que fondement des sciences (*scientiarum*) au sens de la fondation métaphysique de Heidegger (*Gründung* ; OBJ I, ch. 1.2). Le concept d’« être en tant qu’être » sur le mode de *resolutio* d’Avicenne a établi la vision analogique du monde et le mode mathématique de *scibile* et de *concretum* de Rufus, en utilisant les sciences théoriques développées dans l’école de Philippe le Chancelier. La troisième forme de catégorisation traite la réalité sur le mode de la *scientia* de Grosseteste ; mais, elle n’est plus nécessaire à la détermination fondamentale des sciences.

L’archéologie herméneutique souligne l’importance croissante de l’abstraction mathématique dans la version du Sophisme oxfordien faite par Kilwardby. Il a créé une nouvelle version de l’analytique de l’être avicenniste en insérant l’être mathématique des porrétans dans le schéma de *resolutio* métaphysique. Le second averroïsme mélange les mathématiques, la physique et la métaphysique pour faire une métaphysique moderne. Thomas d’Aquin, dans le commentaire de la philosophie de Boèce, établit la *separatio* des mathématiques et de la métaphysique (OBJ III, ch. 4.5.1). Le nouveau concept déplaça l’unité métaphysique originale de l’être, qui était donnée par la différence entre l’*abstractio* mathématique et la *separatio* métaphysique. Voyons comment les sophistes oxfordiens ont jeté les bases de la physique moderne. La version de Kilwardby de la métaphysique mythologique a transformé les mathématiques qualitatives de Rufus en une sorte de physique spéculative moderne.

« Ainsi, au troisième degré d’abstraction, cette matière mathématique prend nécessairement des déterminations spécifiques de corporéité, c’est-à-dire de circularité, de rectangularité, etc. Ces différences spécifiques, elle les assume sur le mode des grandeurs actives et passives (*qualitates activas et passivas*). Ces corps spécifiques de la physique (*corpora specialia physica*) sont déterminés parce qu’ils tombent dans la catégorie des essences considérées dans le cadre de la physique (*incohatur physica speculatio*). » [[487]](#footnote-487)

La forme néoplatonicienne de la matière mathématisée prend sur elle des déterminations qui impliquent des choses particulières, abstraitement définies du troisième type (*differentias speciales corporum*). La différence fonde une « substance—espèce » du troisième type qui nécessite une nouvelle énonciation catégorielle (*ista corpora specialia physica dicuntur*). L’unité spécifique de la physique mythologique suit la ligne du dialogue *Timée*. Kilwardby a proposé un nouveau type de diacosmos qui a remplacé l’ancienne substance première et sa causalité dans l’œuvre *Physique* d’Aristote. La science de *Modernorum* considère le corps de manière totalement objective dans sa pseudo-matière et sa pseudo-forme. En raison du sophisme cité, une nouvelle forme de physique théorique ou spéculative (*speculatio physica*) est apparue. Du point de vue de la physique d’Aristote, elle est absolument absurde, comme en témoignent les critiques de Bacon, d’Albert et, plus tard, de Thomas d’Aquin. La nouvelle spéculation basée sur la conception abstraite du corps comme *tertium ens*, n’a plus besoin d’une chose réelle pour l’acte de connaissance, car elle a construit sa propre substance du troisième type.

L’ouvrage *De ortu scientiarum* montre comment la vision objective du monde est devenue un savoir sophistique systématique. Les illuminés d’Oxford ont établi la première assimilation physico-mathématique du monde basée sur la vérité moderne comme *rectitudo* d’Anselme et *coaequatio* de Rufus. La vérité en tant qu’assimilation de tout ce qui est possible est devenue un processus nécessaire et imparable dans les écoles de *Modernorum*. La version moderne de *Ge-Stell* a créé une idole avicenniste de la « méta-physique » d’Averroès. Il était donc d’autant plus nécessaire d’expulser ce monstre philosophique dans le désert académique en forme du bouc émissaire pour faire expier toutes les erreurs des sophistes modernes. Les Furies objectivement éduquées ont fondé à Oxford la contre-vérité paranoïaque de la physique moderne. Il fallait rejeter complètement la physique aristotélicienne classique que le Commentateur introduisit dans la métaphysique occidentale. La nouvelle physique reflète le monde sur le mode de *certitudo* et se justifie complètement sur le mode de *rectitudo*. L’intuition des illuminés dans l’universalité mythologique de l’être est éclairée d’en haut. Cependant, la vie au-delà de réalité n’est pas possible, car *tertium ens* n’existe pas. Le nouveau concept de nécessité introduit par Grosseteste a permis l’émergence de la métaphysique mathématique (ch. 3.1.2). Cette variante logique de nécessité remplaça de manière univoque la nécessité faite par la causalité des substances premières réelles. Grosseteste suivit *Seconds Analytiques* pour maintenir au moins une certaine différence entre deux types de nécessité, puisqu’il les concevait comme obscurs (*aliquantulum obscura*, ch. 3.1.1). Kilwardby a surmonté cette ambiguïté réelle par une clarté logique. La nouvelle place de la science a confirmé la transformation de l’objectivité mathématique de Rufus en une nouvelle forme de métaphysique avicenniste. La théorie de l’assimilation de la vérité a fondé la science et la technologie occidentales modernes par le biais de la nature mathématique de la physique en tant que première forme de science naturelle spéculative. Le sujet de la connaissance constituée de cette manière fait la base de la science nouvelle. La thérie de vérité comme assimiliation des essences fait la base de la physique spéculative. Cette « physique » fait le miroir dans lequel la pensée nihiliste moderne et contemporaine se contemple à travers des jeux de langage de toutes sortes.[[488]](#footnote-488) Ce type d’esprit narcissique objectif a créé la prochaine version du Sophisme oxfordien. Kilwardby a utilisé le *scibile* de Rufus comme base de la science moderne qui implique l’individu mathématique. L’être objectif du troisième type fondé par Rufus est entré dans le nouveau jeu de la classification et de la division du sens, comme la division porrétane des universaux dans le schéma de l’Arbre de Porphyre. La philosophie mythologique passe de la métaphysique analytique à l’épistémologie des sciences spéciales. La conquête du monde est partie du Sophisme oxfordien pour prendre le chemin de l’Empire colonial britannique et le capitalisme d’entreprise mondial.

Il y avait un obstacle principal sur ce chemin glorieux, à savoir la métaphysique d’Averroès en tant qu’éminent interprète d’Aristote. Ce que la théorie de l’assimilation de la vérité ne peut saisir selon les sophistes latins et les illuminés, elle doit le condamner en vertu d’un renversement en son contraire (*Verkehrung ins Gegenteil*) ; puis, il faut le remplacer par des formes académiques de *damnatio memoriae* sophistiquées. Kilwardby a réorienté l’attaque des modernistes d’Oxford non pas contre Aristote, mais contre Averroès en tant qu’éminent interprète du *Corpus Aristotelicum*. Pour cette raison, les représentants du premier averroïsme qualifièrent le groupe fondé par Rufus et Kilwardby de « sophistes ». L’Université de Paris suivit la pensée de l’école de Blund ; les conférences basées sur tels sophismes devinrent pratiquement impossibles jusqu’à la mort de l’évêque Alvernus. Les modernistes parisiens ne pouvaient pratiquer la sophistique moderne qu’au niveau de l’enseignement des énigmes logiques et des exemples de pensée erronée pour les débutants (*fallacia, insolubilia*). Les bacheliers artistiques en gardent la préférence et deviennent des modernistes convaincus dans la décennie suivante. L’implantation des sophistes Latins dans les facultés des artistes à partir de 1240 peut être attestée par la disgrâce des métaphysiciens comme Bacon à propos du succès de Rufus auprès des débutants philosophiques sans éducation (*apud stultam multitudinem*, ch. 3.2). Ce groupe de étudiants « analytiques », influencés par l’avicennisme et par la logique porrétane ne pouvait plus comprendre correctement la métaphysique d’Averroès et l’interprétation de la cognition selon CMDA. Contrairement à Paris, Oxford, dominé par les illuminés académiques, a repris l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques*, des *Catégories* et des traités logiques d’une génération auparavant. Ce bastion du modernisme a produit la première attaque officielle contre la métaphysique d’Averroès. Cette attaque a remplacé les philippiques précédentes des logiciens néoplatoniciens contre *Physique* et *Métaphysique* d’Aristote. Grosseteste a probablement condamné la première attaque sophistique contre Averroès lorsqu’il est devenu évêque de Lincoln (1236). L'unité substantielle de l'homme selon CMDA était en jeu à cette époque. Rufus a dû partir à Paris pour faire des études sous les auspices des Franciscains. L’ouvrage *De ortu scientiarum* de Kilwardby ouvrit la critique officielle d’Averroès à Oxford, en relation avec le nouveau projet de métaphysique que Rufus a importé de Paris. Il commença à enseigner sa version moderne de la métaphysique à Oxford en 1250, selon le témoignage de Bacon. La polémique contre Averroès montre l’impact de l’hylémorphisme universel sur les mathématiques, la physique et la métaphysique. La modernité a commencé à former le nouveau monde *ex nihilo*. Les illuminés académiques élaboraient la création de *tertium ens* dans le diacosmos parallèle qu’ils catégorisaient et protégeaient. Modernistes sont devenus un nouveau dragon gardien dans le jardin objectif des Hespérides (*ortus scientiarum* de Kilwardby). Les Muses ont mis en scène cette tragicomédie sur le mode d’*a/lètheia* archaïque. Les modernistes ont reçu la tâche mythologique, déterminée de manière historiale, de faire et d’indexer la « science » ainsi créée ; et surtout, de la protéger contre les attaques du sens commun. La métaphysique d’Averroès interdit explicitement la création des simulacres intellectuels. Dans le système de la « méta-physique » classique établi par la science de la « substance *qua* substance », les êtres du troisième type n’ont aucune possibilité d’existence. Puisqu’ils n’existent pas dans la réalité, ils ne peuvent pas exister dans la pensée métaphysique, car CMDA exclut la formation de *tertium ens*. La chose existe dans la réalité et ensuite elle passe par l’imposition dans la pensée. Les vrais connaisseurs d’Averroès, comme Grosseteste, Alvernus, Albert et Bacon, trouvaient les sophismes de *Modernorum* inacceptables. Ils ne considéraient pas les protagonistes modernes comme de véritables philosophes, mais comme des logiciens peu instruits dont les compétences et les connaissances étaient suffisantes pour enseigner aux débutants en philosophie. Il souffit de regarder l’emportement de Thomas d’Aquin à la fin *De unitate intellectus* (1270) contre l’école du second averroïsme que dirigeait Pecham à Paris (OBJ III, ch. 4.6). Rappelons que Pecham a dû quitter l’Université de Paris en 1271 de façon aussi peu glorieuse que Rufus et Kilwardby avant lui. Les sophistes Latins ont créé un Averroès averroïste, qu’ils ont adapté à leurs propres besoins changeants, selon l’ordre de la nouvelle scientologie. Tantôt ils l’ont invoqué comme Commentateur, tantôt ils l’ont vilipendé comme un hérétique. De telles contradictions émergent de la nature de l’interprétation averroïste du Commentateur, qui inclut le panthéisme modernisé de David de Dinant (ch. 3.3.3).

La gigantomachie erronée des modernistes contra Averroès concernait le problème de l’individuation et le concept objectif de la matière. En introduisant la nature hypostatique de la quantité, les modernes, suivant le néoplatonisme, exposaient le sens de l’être par-derrière, selon l’école de Tolède, au lieu de le faire de face, selon l’école sicilienne. Dans un premier temps, cela a conduit à l’interprétation de la métaphysique qui a été donnée selon la première version du modernisme. Un tel averroïsme de tolétans en tant que continuation d’Aristote néoplatonicien (*sequaces Aristotelis*) n’était pas toléré à Paris. Mais Grosseteste à Oxford le tolérait tant qu’une telle interprétation ne menaçait pas l’unité substantielle de la personne. L’attaque frontale contre le Commentateur en tant que mauvais métaphysicien et hérétique commença à l’époque, lorsque sa métaphysique contredisait la nouvelle métaphysique des modernistes. Elle était née dans l’ouvrage *Speculum animae* de Rufus. En introduisant l’hylémorphisme universel dans métaphysique, un conflit fondamental se mit en cours qui concernait l’être objectif réalisé d’après la notion de Rufus « *species obiecti exsistentis* ». Il n’était plus possible d’unifier la métaphysique des modernistes et les commentaires d’Averroès sur *Métaphysique* et *Physique* que les érudits parisiens interprétaient selon le paradigme de l’école sicilienne. Les modernes connaissaient ce projet de première science proclamée par les artistes installés dans la rue du Fouarre qui fut le bastion du premier averroïsme. Kilwardby connaissait aussi bien que Rufus la position d’Aristote et d’Averroès sur la question de la quantité.[[489]](#footnote-489) Kilwardby, à Oxford, a donc dû redéfinir la science dans le cadre de la nouvelle métaphysique élaborée selon Avicenne. Le traité *De ortu scientiarum* proposait une réception positive d’Aristote dans la métaphysique avicennienne et dans le système des hypostases des porrétans données mathématiquement. Après cette transformation de métaphysique, les averroïstes d’Oxford lancèrent des premières attaques contre Averroès. Kilwardby a rédigé l’ouvrage au moment de la première controverse sur le statut d’une nouvelle métaphysique. Bacon a très justement daté cette première querelle à l’époque des conférences de Rufus à Oxford qui a eu lieu en 1250. Les premiers modernistes ont commencé à protéger officiellement Aristote parce qu’ils l’interprétaient selon le modèle néoplatonicien d’Avicenne et selon les porrétans comme Rufus. C’est donc vers 1250, à Oxford, qu’eut lieu la première attaque officielle des modernistes contre le Commentateur. La répétition de la campagne précédente menée par les illuminés d’Oxford contre Aristote les aurait exposés à de nouvelles moqueries académiques. Grosseteste, en tant qu’évêque de Lincoln et le superviseur de l’université, a certainement dû demander au pape des sanctions ecclésiastiques pour punir le groupe douteux des *doctores Latini*. Il les a critiqués pour leur anti-aristotélisme à l’époque où ce groupe a été créé, vers 1235. Vingt ans plus tard, l’attaque contre Aristote aurait déjà été superflue ; mais l’attaque contre le Commentateur décida le destin du modernisme au cours des années 1250–55 dans le style du Tiers exclu. Si l’interprétation du *Corpus* et de *Métaphysique* selon le Commentateur était vraie, et en particulier sa glorieuse exégèse *De anima* dans l′écrit CMDA, alors des sophismes du modernisme ne pourraient pas s’appliquer. C’est la raison principale que l’accusation d’Averroès d’être un averroïste détient un caractère complètement mensonger dans les écoles modernistes. Ils l’ont même sévèrement dénigré, comme l’a fait Aegidius Romanus à la génération suivante (OBJ III, ch. 4.3.2). Rufus accuse le Commentateur de ses propres apories et erreurs et lui reproche de ne pas être capable de résoudre les sophismes stupides faits par des penseurs modernes.

Examinons quelques exemples qui montrent le fondement de la science moderne dans le conflit avec le commentaire d’Averroès sur *Métaphysique* et *Physique* d’Aristote. Le modernisme professant l’hylémorphisme universel reproche à Averroès d’avoir mal saisi *materia prima*. À la suite de David de Dinant et de Rufus, l’averroïsme travaille ce concept de matière première sur la base du panthéisme et en utilisant la construction averroïste de l’intellect. Le Commentateur définit la matière première uniquement sur le mode privatif, ce qui ne permet pas la création d’individus numériquement distincts en tant que *tertium ens*. Kilwardby offre une définition complètement erronée de la matière première qui a établi la tristement célèbre définition d’*intellectus possibilis* cosmique fait par Dinant et Rufus.

« Le Commentateur a commis une erreur en déterminant que la matière première était numériquement uniforme pour tous (*materiam primam omnium unam numero*). Par cette détermination, il n’entendait pas le don positif de la matière, mais seulement la privation, c’est-à-dire le manque de multiplicité des formes individuelles et d’identité des formes. » [[490]](#footnote-490)

Selon cette citation, le Commentateur aurait considéré la matière première comme une substance numériquement distincte. Il s’agit d’une interprétation averroïste développée par Rufus et David de Dinant. L’unité est fondée sur l’hylémorphisme universel, sous la forme d’une pure privation (*solum privativum*) qui ne permet aucune autre différenciation (*carentiam pluralitatis formarum individualium*). Il s’agit d’un double non-sens. La matière première est considérée comme la « substance—essence » moderne ; dans un deuxième temps, elle est proclamée comme l′*individuum* moderne qui est privé de toutes les déterminations « substantielles ». La matière première est littéralement une « substance zéro » (*solum privativum*). Averroès a défini la matière première comme un pur concept à l’esprit et une telle potentialité n’a aucune forme extérieure actualisée. La puissance pure ne peut pas être hypostasiée selon l’aristotélisme et elle ne peut pas être déterminée comme des choses matérielles numériquement distinguées dans la réalité. Kilwardby défend les deux types des graves erreurs métaphysiques. La forme et la substance font un être du troisième genre qui « exsiste » d’une certaine manière universellement et singulièrement dans la réalité en tant qu’hypostases porrétanes. Une telle définition de *materia prima* ne se trouve pas dans la cosmologie d'Averroès. Cependant, Kilwardby fait la critique d’Averroès pour ce genre de sophisme double. Selon Averroès, la première matière ne peut déterminer la première substance existant en réalité de manière *simpliciter*, car son statut de pures potentialités ne le permet pas. Nous ne pouvons faire aucune *potentia substantialis* hypostasiée, comme l’ont fait porrétans, Rufus et Kilwardby. Le concept de nombre, lui aussi, n’existe en tant qu’universel que potentiellement, car il est fait par abstraction dans l’intellect. La matière ne peut pas être individualisée par les mathématiques, comme Rufus l’a fait pour la première fois en definissant la causalité quantique selon le modèle mathématique. La première substance existante, dans son état actualisé en dehors de l’esprit humain, détermine le processus de cognition dans le mode hyparchique qui est fait *per prius*. Aucune forme abstraite inventée par les modernistes ne peut le faire. Kilwardby et Rufus projettent leur propre doctrine selon *Modernorum* dans la philosophie d’Averroès. Leur science moderne est vraiment « spéculative ». Averroès, en tant qu'averroïste, fait un faux miroir (*speculum*) afin d′établir la source des sciences modernes (*ortus scientiarum*). Les modernistes observèrent cette créature diabolique et ils sont horrifiés par leurs stupidités métaphysiques. La matière première hypostasiée crée une quasi-substance potentielle qui est ensuite déterminée par une forme autonome externe, ou elle est déterminée mathématiquement par un calcul arithmétique hypostatique qui reçut une causalité numérique chez Rufus. Tout cela se retrouve dans le paragraphe de l’écrit *De ortu scientiarum* consacré à l’impossibilité de la régression qui concerne la quantité conçue de manière générique (ibid, pp. 71–72). Le nominaliste moderne comprend cette impossibilité dans la perspective de la division des universaux faite dans l’Arbre de Porphyre et pas du tout par rapport aux substances premières réelles. La fausse dispute sur Averroès concerne en fait le monde imaginaire des formes porrétanes hypostasiées et individualisées par une sorte de matière première mythologique. C’est un example typique du hylémorphisme universel proposé par Rufus et David de Dinant. La section consacrée à l′individuation numérique définit d′abord la substance matériellement déterminée dans la réalité quand l′unité numérique se fait par la matière classique. L′individuation numérique n′est alors qu′une concomitance de l′unité réelle de la chose existante. La seconde forme d'individuation numérique, cependant, a un caractère complètement différent. Le passage suivant présente l′interprétation averroïste d'Averroès en termes de *materia prima* qui lance le processus d'individuation mythologique.

« Mais en premier lieu, seule la chose qui est en pure puissance et non en acte, elle est numériquement unitaire. La forme que cette chose numériquement unitaire reçoit (*formam quam in se recipit*) ne constitue pas une véritable individuation. La forme universelle, qui est une chose en puissance (*res ens in potentia*), comme le dit Averroès au livre XI de *Métaphysique*, ne peut donc produire qu′une essence numériquement unitaire (*una numero unitate essentiali tantum*) dans la matière première ; ainsi l'essence reste universelle. Notre connaissance ne porte donc pas uniquement sur les objets internes de notre propre esprit (*scientia nostra non est animae figmentum*), comme c′est le cas pour les universaux. » [[491]](#footnote-491)

La citation prétend en référence à Averroès moderniste que l’individu existe en tant que substance du troisième type et qu’il est donné en puissance (*est res ens in potentia*). Grâce à la *creatio ex nihilo* moderniste, une essence numériquement unifiée est créée. La matière primaire est établie en tant qu′hypostase. Une « forme—essenc » également hypostatique est imprimée dans cette matière à la manière néoplatonicienne. Kilwardby veut poursuivre une métaphysique moderne, et non une mythologie. Contrairement à Rufus, son schéma ne fonctionne pas avec la *materia spiritualis* d′Avicebron, puisqu′il fait usage de *materia prima* d′Aristote. Mais son concept d′individuation est tout aussi mythologique que l′était le rôle de la matière mythologique dans l′hylémorphisme universel. L'essence numériquement individualisée (*una numero unitate essentiali*) se comporte comme une substance porrétane du troisième type. Cette copulation impossible de la forme mythologique et de la matière mythologique établit un cosmos moderniste des essences individualistes qui fait la vision du monde scientifiquement établie (*ita scientia nostra*). La citation définit ce *tertium ens* en termes de la forme universelle, qui est donnée comme une chose individuelle (*forma universalis quæ est res*). Du point de vue d’Averroès, cette « chose » n’est qu’une potentialité dans l’intellect. Dans l’intellect, il n’y a pas de « choses » (*res ens in potentia*), comme le prétendent les modernistes en référence à l’Aristote moderne, mais seulement la connaissance des choses au moyen de concepts universels. Une analyse du concept de *materia prima* dans la cosmologie d'Averroès nécessiterait un chapitre à part. Dans notre contexte, un seul fait est important, à savoir qu′il existe une interprétation moderniste de la *Métaphysique* et donc d′Aristote. Cette interprétation très problématique établit une science mythologique moderniste (*ortus scientiarum*) basée sur la métaphysique d'Avicenne fait par « *ens inquantum ens* ». Contre ce diacosmos moderniste, créé *ex nihilo*, se dresse l'interprétation de la même *Métaphysique*, créée *ad mentem Averrois*. Elle incorpore la « méta-physique », qui analyse la « substance *qua* substance ». L'attaque contre Averroès est donc inévitable à partir de 1250, car les deux concepts scientifiques sont totalement contradictoires.

Kilwardby a introduit cette conversion avicenniste des transcendantaux dans l’interprétation de *Métaphysique*. Il travaille avec la détermination transcendantale d’être comme « *res* » selon Philippe le Chancelier (ch. 2.3.3). Le Commentateur, quant à lui, considère l’interprétation d’Avicenne de *Métaphysique* dans le mode « *ens inquantum ens* » comme une erreur tragique (OBJ I, ch. 2.4.1). Une fois de plus, il faut voir l’effet du Sophisme oxfordien, qui a déplacé la prédication hyparchique et métaphysique des *Seconds Analytiques*. La chose potentielle est individualisée par la matière première donnée de manière abstraite (*suscipitur in materia prima una numero*). La puissance est devenue une chose ; elle s′engage dans le processus d’individualisation moderne. Kilwardby a obtenu une essence à l’Avicenne (*unitate essentiali tantum*). Averroès aurait refusé par principe chaque processus d’individuation de la chose actualisée en dehors de la matière déterminée sur le plan d’hylémorphisme. Par rapport à la réalité hylémorphique, l’individuation faite en vertu de l’hylémorphisme universel et des mathématiques représente un non-sens basé sur un être fictif du troisième genre. Les formes cosmiques n’ont pas la matière et elles ne peuvent donc pas être individualisées. Elles forment les véritables substances immatérielles qui existent pleinement *simpliciter* et *per se*, c’est-à-dire simplement en tant qu’espèces uniques dans un seul spécimen. Les formes cosmiques ne sont donc pas des espèces matérielles et numériquement uniformes. Toutes les espèces en dehors des formes cosmiques immatérielles existent en tant qu’abstraction dans notre cognition. Diviser les intelligences cosmiques en les individus selon l’Arbre de Porphyre signifierait qu’elles sont considérées dans le cadre de l’abstraction logique et non en raison de l’imposition métaphysique faite par les substances premières réelles. Une telle citation sophistique attribue au Commentateur qu’il a repris la « vraie » métaphysique des porrétans associée à l’hylémorphisme universel et en plus, qu’il la présentait sous une forme confuse. C′est sur cette image paranoïaque de la métaphysique, créée sur la base des sophismes faits *ad mentem Averrois*, que s′est fondée la science moderne.

De cette manière, un simulacre averroïste d’Averroès est devenu le premier type d’être objectif dans l′Occident latin. Cette sorte d’« existence » folle est apparue dans l’environnement des sophistes Latins à Oxford vers l’an 1235. Le lieu de génie du modernisme d’Oxford se tient et tombe avec l’émergence de ce simulacre. Sa raison d’être repose sur le remplacement sophistique de l’abstraction métaphysique par l’abstraction essentielle, logique et mathématique. Les citations précédentes ont montré que Rufus a remplacé la première substance hylémorphique et sa causalité réelle par une sorte de matière mathématique. Ce remplacement a rendu la métaphysique aristotélicienne classique désuète vers l’an 1250. Dans la modernité et surtout dans la postmodernité, qui était complètement tombée dans l’abstraction logique, l’unité métaphysique des substances premières est progressivement remplacée par diverses tendances scientifiques objectives, qui n’utilisent ce terme que métaphoriquement. En introduisant une nouvelle version de l’averroïsme métaphysique vers l’an 1250, Kilwardby a pratiquement mis en œuvre la thèse sur la fin de la métaphysique. L’étant objectif du troisième type sort (*existit*) de *materia prima* mathématiquement quantifiée. En introduisant la matière du troisième type, le corps physique a perdu le statut d’objet universel conçu mentalement. La chose objectivement conçue n’existe pas seulement imaginaire comme une chimère (*non est animae figmentum cum sit de universali*). La citation suggère qu’à travers la forme et la matière hypostasiée (*suscipitur in materia prima*) surgit une substance particulière du troisième type. La dernière phrase de la citation montre l’émergence d’une nouvelle réalité mathématisée insérée entre la pensée et le monde à la manière de l’ancien néoplatonisme et de la falsafa (διάκοσμος de Jamblique, *barzach* du Coran, purgatoire médiéval). Selon Averroès, seules les premières substances sont actualisées dans la réalité : les corps hylémorphiques, la sphère astrale et les intelligences cosmiques immatérielles, Dieu comme *causa prima* séparée. Kilwardby travaille avec l’actualité donnée en dehors des substances premières, parce qu’il avait accepté le concept d’individuation de Rufus inséré dans le domaine de l’être objectif. Ce « *hoc esse tantum* » moderne adoptée par Avicenne (OBJ I, ch. 2.3.2) se comporte comme une première substance (*res, scibile, concretum*) selon l’hypothèse de la matière du troisième genre. L’individu fabrique une substance universellement hylémorphique à la manière d’Avicebron, c’est-à-dire de la manière univoque pour la physique, les mathématiques et la métaphysique. Cet exemple de raisonnement sophistique est montré dans *De ortu scientiarum*, ch. 24 (éd. Judy, pp. 65–75). Kilwardby connaît bien la position originale d’Aristote et d’Averroès par rapport à l’abstraction conçue mathématiquement et à la quantification des corps donnée physiquement, et la résume correctement (*hoc videtur esse sententia Aristotelis et Averrois*, p. 65.32). Puis il attaque toute l’argumentation au nom du modernisme oxfordien. Le représentant du deuxième averroïsme pleure pathétiquement à la fausse tombe ; il fait une critique sophistique d′un Averroès averroïste et pas du tout de sa vraie philosophie.

Le second sophisme concerne la *resolutio* néoplatonicienne, que Kilwardby a reprise du commentaire d’Averroès sur *Métaphysique* et qu’il a transférée dans sa propre interprétation. La résurrection du néoplatonisme dans l’averroïsme moderne établit l’unité univoque et amphibole de l’être qui fait la totalité universelle des sciences sur le mode de la vérité unique. Ce sophisme a détruit l’interprétation classique des *Seconds Analytiques*. Encore une fois, il est réalisé en référence explicite à Averroès. Kilwardby a trouvé une nouvelle univocité de l’être dans la conception du Bien, qu’il a pris sur le mode de l’hypostase porrétane. Il énonce le Bien hypostasié de manière transcendante, selon l’école de Philippe le Chancelier. Kilwardby déduit que l’unité des sciences est conforme à la définition d’Avicenne de la première science fondée sur la vérité comme *certitudo* selon la mesure croissante de l’abstraction et de la vérité. Nous retrouvons la même architecture de connaissance dans *Liber de causis* néoplatonicien, puis dans la philosophie de Grosseteste et de Rufus. Le sophisme des modernistes a relié Averroès à Avicenne par la causalité finale du Bien, au lieu des substances premières et réelles. Kilwardby a fondé l’unité moderne de la science sur le mode analytique d’*Unified Science*.

« Averroès dit dans le Livre III de *Métaphysique* [voir *In Metaph*. III.2, texte 3 (Venetii 1574, fol. 41D) ; *ad* *Met*. 996a28] que “tout ce qui est déterminé par le Bien est la cause finale”. Tout l’ordre de la connaissance donné par cette finalité renvoie alors au Bien de l’être fini. Dans le domaine des sciences théoriques, la vérité est considérée comme d’autant plus haute qu’elle est par elle-même plus certaine et qu’elle est donnée sur des choses plus certaines. La vérité est plus certaine et porte sur un objet plus certain si elle est certaine par rapport à ce qui est le plus simple, le premier et le plus abstrait. C’est la raison que dans l’ordre des finalités finies, les sciences spéculatives traitent précisement cet ordre de l’être, comme cela a été dit plus haut. » [[492]](#footnote-492)

La finalité d’Avicenne est établie comme *processio* des formes néoplatoniciennes à partir de l’œuvre *Liber de causis.* Kilwardby la présente comme la doctrine d’Averroès. La certitude de la vérité croît avec le degré d’universalisation (*certa est de simpliciori et priori et abstractiori*). La correspondance ne renvoie pas au monde des substances réelles comme dans l’enseignement d’Averroès. Il s′agit de contemplation des formes pures réalisées sur le mode de la vérité selon l’évidence avicenniste (*veritas… certior est et de certiori*). La citation confirme la domination du sujet moderne sur la réalité en établissant une nouvelle unité de connaissance donnée sur le mode de la vérité comme l’assimilation de Rufus (ch. 3.3.2). Après l’éclipse de la substance première, le sujet moderne est sûr de sa vérité considérée sur le mode des lumières modernes dans la mesure où il peut manipuler le monde. La modernité a établi une possibilité d’expansion de la science et de la technologie qui colonise le monde entier grâce à la connaissance donnée comme pouvoir du sujet moderne. Grâce à la synthèse de Kilwardby faite des deux métaphysiques de la falsafa, l’esprit paranoïaque des sophistes latins a établi le meilleur des mondes de la science occidentale. Contre cette interprétation moderne des *Seconds Analytiques* et de *Métaphysique*, Bacon rédige en même temps une interprétation réaliste de la première science basée sur l’examen de la substance interprétée *ad mentem Averrois*. Thomas d’Aquin était en quelque sorte un avicenniste et rejetait la métaphysique d’Averroès ; cependant, il a défendu le sens commun de la même manière que Bacon dix ans plus tard, en se référant à Boèce. Bacon a réfuté l’idée d’une unité objective de la science dès le départ. Son commentaire du quatrième livre de *Métaphysique*, rédigé vers 1245, rejette le concept univoque de l’être, fondé sur la quantification mathématique.

« Il n’y a pas de connaissance univoque sur la quantité, mais il y a une science de l’être réel. La raison de cette différence réside dans le fait que la quantité se divise elle-même en fonction de l’existant singulier ; cette unité ne peut être réduite ni à une essence ni à une cause. Mais tout être est déterminé par rapport à d’autres êtres, sans être toujours essentiel, mais néanmoins causal (*si non essentialiter, tamen causaliter*), parce qu’il est transférable aux accidents par rapport à la substance. » [[493]](#footnote-493)

Pris au niveau d’abstraction établie par la quantification mathématique, aucune science première de l’être ne peut naître (*de quantitate non est una scientia*). Nous n’avons pas d’unité originelle de l’être, parce que les choses de la réalité sont déterminées quantitativement à être une seule entité (*quia quantitas dividitur per talia*). Le réaliste Bacon soutient que dans le concept de science donné par l’abstraction mathématique (sans parler des qualités du troisième type), aucune causalité réelle ne peut exister (*unum ad alterum nec essentialiter nec causaliter reducitur*). La causalité est donnée exclusivement au niveau des substances premières et de leur prédication métaphysique adéquate. Celle-ci est fondée soit directement sur les substances réelles, soit, sur la causalité réelle (*si non essentialiter, tamen causaliter*). La prédication catégorique crée une unité univoque pour déterminer la relation causale au niveau de la seconde substance par rapport aux accidents (*reducitur ut accidens ad substantiam*). Le premier averroïsme considère un non-sens absolu les choses comme accidents hypostatiques tels que l’extension ou la quantité numériquement déterminée. La prédication scientifique existe parce que la demonstratio universalise l’action causée par les substances premières dans la réalité. Selon Bacon, les modernistes ne peuvent pas avoir une véritable science telle qu’elle est définie selon *Seconds Analytiques*. La raison en est, entre autres, qu’ils ne disposent pas d’une forme d’abstraction dérivée de la correspondance des sens et de la pensée qui se réfère à la réalité. Les déterminations formelles de la quantité ne correspondent pas à l’abstraction métaphysique, qui découle de l’exposition de la cognition qui se fait à partir des choses réelles. Elles exercent la causalité hyparchique. Modernistes font la combinaison de la métaphysique et des mathématiques en un concept d’être univoque et, de surcroît, qui est énoncée de manière causale. Tout cela fait, selon Bacon, un non-sens philosophique. Une telle solution contredit tous les fondements de la philosophie première qui découle de l’unité universelle de l’être considérée comme métaphysique uniquement de telle façon. Avicenne ainsi qu’Averroès ont établi ce fait (*ut dicunt Averrois et Avicenne, ergo de ente, in quantum commune est, erit una scientia prima*, ibid, p. 89.9–10). Dans l’Oxford moderne, la critique du second averroïsme faite par Bacon était une voix qui criait dans le désert qu’il fallait faire taire avec autorité. La substance moderne donnée comme *concretum* de Rufus a progressivement supplanté les choses réelles. L’évolution postérieure de la modernité le confirme. Citons maintenant le passage clé du *Compendium*. Dans ce testament, Bacon condamne pour la dernière fois la philosophie de *Modernorum* (ch. 3.2). La critique de la pensée folle représentée par Rufus et Kilwardby (*insaniunt contra veritatem*) résume exactement l’essence du second averroïsme avec son concept univoque de l’être et sa nouvelle théorie de la vérité.

« En cela, ils se révèlent fous à l’égard de la vérité (*insaniunt contra veritatem*) lorsqu’ils prétendent que l’être en tant que quantité hypostasiée signifie la chose réelle (*ens per quantumlibet significet esse presens*) et les choses données dans le passé. Cependant, l’être nominalement donné signifie un être abstrait de l’être réel de la chose (*ens nomen significat abstracte ab esse actuali*). Quant à l’unité de l’être, elle n’est donnée que dans le cadre de la généralité déterminée (*communitate quadam ad ens*), et non en tant qu’une entité actuelle (*non ens actu*). » [[494]](#footnote-494)

La première proposition répond au problème de la supposition des *Nominales* dans le cadre des espèces permanentes (*ens per quantumlibet*). Elles sont valables dans le passé ou dans le présent sans égard aux substances réelles existantes (*significet esse presens et esse actuale in preterito*). De plus, cette prédication naît *ex nihilo,* car elle n’est pas liée au processus d’abstraction aristotélicienne (*ens nomen significat*). L’abstraction aristotélicienne est déterminée par l’existence réelle de la chose (*abstracte ab esse actuale*). La dernière phrase, qui établit la différence entre la prédication universelle dans le cadre des catégories (*communitate quadam ad ens*) et la subsistance hyparchique de la chose unique réelle (*et non ens actu*), est d’une importance capitale. Le conflit de Bacon avec les représentants « fous » du Sophisme oxfordien était inévitable après la publication du *De ortu scientiarum* de Kilwardby. Les interprétations d’Averroès des deux écoles étaient séparées depuis 1250 en raison de la théorie de la vérité comme correspondance ou assimilation, ainsi que de la nature différente de la métaphysique. Kilwardby ne peut accepter l’interprétation authentique d’Averroès présentée dans le premier averroïsme comme *proportio* entre la chose réelle et sa connaissance. Le second averroïsme défend l’univocité des substances réelles et des universaux dans le cadre de *certitudo* et de *rectitudo* moderne. L’interprétation herméneutique du second averroïsme a montré que l’interprétation du Commentateur par Rufus et Kilwardby était sophistique, c’est-à-dire averroïste. Heureusement, Averroès n’était pas un averroïste.

Les commentaires sur *Métaphysique* rédigés par Rufus et Kilwardby donnent un aperçu du conflit déjà cité entre Alvernus et le groupe appelé *sophistae Latini*. Bacon défendait la même position et avait donc les mêmes adversaires philosophiques. La cible principale de la critique était naturellement Rufus et son écrit sophiste *Contra Averroem* (ch. 3.3.3). Après l’entrée de Bacon dans l’ordre franciscain et sa déportation à Paris, Bonaventure devint l’adversaire de Bacon, puisqu’il imposa l’école moderniste à l’Université de Paris. La citation d’Averroès affirme que l’intellect actif fait partie de l’âme humaine (*intellectus agens secundum Commentatorem est pars anime*, ch. 2.3). Bacon sait bien qu’il s’agit là de la position originelle d’Averroès. Il place donc Aristote lui-même de l’autre côté du front que les interprètes arabes (*secundum Alpharabium et secundum Aristotelem et Avicennam*). C’est précisément la position adoptée par Alvernus, qui oppose Averroès aux interprètes néoplatoniciens d’Aristote (*philosophus nobilissimus*, ch. 2.3). Bacon confirme l’interprétation d’Albert et d’Alvernus sur l’unité de l’intellect dans le cadre de l’interprétation selon CMDA (OBJ I, ch. 2.4.2). Les autres péripatéticiens défendent l’intellect actif comme une substance indépendante et séparée (*est aliquid aliud*). Ainsi, le conflit fondamental entre le premier et le second averroïsme est confirmé à l’Université de Paris pour les années 1240–45. Bacon et Albert ont attesté cette querelle, ainsi qu’Alvernus. Le différend s’est poursuivi avec la séparation des deux écoles au nom de l’interprétation de *Métaphysique* faite par le Commentateur. L’attaque des modernistes a été déclenchée après le décès de l’évêque Alvernus (1249). Cette bataille a changé le *status quo* à l’Université de Paris. Après l’arrivée de l’averroïste Rufus à Oxford (1250), Kilwardby in Oxford et Bonaventure in Paris lança une attaque frontale contre Averroès en tant qu’hérétique. Le commentaire de Bonaventure sur le deuxième livre des Sentences (1252) qualifie la philosophie du Commentateur de « *pessima, heretica, contra christianam religionem* » (OBJ III, ch. 4.1.2). La position de Bacon révèle clairement que le premier averroïsme devait défendre la doctrine authentique d’Averroès. Il donnait une réponse fondamentalement positive aux apories philosophiques du second averroïsme associé au néoplatonisme et à l′Avicenne. Le premier averroïsme reconnut bien que seul l′écrit CMDA apportait une réponse exhaustive aux apories de l’écrit *De anima* concernant l’unité de la cognition et de la personne existante. La cognition correcte a permis l’établissement d’une « méta-physique » comme la première science de la substance *qua* substance. L’analyse du second averroïsme a montré que la prédication donnée par des hypostases comme la quantité et le nombre a acquis un nouveau statut scientifique au sein d’*Oxfordian Fallacy*. Les écoles logiques influencées par Kilwardby ont confirmé ce fait. L’école des logiciens analytiques d’Oxford, active à l’époque de Duns Scotus, poursuit le travail de Kilwardby (Guillaume de Walcote, Guillaume de Bonkes). Les disciples de Kilwardby fusionnent le second averroïsme développé à Paris avec la théorie de l’hylémorphisme universel selon le Sophisme oxfordien introduit par Rufus. La conception causale des espèces des porrétans et l’abstraction mathématique dominéraient la nouvelle théorie de science. Par l’union de tous ces sophismes réalisés après l’année 1250, une figure complète de la métaphysique analytique émergea, qui gardait déjà un caractère pleinement cartésien.

### 3.4.3 Vérité de la substance objective

Kilwardby franchit une étape décisive dans la sophistique de *Modernorum*. Il a construit une science unifiée qui se fonde sur le royaume mythologique de *tertium ens*. Scotus accomplit cette tâche en corrigeant les pires erreurs du Sophisme oxfordien pour que la métaphysique de l’avicennisme ressemble à la science première aristotélicienne. Examinons une querelle importante qui a défini l’établissement académique de la philosophie analytique à Oxford après l’année 1250. La dispute originelle sur l’« homme—cadavre » remonte à *Logica Modernorum*. Elle est passée dans les écoles de *Nominales* modernes que l’école de Blund et ensuite le premier averroïsme ont envoyées au purgatoire philosophique. Le formalisme logique associé à la métaphysique de Modernorum était connu à Oxford depuis 1250, notamment grâce à la pensée de Guillaume de Sherwood (Guillelmus de Shyreswood, †1272). Le modernisme n’avait pas besoin de l’existence de la substance première pour assurer la prédication dans le cadre de la preuve déductive ; les modernistes ont donc aboli la métaphysique classique, jugée superflue. Sherwood rejette les thèses de la logique classique selon lesquelles les énoncés « *homo est* » et « *homo est animal* » sont pris de manière équivoque. Selon lui, la copule « *est* » identifie le prédicat « *animal ens* » comme un « *specificatum* ». La logique de Sherwood montre une nouvelle vision de la réalité à travers la dispute sur la prédication « *secundum et tertium adicens* » (Sherwood 2008, 440–47). Le passage cité présente la formalisation objective de la copule « *est* » vers 1250. Sherwood a relié la signification de la copule à la prédication d’Anselme qui a annulé l’*enuntiatio* classique donnée par *Seconds Analytiques*. Au niveau de la détermination finale de *species specialissima*, l’espèce moderne a établi une « *res* » univoque. L’énoncé « *homo est* » signifie simultanément l’existence de la première substance (ibid., p. 444). Une telle consignation a reçu un sens univoque dans le contexte du verbe « *est* » par rapport à la copule. Abélard et Bacon l’ont conçue de manière strictement équivoque, en opposition à l’enseignement de *Modernorum* (ibid, pp. 441–42). En raison du Sophisme oxfordien, l’abstraction métaphysique disparut de la pensée analytique. La copule logique génère le domaine de *tertium ens*, en suivant la division des *Nominales* dans le cadre de l’Arbre de Porphyre. La logique essentialiste de Sherwood prend « *animal* » comme espèce dans son « *esse habituale* » puis il énonce cet habitus hypostasié dans la direction descendante, vers la substance contingente donnée comme « *esse actuale* » (*praedicatio superioris de inferioris* ; ibid, p. 444). Cela est possible sur la base du concept de Rufus de l’intellect matériel comme source permanente d’habitus (ch. 3.3.3). Le sens existentiel du verbe « *est* », auparavant lié à la première substance existante, il est devenu superflu dans la logique moderne. Les prédicats déterminent le sujet conformément au verbe avicenniste et porrétan « *exsistere* ». Ils font passer la forme supérieure dans une forme inférieure. La logique essentialiste de Sherwood s’insère dans le cadre de la science analytique nouvellement établie que Rufus et ses successeurs avaient introduite à Oxford. La supposition des *Nominales* sur le mode *simpliciter* s’inscrit dans le mode de vérité « *semel—semper* » (ch. 1.4) qui existe indépendamment des substances premières réelles. Après l’année 1240, ce type de supposition nominale a dû surgir tout à fait nécessairement à Oxford, en raison de la mise en œuvre d’*Oxfordian Fallacy*. Le statut de la nécessité a été établi en soi en ce qui concerne le lien médiateur du syllogisme conçu analytiquement (*medium*). Sherwood ordonnait la supposition matérielle par opposition à la supposition formelle (*suppositio formalis*). Ce type de réduction abolit le rapport à la substance première que constitue l’imposition métaphysique. Les énoncés relatifs aux choses et aux personnes uniques (*suppositio personalis*) ont été subordonnés au nouveau type de « *suppositio formalis* » (Sherwood 2008, 198). Des logiciens comme Sherwood ont introduit le Sophisme oxfordien dans le cadre de la prédication univoque en convertissant la détermination logique des contingences futures de Grosseteste en une nouvelle prédication catégorique (ch. 3.1.2). Pris comme supposition formelle, l’énoncé « *Socrates currit* » a acquis un caractère déterminé, indépendamment de l’état réel (*suppositio discreta*). Le début de la vision moderne du monde a suivi l’insertion de ce type de prédication univoque. La nouvelle classification des événements a suivi l’expansion de la supposition univoque. Après 1250, les modernistes l’ont comprise de manière tout à fait objective et analytique (*suppositio simplex*). Sa source originelle était le concept de signification néoplatonicienne d’Anselme (ch. 1.2) qu’Abélard avait fermement rejeté. La correspondance de Sherwood entre la chose et l’intellect réduit la signification hyparchique de la substance première à la logique. Il a suivi les grammairiens qu’Alvernus a rejetés, car ils utilisaient un faux type d’inhérence logique. Nous avons étudié l’usage d’« *inesse* » formel dans l’œuvre *Notule* de Kilwardby  ; avant lui, c’était la position de « *medium* » dans le type métaphysiquement faux de syllogisme déductif inventé par Grosseteste et Rufus. Le concept analytique d’existence établit un sens de l’être différent de l’existence défendue par Bacon dans le contexte d’*actus essendi* lié à la première substance (ch. 3.2). La stabilité d’« exsistence » moderne est assurée par la référence à la pensée divine comme source ultime des formes, voici le concept d’ontothéologie moderne d’Avicenne dans la falsafa (OBJ I, ch. 2.3.3). La modernité a créé le sens de la substance réelle d’une manière impossible.

La question de l’imposition de la première substance est exposée dans l’ouvrage *Anonymus Erfordensis*. Le traité est issu de l’école de Kilwardby et montre la perte progressive de la fonction représentative du langage par rapport à la réalité extérieure.

« La proposition “tout être humain est nécessairement un animal” et “l’homme est un animal” est vraie, même si aucun être humain individuel n’existait dans la réalité ; la raison en est donnée par le fait que la vérité de cette proposition conserve la réalité matérielle même sans l’existence actualisée des deux membres du syllogisme (*non exigitur existentia extremorum actu*). » [[495]](#footnote-495)

Le passage cité affirme que les énoncés en question sont significatifs et même vrais sans avoir besoin d’être imposés par des substances premières réelles. La modernité a créé un nouveau type d’équivalence ontologique, qui a aboli la correspondance entre la première et la seconde substance. Elle a fait disparaître l’imposition qui implique la réalité de la première substance. Dans l’extrait cité, l’*Anonyme d’Erfurt* offre un exemple de réduction radicale concernant la « *suppositio materialis* ». Par la suite, l’école de *via Modernorum* dans la version de Scotus et d’autres logiciens est devenue célèbre pour le faire autant. L’écriture du pseudo-Kilwardby s’inspire de la nécessité univoque et de l’essence en mode « *semel—semper* » selon Nominales dans l’école de *sophistae Italici* (ch. 2.3.1).[[496]](#footnote-496) La dernière unité de sens (*individuum*) a été prise dans la métaphysique et la logique de manière univoque ; elle a même supplanté les premières substances hyparchiques. Cette démarche témoigne de l’influence de l’interprétation des *Seconds Analytiques* faite par Rufus. Il mêlait pour la première fois de manière sophistique la causalité réelle, la nécessité métaphysique, essentielle et logique. Dans le second averroïsme, l’abstraction comme denudatio complètement supplanta *intellectus possibilis* et *species intelligibilis* tels que le premier averroïsme les définissait. L’*Anonyme d’Erfurt* confirme que les sciences ont reçu le nouveau fondement que Rufus et Kilwardby ont élaboré sur le mode systématique. La supposition matérielle a reçu un caractère purement nominal dans le mode *simplex*. La supposition formelle ne peut pas séparer les différents types d’univocité qui sont établis par la différence entre l’abstraction métaphysique et l’abstraction logique. En raison de la formalisation de la supposition, l’attachement hyparchique à la première substance n’existe plus dans la logique des nominalistes modernes. L’*Anonyme d’Erfurt* adopta l’interprétation de Kilwardby du sujet comme fondement privilégié de la cognition. Il représente un modèle typique du second avicennisme influencé par l’essence hypostasiée et l’existence des porrétans.

Le traité d’Erfurt confirme la domination de *Modernorum* à Oxford et donne en même temps un aperçu précieux de la nature du conflit entre Bacon et Kilwardby. L’auteur anonyme a ordonné le statut des six principes de la cognition selon Kilwardby et Rufus (ch. 3.4.1). Le litige portait sur la sixième thèse à Oxford le 18 mars 1277 condamna un groupe d’erreurs nommées : « *Veritas cum necessitate tantum est cum constantia subiecti* » (Chartularium I, n° 474). Il faut analyser précisément la différence cachée dans les termes « *existentia subiecti* » (Bacon) et « *constantia subiecti* » (Kilwardby).[[497]](#footnote-497) Kilwardby considère le sujet comme un *scibile* moderne qui acquiert une consistance ontothéologique (*constantia subiecti*) différente de celle du premier averroïsme. Il détermine les énoncés en vertu de la substance première hyparchique (*existentia subiecti*). Prise dans le cadre de la « *constantia subiecti* » moderne, la vision du monde introduit la certitude du sujet moderne comme fondement de connaissance métaphysique. La connaissance est donnée en premier lieu dans l’intellect cognitif. La déclaration suivante, faite en mode porrétane « *semel—semper* », définit la permanence moderne du sujet (*constantia subiecti*) de manière suivante.

« La preuve que la thèse “l’homme est une substance et donc aussi un être” procède de la manière suivante : le mot “*est*” se rapporte à la chose respective dans le mode actualisé, et le même “être” (*ens*) se rapporte à la chose dans la forme d’habitus ; l’existence du verbe “*est*” est comprise dans chaque verbe. (…) Alors le terme “être” est aussi contenu dans chaque mot énoncé dans le mode habituel. Par conséquent, la substance est un nom, elle est également comprise dans la substance réelle. » [[498]](#footnote-498)

Le sens analytique de « être » (*intelligitur « est »*) est pris de manière homonyme dans différentes catégories de sens : en tant que substance (*homo est substantia*) ; en tant qu’acte de son existence dans la réalité (*per modum actus*) ; en tant que connaissance habituelle dans l’intellect (*per modum habitus*) ; en tant qu’expression appellative du sens dans le langage commun (*in quodlibet verbo*). Enfin, il existe une équivalence entre la chose nommée et son acte d’être essentiel (*ergo substantia sit nomen*). La nouvelle science s’est emparée des espèces et des individus nominalement conçus, parce qu’ils constituent un nouveau fondement d′énonciation moderne. Le sujet moderne est le seul producteur de ce *tertium ens*, car il n’y a pas d’être du troisième type dans la réalité. Le terme « *constantia* » implique une essence intemporelle dans le mode porrétane « *semel—semper* ». Il n’a pas la même signification que l’« *existentia* » de Bacon basée sur l’imposition qui se rapporte à l’être hyparchique des substances premières. La différence entre l’« *existentia subiecti* » de Bacon et la « *constantia subiecti* » de Kilwardby montre la différence fondamentale entre l’« exsistence » de porrétans et l’*actus essendi* aristotélicien.[[499]](#footnote-499) Le terme « existence » avait une signification métaphysique différente pour Bacon et pour le second averroïsme. Vers 1250, l’être de la première substance avait un sens complètement contradictoire, suivant la double vérité de l’école du premier et du second averroïsme. Cette citation illustre la pensée originale basée sur le Sophisme oxfordien qui a contribué aux erreurs fondamentales dans la philosophie du langage. Les jeux de langage des sophistes analytiques suivent la supposition logique faite en tant que « *suppositio simplex* » qui implique une signification totalement univoque. Le *tertium ens* mythologique des modernistes d’Oxford peut facilement être remplacé par la version analytique contemporaine de « *constantia subiecti* ». Le langage tolère tout, même l’existence logique d’une chimère. Cependant, une telle philosophie sans imposition n’est pas capable de trouver une relation univoque avec la réalité, ce qui est clairement démontré dans la phase nihiliste contemporaine de la philosophie du langage. Les jeux de supposition de langage en mode *simplex* n’ont pas d’imposition liée à des substances premières réelles. Des penseurs critiques comme Bacon considéraient que l’univocité logico-analytique de l’être conçue comme un nominalisme pur était le suicide de la pensée philosophique ; ils le proclamaient publiquement. À l’heure où la métaphore est reine quand les simulacres des médias suivent le mode des post-vérités (*post-truths*), ce fait ne dérange plus personne. De plus, Dieu moderne est mort en tant que dernier garant de l’objectivité ; alors, tout est permis.

La polémique d’*Anonymus Erfordensis* avec Bacon et Albert sur le statut de l’imposition et de la supposition renvoie au postmodernisme de Descartes. La citation montre que la notion d’existence hypostasiée est devenue la pierre d’achoppement entre Bacon et l’école de Kilwardby. Ils ont défendu la nouvelle version d’*Oxfordian Fallacy*, en étant la première école académique de logique analytique établie à Oxford vers l’an 1250. Le terme « *constantia subiecti* » indique l’émergence du sujet cartésien dans son *alètheia* originelle. L’auteur attaque l’école du premier averroïsme représentée par Bacon dans l’affirmation suivante.

« Si vous dites que “la question de l’essence présuppose la question de l’existence de la chose”, alors je dis que la question de l’essence présuppose (*supponit*) également la question de savoir si la chose existe et s’il y a l’intellect (*si est res etiam si est intellectus*). Mais la question de savoir si l’intellect existe ne requiert plus la question (*non supponit*) de savoir si la chose existe, mais si l’intellect existe (*si est intellectus*). L’affirmation “l’homme est un animal” est valable au-delà de l’être humain existant ; elle implique la question de savoir si l’intellect existe, et non si la chose réelle existe (*si est intellectus et non si est res*). » [[500]](#footnote-500)

La première étape, même dans le mode de supposition analytique moderne, assure la connexion de cognition avec l’existence de la chose réelle, qui est liée à l’existence de l’intellect (*quaestio quid est res supponit quaestionem si est res et etiam si est intellectus*). Le théorème clé de modernité affirme que l’intellect hypostasié en tant que substance cartésienne du troisième genre n’a pas besoin de la chose réelle existante pour produire la connaissance (*quid est intellectus non supponit quaestionem si est res*). Pour produire la connaissance et la vérité, l’intellect n’a besoin que de sa propre réalité, car il existe en tant que substance indépendante. En conséquence, le datif métaphysique disparut de la philosophie moderne. En suivant la preuve déductive des *Seconds Analytiques*, le mouvement réel du Soleil dans le firmament détermine catégoriquement l’intellect. L’éclipse de la première substance a déterminé une nouvelle position de l’intellect sur le mode de *Ge-Stell* moderne. Le sens de l’être n’est pas déterminé par l’imposition du sens de la réalité, mais par la participation pseudo-platonicienne de toute chose à l’idée suprême du Bien. Cette position privilégiée a pris l’intellect mythologique moderne comme un *tertium ens* non existant. La parousie de l’être atteignait le même niveau dans la pensée des illuminés que la réalité de la première substance. L’auteur anonyme du traité suit l’interprétation logique des *Seconds Analytiques* selon le Sophisme oxfordien, dans lequel la prédication hyparchique a disparu (*Anal. Post*. 84a13–14). Il devient alors clair que le terme « *res* » ne peut plus avoir la même signification que dans l’école du premier averroïsme ; il est désormais présenté sur le mode de la prédication analytique univoque. L’*Anonyme d’Erfurt* attribue un sens substantiel dans le cadre du genre (*homo est animal*) qui ne nécessite plus une détermination à partir de la chose réelle. Le sens essentiel tel que les nombres arithmétiques ou la définition du triangle peut être déterminé au niveau *per prius* par l’intellect tout seul (*est sumpta a quaestione si est intellectus*). Selon Albert et Bacon, il s’agit d’une sorte de pensée insensée. Une telle « philosophie » s’abolit elle-même en tant que sagesse humaine qui recherche la vérité du monde. La citation prouve l’autosuffisance cartésienne de l’intellect, qui absolutise la supposition en dehors de l’existence des choses réelles (*non supponit quaestionem si est res*). L’existence et l’essence convergent en une supposition qui fonde la pensée de *Nominales* comme celle de Gilbertus Porretanus (ch. 1.4). Les modernes s’appuient sur un intellect paranoïaque qui produit *ex nihilo* le sens d′« *esse ratum* ». Un tel « être fiable » a remplacé la connaissance de la réalité. Voyons la dispute sur le statut concernant « *esse ratum* » et « *esse debilis* » entre Albert et l’école du second averroïsme (ch. 2.4.3). Si l’on admet l’auto-activation réflexive de l’intellect chez Rufus, Descartes et Husserl sur le mode de *certitudo* d’Avicenne, la référence à la réalité matérielle devient tout à fait superflue. La signification « transcendantale » de la réalité extérieure apparaît dans l’« immanence » nécessairement donnée de l’intellect. Le sujet moderne considère le *scibile* objectif de manière évidente (ch. 3.3.3). Bacon et Albert ont lié le syllogisme déductif aux substances réelles. Ils ont toujours défendu la théorie de la vérité liée à la primauté ontologique des substances hyparchiques.

La position de Bacon, on la retrouve dans ses premiers ouvrages de logique, comme *Summulae dialectices* (vers 1245–50). Bacon distingue la liaison univoque des énoncés catégoriques à la substance première (*proprietas termini*) et le sens équivoque donné dans l’abstraction logique ou mathématique (*suppositio simplex*). Selon Aristote et Averroès, la détermination du chaînon intermédiaire du syllogisme est donnée selon le principe « *inmediate* » par rapport à la première substance. Il faut la reconnaître correctement et ensuite énoncer scientifiquement en ce qui concerne sa causalité. Selon *Seconds Analytiques*, la connaissance requiert l’existence effective de la chose (*an sit*, λόγος τοῦ τί ἐστι ; *Anal. Post.* 93b29). La question de l’essence vient *per posterius*, car la chose doit d’abord exister (ὅπερ ἔχοντες ὅτι ἔστι, ζητοῦμεν διὰ τί ἔστιν, *Anal. Post.* 93b32). En suivant le datif métaphysique, Bacon distingue clairement la prédication catégorique liée aux événements hyparchiques du monde (*proprietas termini*) et le sens équivalent rendu par l’abstraction logique ou mathématique. Les énoncés catégoriques de Bacon déterminent la chose par rapport à la substance première. Cela ne joue plus un rôle déterminant dans l’enseignement des modernes. La nouvelle forme de gigantomachie traite de la vieille querelle entre les deux écoles logiques : « *Omnis homo de necessitate est animal, nullo homine existente* » (ch. 1.6). La thèse contradictoire de l’*Anonyme d’Erfurt* a été résumée dans la citation susmentionnée : « *Homo est animal, nullo homine existente* ». Selon Bacon, il s’agit là d’un pur non-sens. Le sens logique et le concept de science ne peut naître sans la substance première et sans la causalité qu’elle contient. Une telle connaissance n’atteindrait jamais l’univocité dans l’ordre des *Catégories*. La réalité fait la condition nécessaire pour établir des liens de causalité entre l’intellect et les substances premières réelles. Bacon a dénoncé Rufus dans *Summulae dialectices* et plus tard dans *Compendium studii theologiae* comme l’une des sources de cette formulation erronée (Pelster 1949, 175–79). Les prédications métaphysiques des termes catégoriels sont déterminées par la réalité hyparchique. Elle détermine le sujet principal de la prédication, c’est-à-dire la substance seconde énoncée dans le cadre d’univocité que constitue le chaînon intermédiaire de la preuve scientifique. Le membre intermédiaire exprime de manière univoque la relation aux premières substances réelles. Abélard défendait déjà ce type de prédication catégorique. Dans la décennie qui suit l’an 1250, les « modistes » aristotéliciens (*Modistae*) de la Faculté artistique de la rue de Fouarre renouvellent cette prédication catégorique contre l’école mendiante du second averroïsme. Les maîtres séculiers étaient expulsés, car ils ont été contraints de quitter la Faculté artistique après le conflit avec les mendiants en 1255. Boèce de Dacia, Thomas d’Aquin et Siger de Brabant codifiaient l’enseignement des *Modistae* par rapport au triple ordre donné des *Seconds Analytiques*, *De anima* et *De interpretatione* (*ordo essendi, cognoscendi, significandi*). Le second averroïsme énonçait la supposition et l’imposition sur le mode porrétan « *semel—semper* ». Cela a créé une univocité des deux termes dans le mode de l’essence subsistante en tant qu’hypostase de porrétans. La causalité objective est déterminée dans le principe moderniste « *inmediate* » énoncée dans le cadre de la nécessité logique. En remplaçant l’imposition de la substance première par une substitution universelle déterminée par le sujet moderne de la connaissance, une nouvelle gigantomachie de la substance a commencé. La structure de la métaphysique classique faite *ad mentem Averrois* n’était plus valable.

La prédication de substance reçut un statut métaphysique différent, car le *suppositum* des énoncés n’était pas le même dans l’école du premier et du second averroïsme. Le traité anonyme d’Erfurt conteste le principe « *ex inmediatis* » selon *Seconds Analytiques*. À l’instar de Kilwardby, l’auteur introduit un concept univoque de la substance. Selon Bacon, l’attachement hyparchique à la substance première (*proprietas termini*) disparut, car les modernistes l’ont remplacé par une abstraction logique ou mathématique (*suppositio simplex*). La substance perdit le même statut catégorique dans les deux écoles. Il faut noter la séparation de la métaphysique selon *via Antiquorum* et *via Modernorum*. Bacon et Albert considéraient qu’une telle science unifiée était une folie contre la vérité. Il n’y avait plus de correspondance aristotélicienne entre l’intellect et la réalité. À cette époque, la partie décisive de la philosophie académique était guidée par la pensée critique présentée *ad mentem Averrois*. Ces penseurs défendaient la dignité de la première science dans sa vérité et sa sagesse originelles. Ils ont donc rejeté la philosophie de l’« Homme volant » d’Avicenne, qui a été actualisée dans la version contemporaine appelée « *Brain in a Vat* » (cerveau dans une cuve). De telles idées ont d’abord été introduites à Oxford par les auteurs cités des premières fictions scientifiques et analytiques. Le premier averroïsme n’était pas sous l’influence de Furies pensant objectivement ; il ne pouvait donc pas abolir l’imposition d’un sens à partir de la réalité. La modernité a commencé à créer le sens philosophique et scientifique de l’être *ex nihilo*. L’intellect hypostasié en tant que *res cogitans* suffisait pleinement à cette fin. Le chapitre précédent a expliqué comment cet intellect a créé une matière mathématique dans l’enseignement de Kilwardby et comment il a établi une nouvelle construction des sciences par le biais de la physique théorique basée sur la prédication de *tertium ens*. L’argumentation montre que l’interprétation analytique des *Seconds Analytiques* a exercé une influence décisive immédiatement dans la décennie qui a suivi l’arrivée de Rufus et de Kilwardby à Oxford (1245–50). L’autosuffisance de l’intellect moderne est devenue le principal sujet de controverse entre Bacon et les premiers modernistes d’Oxford. Le concept univoque de l’être conçu sur le mode de l’analogie mathématique et de la logique étendue est devenu un enseignement reconnu à Oxford depuis 1250. La philosophie de Rufus, Kilwardby, Sherwood et d’autres modernistes a confirmé ce fait. En revanche, une situation différente prévalait à Paris après la mort du chancelier et évêque Alvernus. Un grave différend opposa les deux écoles là-bas. Une autre situation se présentait à l’école des dominicains de Cologne, où Albert le Grand et Thomas d’Aquin ont donné des conférences dix ans plus tard.

La dispute entre les existentialistes aristotéliciens de Paris et les essentialistes modernes d’Oxford avait un sous-texte théologique clair. Il en était de même à l’époque de la controverse entre Abélard et les premiers modernistes. Les métaphysiciens d’Oxford comme Kilwardby et les logiciens nominalistes comme Sherwood soutiennent que la définition de science faite par Bacon ne concerne que la causalité contingente des substances premières dans la réalité. Du point de vue défendu par Kilwardby, Bacon insuffisamment définit le chaînon intermédiaire du jugement lorsqu’il a utilisé le terminus « *constantia subiecti* ». Le sujet dans la réalité matérielle n’est donné que de manière contingente. Les modernistes prétendaient qu’en liant la science aristotélicienne à la substance première contingente, les vérités théologiques éternelles auraient perdu leur validité. Grosseteste a donc étendu l’influence de la logique moderne à des événements futurs contingents tels que la venue d’Antéchrist (ch. 3.1.2). Il y avait une situation paradoxale lorsque des vérités génériquement différentes des dogmes chrétiens (la venue d’Antéchrist) commençaient à changer les fondements de la logique et de la métaphysique. L’introduction de la philosophie en tant que servante de la théologie a donné naissance à la structure ontothéologique de la métaphysique moderne. Cette évolution a été présentée comme une vérité unifiée dans la sophistique moderne, comme le défendait le décret moderniste de Tempier et Kilwardby de mars 1277. Le conflit entre les deux écoles atteste que la vision du monde avait déjà changé. Un groupe de modernistes établi à Oxford élaborait le concept de science moderne, dans lequel la réalité a été remplacée par une ontothéologie spéculative et mystique. La complexité de ces attitudes peut être illustrée par la question de la connaissance de la nature de Dieu (Hoye 1976, 270–71). En 1241, l’évêque Alvernus a déclaré hérétique la thèse selon laquelle l’existence de Dieu, prise en elle-même, ne peut être perçue ni par les anges ni par les hommes.[[501]](#footnote-501) En confirmant l’accès direct à l’essence divine, la controverse sur la révélation de Dieu a été réglée. Le néoplatonisme considérait qu’une révélation directe de Dieu selon le principe séparé de l’Un et suivant l’exemple de l’Ancien Testament était pratiquement impossible. Les néoplatoniciens ont donc postulé une révélation substitutive de Dieu à l’homme sous la forme d’une théophanie (Denys l’Aréopagite, Jean Chrysostome, Jean de Damas, Scotus Eurigène). Cette théophanie des hypostases démiurgiques a commencé à s’étendre dans la seconde moitié du XIIe siècle avec l’arrivée de la métaphysique d’Avicenne et la nouvelle prédication catégorique après l’année 1230. Elle a conduit à la refonte moderniste des *Catégories* dans les écoles de Porretans. La modernité, sous la forme de *sequaces Aristotelis*, a adapté les émanations néoplatoniciennes et le scénario de la comitation pour expliquer *Corpus Aristotelicum*. La théologie scolastique latine influencée par la falsafa aristotélicienne affirme que Dieu est directement reconnaissable dans son essence parce qu’il peut être reconnu dans l’histoire du salut à travers les prophètes, à travers son Fils et à travers divers effets de la Trinité divine. Il en va de même pour la philosophie de Dieu, conçue de manière chrétienne et élaborée conformément aux *Seconds Analytiques*. Dieu peut être reconnu comme *causa prima*. Cependant, la philosophie ne peut pas reconnaître directement l’essence de Dieu ; cela appartient au domaine des vérités révélées de la théologie. Dans cette dispute, Alvernus défend le point de vue du premier averroïsme et son interprétation des *Seconds Analytiques*. Dieu étant par nature le Créateur agissant dans l’ordre de la causalité, sa reconnaissance entraîne l’ordre des démonstrations scientifiques. Le maillon intermédiaire de la preuve déductive concerne l’imposition des effets causés par la causalité divine réelle. Le Commentateur a pris la même position en l’affirmant sous la forme des chemins reconnaissables vers Dieu qui sont donnés par la causalité des substances premières (*dalā'il* ; OBJ I, ch. 2.4.3). Le conflit entre le premier et le second averroïsme a montré que si deux personnes voient la même chose, ce n’est pas la même chose. C’est encore plus vrai lorsqu’il s’agit de comprendre le sens de notions telles que l’« essentia divina ». Le second averroïsme considère la forme néoplatonicienne dans le cadre de l’espèce comme le *tertium ens* ; il défend donc l’intuition directe et simple de toute essence. Le commentaire de Bonaventura sur les Sentences cite l’ordre d’Alvernus et confirme que Dieu est visible « *in gloria sua substantia* », car le contraire est hérétique selon le premier article de l’Université de Paris cité plus haut (*In II Sent*., d. 23, a. 2, q. 3, ad 7 ; *Opera omnia II*, ed. Quaracchi, p. 547b). Cependant, il s’agit d′une vision complètement différente de l’essence divine qu’Alvernus avait en tête en tant que représentant du premier averroïsme. Le premier averroïsme voit la substance aristotélicienne dans le contexte de *species intelligibilis*, car il n’a pas de dénudation, mais une abstraction aristotélicienne. Selon le travail *De veritate* de Thomas d’Aquin, nous ne pouvons pas voir l’*esse* divine en vision directe (*non potest visio Dei per essentiam secundum primum modum*).[[502]](#footnote-502) La citation montre que le mode de cognition humain fonctionne à travers les concepts « *ens* » et « *verum* ». Il se rapporte à la vérité divine et à l’être en second lieu, par l’abstraction et par l′énonciation. Nous reconnaissons naturellement tout par l’exposition de face, de la direction des espèces sensuelles (*mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta*). Cette cognition peut être transformée, en raison de l’intentionnalité de l’intellect réceptif, en une espèce intelligible (*a quibus species intelligibiles accipit*). Les paroles bien intentionnées de Bonaventure sur la vision directe de la substance divine (nous la voyons non pas dans son ensemble, mais néanmoins de manière directe) n’auront pas la même signification dans les deux écoles. Duns Scotus accuse Thomas d’Aquin dans la ligne de Bonaventure de restreindre la cognition humaine à un fait purement empirique, ce qui est censé exclure une cognition directe de l’essence divine (Hoye 1976, 283). Le différend sur l′intuition de l’essence divine souligne la différence fondamentale dans le cadre de tel ou tel « *obiectum* » de la cognition théologique et philosophique. Le premier averroïsme ne peut pas accepter la vision directe dans l’essence divine dans la philosophie, car elle n’existe que dans l’expérience prophétique et mystique. Les deux écoles travaillaient avec un concept différent de la vérité, de la cognition et du sens de l’être. Les représentants des deux écoles n’exploraient pas l’essence de Dieu de la même manière, ce qui créa un problème cardinal pour la hiérarchie de l’Église après l’année 1270.

L’herméneutique de l’objectivité montre l’émergence de l’averroïsme à travers les relations conflictuelles entre le premier et le second averroïsme jusqu’à l’année 1250. Les controverses se sont déroulées d’une manière à Oxford et d’une autre manière à Paris. Kilwardby et Rufus ont étudié ensemble pendant quelques années à Paris, où le premier averroïsme a prévalu jusqu’à la mort du chancelier Alvernus ; mais les deux scolastiques ont dû quitter cette école avec une grande probabilité pendant le ministère d’évêque Alvernus. Les sophismes modernes étaient en contradiction évidente avec le texte des *Seconds Analytics* et *De anima*. Tous ces enseignements modernistes ont été fondamentalement rejetés à l’alma mater jusqu’en l’an 1250. Après la mort d’Alvernus, la situation a changé et la plus belle heure de l’école moderniste de Bonaventura est arrivée. Ils sont venus de l’underground académique en pleine efficacité historique. Le principal obstacle du modernisme était la condamnation d’*intellectus agens* agissant extérieurement sur l’homme. Alvernus rejeta cet enseignement à l’assemblée académique de l’Université de Paris comme une hérésie. C’est pourquoi Averroès a été accusé d’influence externe de l’intellect cosmique sur l’intellect humain. Son simulacre est devenu un bouc émissaire académique qui a pris sur lui tous les péchés et erreurs de *Modernorum* et il les porte à ce jour. L’attaque contre le Commentateur arabe en tant qu’hérétique chrétien était impensable à Paris jusqu’en 1250. L’université était dominée par la pensée critique donnée *ad mentem Averrois* selon l’école sicilienne. Les averroïstes comme Rufus et Kilwardby ont dû rentrer de Paris à Oxford, où ils ont terminé victorieusement leur carrière dans les cercles académiques et ecclésiastiques. Après eux, le même sort est arrivé à Pecham. Installé à Paris, il ne résista pas aux critiques d’Aquin et de Siger en 1271. Enfin, Thomas d′Aquin quitta Paris un an plus tard, car à son tour, il ne résista pas aux critiques des partisans de Siger rue du Fouarre et à la colère des modernistes mendiants. Les deux groupes ont rejeté son semi-averroïsme à partir de la position du premier et du deuxième averroïsme (OBJ III, ch. 4.4.3). Nous avons remarqué que le conciliant Guillaume d’Auvergne n’a nullement condamné radicalement les modernistes, ce qui était une décision clé (et fatidique) pour l’école naissante du deuxième averroïsme. En tant que connaisseur des *Seconds Analytiques*, Alvernus respectait le double chemin vers la seule vérité donnée par la différence générique entre la théologie et la philosophie. Par conséquent, dans sa fonction d’évêque et de chancelier parisien, il n’a rejeté que les enseignements de *Modernorum* qui mettaient directement en danger le concept chrétien de Dieu et de l’homme. L’âge d’or du modernisme commence après le retour des deux sophistes latins à Oxford, que Bacon a décrit dans le cas de Rufus (ch. 3.2.). Rufus, selon le témoignage de Bacon, a commencé à enseigner à Oxford en 1250. En même temps, Kilwardby a introduit ici une nature nouvelle des sciences selon métaphysique moderniste. Après la mort d’Alvernus, la marche triomphale de *Modernorum* commença également à Paris. Le deuxième averroïsme a poursuivi l’édition de *Summa Halensis* (1240–56) réalisée par l’école de Bonaventure à Paris. Une fusion décisive entre les modernistes d’Oxford et les averroïstes parisiens a eu lieu à Paris à l’époque où Rufus était le régent des frères franciscains et donnait des conférences sur les Sentences. Les modernistes d’Oxford se sont associés à l’école de Bonaventure qu’Alexandre de Hales a fondée. Ils sont sortis de la captivité babylonienne de la philosophie critique et se sont finalement libérés de la tutelle du premier averroïsme. Le second averroïsme devint une école indépendante lorsque les sophistes de Paris menés par Bonaventure rejoignirent leurs homologues d′Oxford. Tous deux adoptent la philosophie analytique de Rufus et Kilwardby. L’attaque parisienne de Bonaventure contre la métaphysique d’Averroès faisait suite aux attaques précédentes de Rufus et Kilwardby qui avaient eu lieu à Oxford. Les commentaires sur des Sencences faits par Rufus et Bonaventure ont été publiés to conclude leurs études de maîtrise à Paris. Rufus écrivait très probablement le commentaire de maîtrise sur les Sentences en même temps que Bonaventure (1252–56).

On peut comprendre pourquoi à ce temps se déroulait le premier grand conflit entre les mendiants universitaires et les maîtres séculiers à l’Université de Paris. Le centre du modernisme naissant était la chaire des ordres mendiants, établie à l’Université de Paris par la bulle *Quasi lignum vitae* émise par le pape Alexandre IV (1255). C’est la date à laquelle le modernisme a officiellement émergé dans les cercles académiques de Paris. Maître Guillelmus de Sancto Amore a été renvoyé de l’Université et du poste de recteur au moment où le moderniste Rufus a reçu la maîtrise de cette alma mater. Rufus devient maître de théologie vers 1256 et Bonaventure en 1257. Ces deux modernistes franciscains reçoivent *licentia docendi* complète et tous les deux ont donné des conférences à Paris dans le bastion nouvellement créé du modernisme. Maintenant, il est évident que la crise principale entre les mendiants et les magistères séculiers a éclaté juste à cette période. Au plus tard en 1255, les maîtres aristotéliciens dans la rue du Fouarre ordonnèrent l’étude obligatoire *De anima*, qui faisait partie du programme de la Faculté artistique. Les maîtres de la rue du Fouarre ont répondu positivement en introduisant l’interprétation *De anima* à la sophistique des savants Latins de l’école du second averroïsme. La lutte pour une véritable interprétation *De anima* dans la lignée d’évêque Alvernus, a probablement été la dernière décision de Guillelmus de Sancto Amore en tant que recteur de l’Université. Siger de Brabant en tant que dernier recteur aristotélicien de l’Université de Paris a suivi les traces de ses prédécesseurs et il a brillamment rempli le sens de la philosophie classique *ad mentem Averrois*. Les étudiants Gérard d’Abbeville et Nicolas de Lisieux ont probablement quitté l’Université avec le recteur Wilhelm. En 1255, le premier averroïsme perdit pour la première fois la lutte de pouvoir en raison du départ d’éminents magisters et du recteur. Les modernistes mendiants reprirent le pouvoir académique pour la première fois. Ils ont reçu leur propre chaire à l’Université la même année. À cette époque, Rufus, en tant que fondateur du modernisme, quitta l’Université de Paris et retourna à Oxford pour la deuxième fois. Sa position extrémiste n’était plus tenable après l’attaque concentrée des maîtres séculiers dans rue du Fouarre qui étaient secondés par Albert et Thomas d’Aquin. Thomas est entré à l’Université de Paris en tant que maître de conférences pour la première fois. Après l’année 1255, les modernistes d’Oxford à Paris n’étaient plus en danger. Bonaventura en tant que disciple de Rufus a supervisé la ligne moderniste à la Faculté de Paris. En tant que magister nouvellement nommé, il a pris la nouvelle chaire des ordres mendiants et il poursuivait la modernisation de la métaphysique. Rufus est probablement le premier maître à Paris à atteindre cette dignité à la Faculté mendiante nouvellement fondée. Puis il retourna à Oxford, où il meurt vers l’an 1260 dans la fonction de *magister regens* du Collège franciscain. Ainsi, Oxford est définitivement devenu le bastion du modernisme sur le mode du Sophisme oxfordien, ce qui fait sa raison d’être.

La lutte du premier et du second averroïsme explique de manière crédible la persécution de Roger Bacon. Lorsque Fulquode, l’ami de Bacon, fut élu pape Clément IV en 1265, dans l’année suivante, il demanda l’œuvre majeure de Bacon connue sous le nom d’*Opus maius*, qui fut écrite malgré l’inimitié des franciscains d’Oxford (Bérubé 1969). Ni l’enseignement à Oxford ni l’amitié avec le Pape n’ont sauvé ce représentant du premier averroïsme de la persécution des puissants modernistes. Son conflit académique avec Kilwardby et Bonaventura était inévitable. Bacon considérait la pensée des modernistes comme une pure folie (*insaniunt contra veritatem*, ch. 3.4.2) et sa persécution durait toute une décennie. La persécution de Bacon correspond à son deuxième séjour à Paris (vers 1256–80). C’était l’époque où le deuxième averroïsme après la conquête d’Oxford ouvrait une procession triomphale à l’alma mater de Paris après 1255. Les deux traités indiqués *Opus maius* et *Opus minus* (vers 1267) expliquent la vision du monde aristotélicienne et la philosophie classique pour les préserver contre les modernistes. En éditant *Opus maius*, Bacon a fait le même travail éclairant qu’Albert le Grand, qui a achevé les commentaires intégraux sur le Corpus aristotélicien dans la même décennie (ch. 2.4.3). La persécution académique a culminé avec l’internement de Bacon en tant que tertiaire franciscain au Collège franciscain de Paris vers 1277–79. L’interdiction d’enseigner et le permis de publication restreint ont été établis en 1277, ce qui identifie clairement Bacon comme un adepte du premier averroïsme. Le général de l’Ordre Jérôme d’Ascoli (Girolamo Masci), qui devint plus tard le pape Nicolas IV, ordonna immédiatement après la condamnation de 1277 que la distribution des œuvres de Bacon parmi les franciscains soit interdite. Cette condamnation confirma indirectement la querelle de Bacon avec le précédent supérieur général des Franciscains, alors avec Bonaventure. Son ouvrage *Collationes in Hexaëmeron* (1273) critique indirectement le projet éducatif de Bacon de l’enseignement de la philosophie. Bacon, pour sa part, dans *Opus minus* évalue de manière critique l’activité du maître anonyme de l’école d’Alexander de Hales, qui abuse du titre de maître de théologie, et ses écrits sont pleins d’erreurs.[[503]](#footnote-503) Pour Bonaventura, la spécification « *intravit ordinem Fratrum puerulus* » s’applique, mais pas l’autre spécification (*nec unquam legit philosophiam, nec audivit eam in scholis*; ibid, p. 327). Cependant, si nous prenons la critique de l’œuvre collective *Summa Halensis* aussi durement et ironiquement que Bacon, alors l’ignorance susmentionnée de la philosophie s’applique également à Bonaventura.[[504]](#footnote-504) Bonaventura était l’un des principaux adeptes de l’école de Hales, que Bacon, pour les raisons déjà expliquées, ne considérait pas comme une philosophie authentique, mais comme un recueil de sophismes modernes. Bacon appelle le groupe des seconds averroïstes des philosophes du second rang et pas du tout des théologiens (*vulgus philosophorum quam theologorum*, *Opus minus*, p. 360). La critique de Bacon rappelle le passage cité d’Albert sur le ridicule (*ridiculum*) des œuvres de ces *Latinorum* pseudo-savants avec lesquels il est inutile de débattre (ch. 2.4.3). Bacon a sévèrement refusé le groupe de seconds averroïstes nés lors de l’édition de *Summa Halensis* : « Ce magister franciscain anonyme aurait écrit cette grande summa, lourde comme un cheval. De plus, il ne les a pas composés lui-même, mais d’autres. » (*Opus minus*, p. 326). La matrice précédente a montré qu’Alvernus critiquait le même groupe qu’il appelait *sophistae Latini* (ch. 2.3.1). Le différend entre le premier et le second averroïsme n’était plus une question purement philosophique après l’an 1250. C’était encore vrai vers l’an 1240, lorsque le concept de science a suivi la double interprétation des *Seconds Analytiques*.

Après l’introduction de la métaphysique faite selon les *Modernorum* et les *Antiquorum*, une collision frontale s’est produite. La question du sujet de la première science est soulevée dans deux projets concurrents : la métaphysique d’Avicenne et d’Averroès. La dispute sur la double vérité de la métaphysique s’est faite dans telle ou telle interprétation d’Aristote comme *conditio sine qua non* d’un discours philosophique. La caractéristique fondamentale du second averroïsme consistait en l’éclectisme de toutes sortes, qui aboutissait à l’unique vérité faite dans le cadre de l’ontothéologie. Les termes philosophiques ont acquis une signification théologique et vice versa. C’était un moment important lorsque la première attaque officielle contre Averroès a eu lieu à Paris. Le deuxième averroïsme n’a pu entrer en conflit ouvert avec le premier averroïsme à Paris qu’après la critique sophistique d’Averroès comme hérétique. La thèse hérétique et publiquement condamnée sur l’intellect cosmique séparé a dû être collée à Averroès, qui est devenu averroïste. Par conséquent, après l′année 1250, l’école de *Modernorum* entamait une nouvelle dispute sur Averroès. Ils n′ont pas commenté son imposante figure du Commentateur philosophique, mais ils l’ont condamné comme hérétique religieux. L’attaque contre Averroès faite par les modernistes des deux ordres mendiants représente le *terminus* *post quem* qui date l’émergence du modernisme. Cette Bastille philosophique n’avait pas besoin d’être conquise à Oxford, comme Kilwardby l’avait déjà fait vers l’an 1250, mais à Paris. C’est là que se trouvait le centre de l’enseignement universitaire de l’époque et aussi le centre du premier averroïsme. La première attaque a commencé à Paris vers 1252, c’est-à-dire très peu de temps après la mort de l’évêque Alvernus. Bonaventura a publié un commentaire sur le deuxième livre des Sentences. Il suivit la philippique de Rufus et Kilwardby contre Averroès (*positio Commentatoris super librum de Anima… pessima est et haeretica* ; OBJ III, ch. 4.1.3). Bonaventure, comme Kilwardby et Rufus, délibérément interprétait Averroès de manière totalement sophistique. Par conséquent, il a dû appeler ce philosophe islamique dans le style d’Oxford un hérétique chrétien afin de transférer le différend de la discussion philosophique compétente à un discours dogmatique lié au pouvoir. Aegidius Romanus poursuivait cette dénigration dans le même esprit une génération plus tard, en écrivant l’ouvrage *De erroribus Philosophorum* (vers 1270). Ses sophismes ont prouvé « hérésie » d’Averroès par des citations théologiques collectées *ad hoc*.[[505]](#footnote-505) Ernst Renan a repris ces sophismes lorsqu’il a rédigé une thèse objective sur l’averroïsme occidental à l’époque du postmodernisme.

Le cœur du différend entre les deux écoles de l’année 1250 était le statut de la théologie et de la philosophie. La séparation générique fondamentale des deux sciences était basée sur *Seconds Analytiques*. La querelle entre Bacon et Bonaventura sur cette question n’est pas facile à examiner. Bonaventure critique l’étude des œuvres philosophiques, car elles ont confondu les théologiens.[[506]](#footnote-506) La vision tout aussi négative de « *curiositas* » concernant la philosophie contient l’ouvrage *Collationes de donis Spiritus sancti*.[[507]](#footnote-507) Le travail de Bacon a également critiqué la partie centrale de l’enseignement de Bonaventura. Bonaventura exige l’indépendance de la nouvelle théologie de la philosophie aristotélicienne classique présentée *ad mentem Averrois*. Bacon rejetait la thèse selon laquelle la mauvaise philosophie des modernistes devrait dominer la théologie (*philosophia dominatur in usu theologiam*).[[508]](#footnote-508) Bacon défend le double chemin vers la vérité dans le sens de la dignité indépendante de la théologie et de la philosophie (*dignitas philosophia*). Chaque science a son propre domaine de recherche et de vérité ; par conséquent, aucun type de connaissance venue de l’extérieur ne doit déterminer un autre type de science (*nulla facultate extranea debit dominari*). Les maîtres de la rue du Fouarre, qui protégeaient la vision critique de la science contre les modernistes de toutes sortes, se référaient unanimement à la validité des *Seconds Analytiques* en insistant sur l’impossibilité de passer d’un genre à l’autre dans le cadre de la démonstration unique. Ils ont défendu ce point de vue dans la déclaration de l’Université de Paris datée du 1er avril 1272 (OBJ III, ch. 4.1.2). Ce fut la raison du départ d’Aquin de Paris à la fin d’avril 1272. En tant que théologien, il n’était pas prêt à reconnaître cette double voie de la recherche scientifique faite selon *Seconds Analytiques* et présentée *ad mentem Averrois*. Les chapitres précédents et l’*Anonyme d’Erfurt* ont montré que le deuxième averroïsme a aboli la thèse de la différence générique concernant les sciences. Les modernistes ont opté pour le nouveau type de prédication univoque donnée dans le cadre de la supposition universelle. L’attaque du deuxième averroïsme contre la philosophie aristotélicienne a commencé à partir de l’an 1250. La modernité a défendu la position de l’ontothéologie unitaire faite à tort. Les illuminés modernes n’ont pas besoin de chercher la correspondance entre la pensée et la réalité ; ils tiennent la vérité de manière *absolute*, c’est-à-dire par *certitudo* complètement séparée de leur enseignement dogmatique et par *rectitudo* objectivement donnée de leurs opinions. Les aristotéliciens ne sont devenus des dissidents académiques à Paris que vers 1270. Cependant, Bacon est devenu un dissident philosophique juste après l’année 1245 sous le ministère de Kilwardby en tant que recteur à Oxford ; et plus tard à Paris, sous le ministère de Bonaventure, jusqu’à sa mort. À l’Université de Paris, dominée par l’école de Bonaventure et l’école du deuxième averroïsme, le dominicain et semi-averroïste Thomas d’Aquin a échappé au sort de Bacon ; mais pas le magister séculier Siger de Brabant en tant que brillant connaisseur d’Averroès et de la métaphysique aristotélicienne. Ce maître et recteur des Artistes n’était protégé par aucune autorité provenant d’une école religieuse. Il défendit la philosophie vraie seulement par son propre génie et son honnêteté associés à la défense des libertés académiques contre les modernistes dogmatiques et avides de pouvoir qui défendaient leur propre vérité unique. Tous ces changements fondamentaux déterminent l’approche de l’herméneutique dans l’étude de la matrice d’objectivité suivante dans les années 1250–77. La dispute entre Bonaventura, Kilwardby et Pecham, d’une part, et Bacon, Siger, Thomas d’Aquin et Albert d’autre part, a fait l’affrontement de deux grandes écoles. Le conflit entre les deux écoles a éclaté de plein fouet à Paris après 1250 et a envoyé la dispute de l’averroïsme à la deuxième étape. Après cette date, la vision objective du monde a quitté l’environnement fermé des facultés artistiques de Paris et d’Oxford et prit l′influence décisive dans tout l’Occident latin.

## 3.5 Modernisation de l’avicennisme

En utilisant la triade « historialité—historicité—histoire », l’archéologie herméneutique a déterminé l’émergence de la science moderne (*ortus scientiarum*) dans sa nature et son lieu propres. L’existence imaginée de la chose faite par *Nominales* est devenue un corps objectif (ch. 1.6). Cette pseudo-substance (*res*) est venue dans le monde et dans la pensée moderne pour être enfin chez elle (*eís ídion*) en faisant son époque propre de la modernité (*Ereignen*). Depuis l′époque des savants *Latinorum*, ce *tertium ens* habite tous les gens instruits sous la forme d′un être objectif. Les illuminés occidentaux adoptent ce *tertium ens* comme leur propre chose de la pensée (*idiotés*). En utilisant ce *genitivus subiectivus* et *obiectivus* d′historicité moderne, ce *tertium ens* idiot prend sa propre nature au cours de l'histoire occidentale (*ereignet sich*). Il s′adresse aux savants pour les déporter (*Ge-Stell*) dans le domaine de la science objective afin d'accomplir l′*a/lètheia* tragicomique des Muses divines. Depuis la célèbre conférence de Max Weber (*Wissenschaft als Beruf*, 1917), la science est une vocation (*Beruf*) objective. La naissance de la science moderne remonte au premier choc frontal entre l’interprétation classique et moderne de la métaphysique dans les années 1230–50. En ce qui concerne l’historicité de la philosophie (*Geschichte der Philosophie*), ce conflit représente l’événement décisif de l’émergence de l’objectivité. Il convient de séparer l’émergence du sujet moderne du début de l’objectivité.[[509]](#footnote-509) Le concept objectif du sujet moderne sera analysée dans la troisième partie de l’essai.La querelle des porrétans avec les aristotéliciens commença à Paris dès l’an 1200, comme l’atteste le commentaire de Blund sur *De anima*. L′école de Blund reprit la querelle entre Abélard et les *Nominales*. Ils résidaient dans l’abbaye de Saint-Victor fondée par le néoplatonicien Guillaume de Champeaux (ch. 1.6). La métaphysique classique définit la connaissance vraie comme un accident universellement établi dans l’intellect, qui accepte adéquatement l’être réel de la substance première. Blund présenta la différence entre l’espèce interne de la connaissance et la forme externe de la chose. À partir de cette différence, Blund élabora la théorie de la vérité comme une similitude entre la chose, les sens et l’intellect. Les écoles de nouveaux alexandrins à Oxford et à Paris formaient une analogie historique avec les contemporains d’Averroès (OBJ I, ch. 2.4.2). Les premiers commentaires modernes des *Seconds Analytiques* (Grosseteste, Rufus, Kilwardby) confirment la transformation de la cognition dans l’école du second averroïsme. Sa première figure historiquement efficace a été introduite dans la philosophie par Grosseteste et elle a été renforcée par ses deux principaux disciples les plus importants de Grosseteste, le franciscain Rufus et le dominicain Kilwardby. Ils ont mis en forme la première forme historiquement efficace du modernisme dans la philosophie de l′école nommée « *sophistae* *Latini* ». La communauté franciscaine des illuminés d’Oxford est devenue le lieu original où la détermination objective de l’être est apparue dans les années 1230–35. C’est l’alma mater du moderniste Rufus de Cornouailles qui est devenu le chef de la nouvelle *intelligentia spiritualis*. La « philosophie » analytique de cette école a élaboré le nouveau concept de science basé sur l’intuition directe des formes essentiellement conçues. La déduction du sens commence à partir de la seconde substance conçue logiquement, qui est donnée par erreur comme la première substance. La vérité comme certitude est donnée dans la déduction primaire du sens à partir de l’essence donnée sur le mode « *semel—semper* » selon le modèle du Sophisme oxfordien. La disparition fatale de la première substance a été rendue possible par la formation d’un nouveau chaînon intermédiaire dans le syllogisme déductif. Le principe aristotélicien « *ex inmediatis* » basé sur la nécessité du datif métaphysique a été modernisé pour accepter la nécessité logique. La théorie de la vérité est valable en tant que corrélation (*coaequatio*) de deux formes de *tertium ens* : un être du troisième genre est une forme éternelle supérieure ; l’autre être est donné dans la chose donnée de manière contingente en tant que forme spéciale d’universaux existant en dehors de l’esprit humain. L’abstraction et la déduction métaphysiques qui constituaient la base de la science aristotélicienne ont été remplacées par leur simulacre moderne, c’est-à-dire par l’abstraction avicenniste et la déduction logique. Ensuite, l’univocité de l’être renvoie à l’intellect autosuffisant et quasi-substantiel de *Modernorum*. Ces changements radicaux dans la pensée ont provoqué un conflit principal du modernisme avec le premier averroïsme.

La réception d’Averroès dans l’Occident latin à partir de 1220 a déclenché une nouvelle gigantomachie entre les néoplatoniciens et les aristotéliciens. Il s’agissait d’un nouvel événement de métaphysique (*Ereignis*) qui transcendait l’horizon de la falsafa. Cet événement fonda le second averroïsme et provoqua l’extinction des écoles nominalistes. Les écoles opérant dans le cadre de *Logica Modernorum* ont rejoint le second averroïsme. L’événement clé qui a déclenché une nouvelle métaphysique était l’interprétation du Commentateur faite par Scotus et élaborée dans la lignée du premier averroïsme provenant de l’école sicilienne. Il a donné les conférences à l’université de Paris vers 1230. À cette époque, Grosseteste quitta l’université de Paris pour Oxford. Il agrandit le Collège franciscain d’Oxford pour en faire le fondement d’une université dominée par les logiciens porrétans et par les avicennistes de l’école de *Nominales*. L’école classique des interprètes d’Aristote suivait la ligne de Boèce et d’Abélard. Ils étaient tout au plus disposés à apprécier l’interprétation de Scotus apportée de Sicile à l’Université de Paris. La *proportio* d’Averroès garantissait une relation adéquate entre la première et la seconde substance, ce qui fonda le premier averroïsme de l’école de Blund. La catégorisation univoque détermine la véritable connaissance scientifique basée sur le syllogisme déductif des *Seconds Analytiques*. Les représentants du premier averroïsme ont défendu *intellectus possibilis* d’Averroès et la théorie aristotélicienne classique de la vérité comme correspondance entre l’intellect et les substances réelles. La dispute philosophique s’est rapidement transformée en une dispute idéologique et en une bataille du pouvoir ecclésial. Kilwardby défendit le second averroïsme de manière autoritaire, comme en témoigne sa querelle avec Bacon et Thomas d’Aquin (Destrez 1930). L’herméneutique de l’objectivité confirme que ce recteur du Collège d’Oxford et plus tard archevêque de Canterbury (depuis 1272) fait un lien direct entre le second averroïsme défendu à Oxford et toutes les questions clés discutées dans les disputes de 1270–77. Ce n’est pas un hasard si la Déclaration des Magisters de la rue du Fouarre, qui défend l’autonomie de la théologie et de la philosophie, apparaît à la même année 1272 quand ce moderniste est nommé archevêque de Canterbury et était le chancelier de l’Université d’Oxford. Les représentants du second averroïsme effectuent la première purge des aristotéliciens à l’université de Paris en 1256. La différence entre le premier et le second averroïsme après l’année 1250 peut être résumée dans les points suivants.

* La querelle sur la condamnation de l’« averroïsme » où le premier averroïsme des aristotéliciens et le second averroïsme des modernes s’opposaient en principe l’un à l’autre.
* La dispute sur la double nature de la vérité : il y avait *proportio* d’Averroès dans l’école du premier averroïsme contre *rectitudo* et *certitudo* néoplatoniciennes dans l’école du second averroïsme.
* La dispute sur l’unité existentielle de la personne et sur l’unité numérique de l’intellect. Contrairement à *intellectus possibilis* selon CMDA, il existe une unité des capacités mentales basée sur *intellectus materialis* objectif et hylémorphique ; elle est liée à *intellectus agens* cosmique donné comme substance séparée.
* La querelle sur le statut des espèces : les *species intelligibilis* d’Averroès ne sont pas compatibles avec les *species* modernistes qui font des essences éternelles.
* Le conflit sur l’éternité du monde. D’une part, il y avait la proposition hypothétique de la philosophie aristotélicienne, qui traitait de manière neutre à la fois l’éternité du monde et la création du monde par la cause première. D’autre part, il y avait l’ontothéologie unifiée des modernistes dogmatiques, qui avaient l’intuition de l’intellect divin avant même le début de la création.
* La querelle sur la connaissance de l’essence divine, puisque le second averroïsme observait les espèces divines de manière mystique et directe. Le premier averroïsme considérait la preuve scientifique de Dieu sur le mode « *quoad nos* » selon l’école des modistes et CMDA. L’intuition mystique de l’essence divine et la connaissance philosophique de Dieu en tant que cause première sont différentes en matière de genre.

Les penseurs du premier averroïsme fait dans le paradigme de l’école sicilienne ont pris pour acquis qu’Averroès ne pouvait en aucun cas être un averroïste. L’école du second averroïsme considérait le Commentateur comme un hérétique et un philosophe faillible. Dans la génération suivante, certains semi-averroïstes et théologiens (Thomas d’Aquin, Aegidius Romanus) influencés par l’avicennisme de l’école de Tolède ont accepté ce simulacre moderne d’Averroès.

L’interprétation des *Seconds Analytiques* promue par Grosseteste entamait l’éclipse de la première substance à partir 1230. Son exégèse a ouvert les yeux des jeunes érudits Latins étudiant à Oxford vers 1235. Ils sont venus à Paris pour des études de maîtrise par la suite. La réception du corpus d’Avicenne dans la version de l’école de Tolède a influencé l’interprétation du *Corpus Aristotelicum* à Oxford. Il a contribué à l’émergence de la modernité vers 1240 à Paris. Les sophistes d’Oxford ont combiné la nouvelle interprétation de « science » dans le paradigme du Sophisme oxfordien avec le statut modifié des *Catégories* dans les écoles logiques des porrétans, *Grammatici* et *sequaces Aristotelis*. Albert, Bacon et d’autres penseurs critiques ont rejeté l’école d’Oxford au nom du premier averroïsme. Leur interprétation du Corpus aristotélicien suivait la ligne d’Averroès faite dans le paradigme de l’école sicilienne. Les sophistes d’Oxford meritent le criticisme des penseurs avicennistes qu′Averroès jadis avait fait (*hoc contrarium est ei quod contingit Modernis* ; OBJ I, ch. 2.4). Personne, ni hier ni aujourd’hui, n’est éduqué et parfait, s’il n’est pas un moderniste alexandrin (*nullus enim es sciens et perfectus apud eos nisi qui est Alexandreus*). La réception du Commentateur à Oxford signifiait simplement qu’Avicenne du néoplatonisme reçut un manteau aristotélicien, qu’il porte encore aujourd’hui. Cependant, le premier moderniste Grosseteste était encore un aristotélicien bien instruit. Il était conscient des problèmes cachés dans la conversion des principes cognitifs. Il voyait une certaine ambiguïté (*aliquantulum obscura*) dans le schéma dans lequel l’imposition disparaissait de la prédication de la première substance. En cela, il différait de Philippe le Chancelier de l’Université de Paris, qui effectuait en même temps une conversion complète des notions transcendantales dans le concept de *resolutio*. Les genres platoniciens les plus élevés de l’Être unis sous l’idée du Bien sont devenus les éléments de la prédication catégorique aristotélicienne (ch. 2.3.2). Grosseteste effectua formellement la même conversion néoplatonicienne des principes cognitifs sur une base formelle. La conversion des premiers principes de la cognition, qui a été réalisée à Oxford vers l’an 1230, était liée à la conversion des transcendantales, que Philippe le Chancelier introduisit à Paris en même temps. Cependant, Grosseteste défendait un aristotélisme critique de l’école de Blund et considérait toujours un certain problème dans la conversion entre la première et la deuxième triade des principes de la cognition. Grosseteste est devenu le premier moderniste Latin, car il était le dernier représentant de la métaphysique classique dans la modernité émergente, qui encore reflétait l’effet d’*a/lètheia* dans l’éclipse de la première substance. Son terme « *aliquantulum obscura* » traduit pour la dernière fois la vérité et la non-vérité de science moderne, qui n’a pas besoin de la réalité de la première substance pour effectuer une preuve déductive. Cet événement historique (*Ereignis*) a commencé l’éclipse de réalité. Il inaugura une interprétation objective des événements réels comme l’éclipse solaire par une interprétation erronée des *Seconds Analytiques*. Une négation double (c’est-à-dire le soleil réel et la première substance métaphysique) aboutit à une affirmation en latin. Par la condensation des ténèbres sophistiques, la lumière de l’esprit moderne brillait sur les illuminés d’Oxford, selon cette fameuse « *obscurity* » métaphysique qu’Averroès reprochait à Avicenne. Les jeunes bacheliers d’Oxford, venus à Paris vers l’an 1235, ils ne voyaient plus aucune ambiguïté. Les premiers modernistes sont venus d’Oxford et ils n’ont trouvé les enseignants magistraux à l’école d’Alexandre de Hales et de Philippe le Chancelier. Ils ont refusé l’école des successeurs de Blund dirigée par l’évêque Alvernus, à laquelle appartenait également Albert le Grand. La métaphysique aristotélicienne pratiquée *ad mentem Averrois* a obtenu deux interprétations entièrement différentes selon l’école sicilienne et celle de Tolède. Il faut considérer la nouvelle interprétation des *Seconds Analytiques* du point de vue du triangle de l’historialité, de l’historicité et de l’histoire. La vérité donnée grâce à la vision mystique de l’être a influencé les interprétations *De anima*. C’était la principale raison des controverses ultérieures sur le soi-disant averroïsme. Construit sur des erreurs métaphysiques, le modernisme a dû s’affirmer principalement de manière autoritaire dans la première phase qui inaugura son histoire des effets. L’efficacité d′*Oxfordian Fallacy* imposait la pensée des sophistes Latins par le pouvoir de l’archevêque de Canterbury (Anselme, Kilwardby, Pecham), qui protégeait le royaume des sophismes créés à Oxford. La même évolution commença à Paris après l’année 1277. La matrice précédente a analysé l’origine de la vision analytique du monde cachée dans le terme porrétane « *discrete videamus* » (ch. 1.4). Cet événement de la pensée mythologique (*Ereignis*) a ouvert l’investigation scientifique du diacosmos non existant créé par *Nominales* pour constituer l’erreur majeure de modernité (*Irrtum*). Le mysticisme céleste et le pouvoir ecclésial des illuminés allaient de pair. Ce lien sacré de la modernité s’est maintenant transformé en une fusion d’idéologies nihilistes de toutes sortes. Ils sont promues par le pouvoir politique inséré dans le cadre de *Deep state* et des sociétés transnationales.

Revenons aux effets du datif métaphysique. Albert défendit le principe de la réalité contre l’école des modernistes d’Oxford arrivés à Paris après l’année 1235 (ch. 2.4.1). L’événement de donation de l’être en passage (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*) détermine la véritable reconnaissance de la première substance. La donation métaphysique établit l’être donné ici et maintenant de la première substance (οὐσία, τόδε τι). Cette substance réelle agit *ex inmediatis* dans la déduction scientifique. Elle établit ainsi la reconnaissance secondaire de cet être dans la pensée et dans le mode universel. L’échange analytique de la première triade des principes de la cognition avec la seconde a changé la vision du monde en direction d’anthropocène. La parousie de la première substance réelle à l’esprit, qui était auparavant donnée comme une donation d’être, relevait maintenant du pouvoir manipulateur du sujet (*Ge-Stell* ; OBJ I, ch. 1.2). Cette conception de l’être est tout à fait paranoïaque. Le mortel ne crée pas les choses en pensant, mais il les reconnaît seulement. La vengeance des Muses a été retardée de quelques siècles, mais elle porte un caractère divin et tragique. Après le déclin de l’Université de Paris au siècle des Lumières accompli, Oxford est devenu le principal centre d’éducation moderne objective. Cette hésitation comme « *aliquantulum obscura* » de Grosseteste a disparu à l’époque de modernité. Elle a été remplacée par une paranoïa tragique (*Irre*) d’objectivité victorieuse. La détermination analytique d’« *inesse* » dans l′énoncé intermédiaire de preuve scientifique était fatalement simple, et selon Bacon à Oxford, fatalement fausse. Le mélange entre deux types d’universalité donnée *per se* fait disparaître la première substance hyparchique de la métaphysique moderne. La causalité réelle et la nécessité établite par l′existence (*actus essendi*) des choses ne jouait plus un rôle déterminant dans le schéma de cognition. La génération des modernistes d’Oxford à l’esprit analytique est venue à Paris pour des études de maîtrise. Ils avaient une clarté absolue sur la question de la connaissance scientifique de la réalité. Rufus (ch. 3.3.1) et Kilwardby (chap. 3.4.1) achevaient le changement de vision du monde pendant ses études à Paris dans les années 1235–40. Les mendiants illuminés d’Oxford complétaient parfaitement l’élite locale des modernistes provenant des écoles de *sophistae Latini*. Ce groupe a commencé à compiler l’intégralité de l’ouvrage *Summa Halensis* vers l’an 1235 sous la direction de Rupella puis de Bonaventure. Dans cette école des premiers modernistes, la vérité de l’objectivité dans *a/lètheia* établie par Grosseteste, est passée au dévoilement complet de la vérité, ce qui a fondé *Irrtum* métaphysique de l’Occident. En conséquence, il est arrivé à l’abolition des écoles enseignant la logique porrétane. Ils sont passés à l’interprétation moderne des *Catégories* et des *Seconds Analytiques* pour établir le nouveau courant de modernité analytique. Les sophistes érudits et audacieux d’Oxford et de Paris ont produit d’autres versions d’*Oxfordian Fallacy* dans les générations suivantes. Rappelons qu’au même moment, Alvernus critiquait comme le chancelier de l’Université l′enseignement de la falsafa néoplatonicienne et celle d′Avicenne comme successeurs problématiques d’Aristote (*sequaces Aristotelis*). Il louait les excellentes interprétations d’Averroès (*philosophus nobilissimus*, ch. 2.3). La déformation de la cognition à l’égard de l’essence et de ses effets confirme la nouvelle interprétation de l’œuvre d’Aristote, à savoir *Catégories*, *Métaphysique* et *Physique*. L’interprétation de ces œuvres deviendra la base de futures disputes dans la scolastique, qui mettent à nouveau en lumière la gigantomachie de falsafa entre Avicenne et Averroès. L’histoire de l’Occident a confirmé que les illuminés spéculatifs du deuxième averroïsme ont créé une science mythologique de modernité. Induits en erreur par le pouvoir des Muses sophistiquées, ils ont vaincu le concept d’intellect « faible » dans le premier averroïsme. La connaissance en vertu d’un tel intellect « fort » peut fonder le monde des mathématiques, mais en aucun cas la métaphysique qui étudie les substances premières réelles.

À partir de 1250, la philosophie a été confrontée à la controverse fondamentale concernant ces points majeurs : le statut de connaissance humaine ; la théorie de vérité ; l’unité de l’être ; la nature de Dieu dans la métaphysique. Le second averroïsme a mal interprété les deux points fondamentaux de la métaphysique classique : l’enseignement d’Aristote et les interprétations du Commentateur. Les modernistes ont fondé une nouvelle forme de métaphysique, qui a conduit à la formation d’une pensée objective. Ils ont abouti à une nouvelle forme de dédoublement néoplatonicien de la réalité. Cette démarche insensée a suscité la consternation des averroïstes de la première vague, comme l’évêque parisien Alvernus, Roger Bacon, Albert le Grand et leurs successeurs philosophiques installés dans la rue du Fouarre. Bacon a rencontré la première école de *Modernorum* directement à Paris, puisqu’il y a obtenu sa maîtrise vers 1240. Selon lui, l’introduction de l’Aristote authentique représente une tâche d’époque de type « *horribilis difficultas* » (Wéber 1991, 74). Une décennie plus tard, Albert s’est opposé au groupe des sophistes modernes et a accompli la même tâche. Dans ses écrits consacrés à l’unité de l’intellect après l’année 1256, Albert résume l’enseignement de cette école appelée « *opinio Latinorum* » (ch. 2.4.3). Bacon, Alvernus Albert et, dans une certaine mesure, Grosseteste ont rejeté la nouvelle vision du monde qui a vu le jour entre 1235 et 1245. Les critiques de *Modernorum* issus des rangs du premier averroïsme ont compris qu’il s’agissait d’un changement radical du sens de l’être. La métaphysique nouvelle ne se réfère à Aristote et à Averroès que de manière formelle, sans connaissance réelle de leurs pensées. Rufus de Cornouailles est devenu le fondateur de la relation objective à la réalité, et a également jeté les bases de la dispute sur le prétendu averroïsme du Commentateur. La première génération de modernistes a étudié les recueils d’exemples hypothétiques de la logique moderne (*Sophistaria*) ; ils sont devenus, au cours de la décennie suivante, les maîtres titulaires du diplôme complet de *licentia docendi*. Ce changement dans le second averroïsme, daté en quelque sorte depuis l’année 1240, peut être retracé par la transformation du second averroïsme. Il s’agit de la transition entre le terme d’Alvernus de « sophistes Latins » (*sophistae Latini*) et la désignation ironique d’Albert de ce groupe comme « savants Latins » (*doctores Latini*). Les nouveaux magisters (Kilwardby, Rufus, Bonaventura) ont commencé à former la prochaine génération de philosophes et de théologiens dans les écoles des mendiants. Après 1255, un nouveau type de sophiste occidental apparaît à la chaire mendiante de Paris sous les traits d’un académicien universitaire. Guillelmus de Sancto Amore de la Faculté artistique séculaire de la rue du Fouarre critiqua intensément le groupe de sophistes modernes de la nouvelle Faculté mendiante. La modernité a créé un nouveau mythe cosmologique. Sous la direction des Furies modernisées, ces sophistes ont assuré leur propre reproduction intellectuelle sur le mode de l’hégémonie culturelle (OBJ III, ch. 4.6). Cette mythologie objective prospère encore aujourd’hui, même sous des formes encore plus folles. La production contemporaine frénétique de divers êtres du troisième type correspond précisément à ce fait. La modernité a remplacé la quête de la vérité par une production illimitée de simulacres qui attestent du pouvoir du sujet moderne (« le savoir, c'est le pouvoir »). Plus le sujet paranoïaque moderne rassemble de simulacres dans la théorie de la vérité comme l′assimilation, plus grande est la portion de réalité qu′il contrôle.

Le conflit entre les deux écoles est entré dans une phase dramatique et conflictuelle après 1250. La double vérité concernant la substance a fondamentalement changé le sens de la chose (*res*) du point de vue de la métaphysique. Le premier averroïsme n’avait pas de théorie de la double vérité ; il travaillait avec des substances premières hyparchiques et imposait une telle signification catégorique à partir de la réalité. Dieu ou toute autre substance première existe dans la réalité en tant que telle ; il y a une substance actualisée, en soi et pour soi. Nous devons rendre compte avec précision de la manière dont nous reconnaissons ces choses réelles : soit par la raison, sur la base de la métaphysique ; soit par la révélation divine, sur la base de la théologie. Dans le premier averroïsme, la thèse implique deux voies de connaissance qui concernent l’unique vérité ; il explore un double chemin vers l’unique vérité. C’est le scénario des *Seconds Analytiques*. Les sciences de genres différents n’ont pas la même méthode de la recherche, car leur connaissance détermine le datif métaphysique relatif aux premières substances réelles. Aristote et le Commentateur définissent le dernier niveau d’univocité de la philosophie dans le cadre du sens générique donné par l’imposition sur la base de la seconde substance. Cette prédication est donnée de manière adéquate par rapport à la réalité. Elle justifie donc la première science définie de manière univoque. La science de l’aristotélisme classique n’est pas objective, mais vraie. Le premier averroïsme défendait la correspondance entre la réalité et l’intellect. Il se fondait sur la causalité des substances premières qui était rendue par des énoncés catégoriels déductifs. La reconnaissance spécifique de la seconde substance n’est pas transférable d’un genre à l’autre. La théologie et la philosophie, par exemple, reconnaissent la causalité réelle de Dieu en tant que substance première. Mais le chaînon intermédiaire du syllogisme scientifique (*medium*) de chacune de ces sciences est déterminé par une conception différente de Dieu et de la seconde substance. L’unité générique de sens donnée au niveau catégorique de la seconde substance (Dieu dans les révélations théologiques de la Bible ; Dieu comme *causa prima* philosophique), elle n’est pas transférable d’une science à l’autre. Mais le but de la connaissance diversifiée de toutes les sciences est telle ou telle substance réelle existante. Selon les aristotéliciens de l’école du premier averroïsme, il était clair que les modernistes comprenaient l’être par une homonymie pure et dure, parce qu’ils abolissaient l’imposition du sens métaphysique à partir de la substance première. La modernité a détruit l’orientation fondamentale de la métaphysique d’Aristote en tant que première science des substances hyparchiques qui existent au-delà de nous-mêmes. Modernité remplaçait l’existence de la substance première par l’acte d’« *exsistere* » formel lié à l’essence. Ensuite, dans le mode logique « *semel─semper* », il est toujours vrai qu’il y a une forme permanente donnée dans la vision intellectuelle de la parousie et de *illuminatio*n. Ensuite, l′essence permanente se révèle de manière contingente dans la réalité, à travers les différentes formes de la comitation d’Avicenne. Vers 1240, la première substance a cessé d’être reconnue en raison de la « désobéissance de la matière » (*inoboedientiam materiae*, ch. 3.3.2). Cet art du docétisme intellectuel commençait à déterminer la science moderne. Le groupe des illuminés d’Oxford créa vers 1235 une nouvelle matière du troisième type sur le plan d’hylémorphisme universel. Le savoir compléta l’obéissance mathématique et logique en ajoutant la matière mythologique. En conséquence, une nouvelle vision du monde s’est formée, dans laquelle les concepts classiques de la métaphysique n’avaient plus leur sens originel. Sous le pontificat de l’évêque Alvernus, vers 1240, l’université de Paris est devenue le premier lieu historique de dispute fondamentale entre deux types de métaphysique. La métaphysique des Modernes prend pour base non plus la substance première d’Averroès ou d’Aristote, mais la certitude du sujet moderne. Dieu moderne produit comme cause intellectuelle tout ce qui est de la réalité : d’abord dans la pensée divine et ensuite dans la création. Le premier averroïsme a sagement laissé la création à Dieu et à ses intentions insondables. Par conséquent, les aristotéliciens se sont occupés de la reconnaissance des substances premières déjà existantes ; ils ont compris Dieu comme *causa prima* par rapport au datif métaphysique qui suit le caractère passé de la substance première. L’être complètement séparé de Dieu anti-moderne a été prédit par la causalité scientifiquement démontrable du monde réel. Les illuminés mystiques veulent en savoir encore plus, puisqu′ils ont assimilé Dieu à leur théorie ontothéologique de la vérité. Ils créent Dieu moderne comme un être mythologique et ils commencèrent à contempler de manière paranoïaque sa pensée et son intentionnalité créatrice. Le pouvoir manipulateur de la modernité, fondé sur Dieu moderne comme fondement ontothéologique de la métaphysique objective, est devenu l′opium de pensée impérialiste de l′Occident.

Étant les pouvoirs de justice punitive, les Furies ont puni les modernistes pour leur hubris en produisant le chaos métaphysique et la logique démoniaque. Cette vision du monde a modifié la théorie de la vérité et elle a également créé une logique moderne avec un nouvel ensemble de valeurs. L’analyse de la logique de Grosseteste a montré que l’exposition de l’être par-derrière créait la validité des énonciations logiques dans une perspective divine (ch. 3.1.3). La valeur logique des événements peut être déterminée dans le futur, ce qui est impossible dans l’aristotélisme classique. La vérité ou la non-vérité moderne sont déterminées par les intentions divines éternelles, et non par des substances premières existantes. Pour être moderne et logique, cela veut dire que tout être actuel ou même simplement potentiel se rapporte à la nécessité eschatologique. Ce n’est pas la Révolution française qui a changé le cours de la modernité vers l’avenir ; c’est la logique moderne démoniaque basée sur la venue d’Antéchrist qui l’a fait. La valeur de chaque énoncé logique est donnée de manière absolue dans l’histoire du salut et dans les intentions divines éternelles. La nouvelle forme de logique s’est séparée de la connaissance de la réalité, dans laquelle la nécessité est liée aux substances premières existantes par le datif métaphysique. Les illuminés eschatologiques d’Oxford ont établi une logique moderne dans le cadre de la nouvelle ontothéologie. La vérité de la fonction logique appelée « Antéchrist » est donnée sur le mode « *semel—semper* ». Elle se situe dans la pensée divine immuable. La seule chose qui est modifiable est son arrivée ici et maintenant ; la valeur fondamentale éternellement déterminée d’Antéchrist en tant que substance eschatologique est donnée dans la modalité dite « *absolute* », c’est-à-dire complètement absoute de la réalité. L’arrivée d’Antéchrist joue le rôle d’une fonction mathématique moderne, à laquelle est attribuée la variable correspondante (Antéchrist objectivement vrai vient ou il ne vient pas). La certitude suprême concernant l’arrivée d’Antéchrist peut être attribuée au processus ontothéologique et mystique de son arrivée dans le futur qui est déjà déterminé par Dieu. Remplaçons maintenant la variable de l’arrivée future d’Antéchrist par l’événement présent déjà donné de son arrivée. La nécessité formelle passe du mode possible *non sequitur* au mode réel *sequitur*. L’être originellement indéfini (mais déjà bivalent) de la chose ou de l’événement se transforme en un état actuellement donné et donc soit vrai, soit faux. La substitution de la première substance à une entité indéfinie « *esse incompletum et indeterminatum* » a permis de créer la fonction logique formalisée de type *f(x)*. Chaque événement *(x)* appartient logiquement à la fonction eschatologique et ontothéologique originelle *(f)*. Leur connexion représente la variable correspondante dans l’énoncé formel *f(x)*. La logique moderne n’a plus été façonnée par le sens commun aristotélicien. La branche moderne de la logique est passée à la mythologie basée sur l’eschatologie produite par les illuminés franciscains d’Oxford sous la direction de Grosseteste et surtout de Rufus. La réalité mystique était déterminée par le *Livre de l’Apocalypse* et par les interprétations faites par Joachim de Fiore. Ces « évenements » avaient un caractère cosmique et nécessaire pour les érudits franciscains d’Oxford. Ce diacosmos mystique de l’esprit moderne a remplacé, de manière mythologique, les substances premières désobéissantes et changeantes qui étaient perçues par les sens corporels. La numérologie mystique et la logique moderne ont envahi la métaphysique par le biais du Sophisme oxfordien. Dans un premier temps, la modernité a créé un Dieu moderne ; dans un deuxième temps, elle a imaginé un Antéchrist objectif ; et enfin, elle a construit un Adam schizophrène. Le sujet moderne fait un ensemble chaotique de substances et d’hypostases dissemblables que les illuminés ont établi par rapport à eux-mêmes comme la base de la cognition (*subiectum*). Le sujet moderne crée « sa » science propre comme une similitude objective de l’être du troisième type, qu’il considère comme univoque en lui-même et en dehors de lui-même. La tâche fondamentale de la science moderne est la connaissance en tant que pouvoir nihiliste sur Dieu moderne, sur l′homme moderne et sur le monde objectif. La première idole est déjà morte ; la deuxième est l′*individuum* et le *concretum* non-existant des camps de concentration et de travail des XXe et XXIe siècles. La troisième idole vient d′atteindre le stade final de son existence nihiliste, objectivement appelée « Anthropocène ».

La certitude du sujet moderne a suivi la vision du monde eschatologique des premiers illuminés qui ont fondé l’ère de l’informatique. La version mythologique d’*informatio* de Rufus est basée sur l’arrivée nécessaire d’Antéchrist élaborée par Grosseteste. Son idée est passée à l’ère numérique. L’arrivée d’Antéchrist a été numérisée par le fait que cet être du troisième type a reçu une signification binaire dans la logique eschatologique faite comme *modus ponens*. Cette substance objectivement importante, mais réellement non existante a fondé l’informatique binaire. L’informatique est justifiée par le fait qu’au lieu d’Antéchrist, l’électron émis vient ou ne vient pas. La découverte de l’effet transistor (1947) a fondé la structure des transistors bipolaires (type NPN ou PNP). L’émission ou la non-émission d’impulsions électriques de l’émetteur (E) se fait vers la base (B). La base répond à l’arrivée d’un électron par une augmentation exponentielle de l’activité physiquement donnée dans le collecteur (C). Après l’arrivée de l’électron, le sujet physique donné au niveau de la base du transistor (B) crée une tension électrique plus élevée dans le collecteur. Cette combinaison de la physique classique et de la logique moderne a donné naissance à l’informatique. L’activité frénétique des sujets modernes (C) qui attendent l’arrivée d’Antéchrist (E) révèle l’émergence d’une nouvelle *intelligentia spiritualis* à Oxford après l’an 1235 (B). Si l’Antéchrist ou l’électron arrive, l’activité du sujet humain ou physique augmente en conséquence. Les événements physiques ont pris une nouvelle signification dans l’ordre de la logique moderne. La causalité physique donnée comme l’émission de l’électron porte le message objectivement logique et donc informatique donné à l’origine comme l’*informatio* de Rufus. La production ontothéologique de l’être du troisième type a créé un monde homogène comme une abstraction physique moderne. Elle est donnée par des entrées et des sorties mesurables. Un résultat mathématiquement indexable est important pour la science moderne. Il se manifeste sous la forme d’un concret objectif. Il est donné par la synthèse de faits produits subjectivement (*facta*), interconnectés au moyen d’une analogie mathématique. La métaphysique moderne n’a pas besoin de se préoccuper de la connaissance de la substance réelle. Toute unité d′un sens individuel représente une entrée objective de la pensée des illuminés. Ce *subiectum* agit comme une base de données universelle pour tous les êtres du troisième type (*locus specierum*). L’introduction de la production ontothéologique a créé des ensembles illimités de *tertium ens*. Ainsi, un monde homogène d’abstraction moderne a été créé, qui est donné par des entrées mesurables de toutes sortes. Le pouvoir de l’illusion logique était renforcé par les Furies académiques à travers Grosseteste et son école analytique à Oxford. Ce pouvoir reçut un caractère mondial. Dieu moderne est mort il y a longtemps ; mais l’empire des produits financiers dérivés vit toujours heureux, puisqu’il est fondé sur l’arrivée jusqu’ici non existante d’Antéchrist. Les produits financiers comme simulacre des dérivés nihilistes prolifèrent comme un cancer dans les derniers temps de la stupidité néolibérale généralisée. Ils se métastasent dans les bulles financières, transforment des millions de personnes en mendiants et provoquent des guerres hybrides. Le savoir moderne n’est pas vrai, mais puissant. Depuis le XIXe siècle, divers auteurs (Francis Bacon, Thomas Jefferson) ont utilisé l’adage « Le savoir, c’est le pouvoir ». Le savoir moderne est métaphysiquement paranoïaque. C’est la raison, qu’il faut que la contre-vérité moderne doive conquérir le monde réel et donc vrai. *Fiat iustitia Modernorum, et pereat mundus Antiquorum*. Le nouveau monde est gouverné par les Furies modernes en tant que puissances du chaos donné sur le plan « sujet—objet ». Nous sommes donc entrés dans l’époque nihiliste appelée à juste titre « anthropocène ». Le sujet de cette époque n’est plus l’homme en tant que personne, mais en tant qu’individu concret moderne, déterminé comme « homme—cadavre ».

La philosophie moderne de la vérité unique et mythologique a vu le jour dans l’environnement du deuxième averroïsme, en raison de la valeur absolue qui est assurée par la supposition logique. La modernité a transféré la connaissance de la réalité dans une abstraction logique objectivement faite qui se fonde sur *denudatio* d’Avicenne. Le monde des substances premières s’est transformé en un diacosmos d’essences objectives unies en vertu de l’analogie néoplatonicienne. Rufus a donné l’individualité et la causalité au nombre arithmétique (*numerus*), établissant ainsi les mathématiques modernes. La plus petite unité abstraite de sens (*numerus*) engendre un sens de l’être qui n’est plus divisible (*individuum*). La compréhension de cet individu devient mathématiquement définissable dans le cadre de la similitude analogique, puisque le nombre définit l’individu dans le mode causal *per prius*. Rufus a défini la métaphysique sur le mode de l’évidence d’Avicenne. La certitude du sujet connaissant est étendue à une *coaequatio* nécessairement et universellement donnée qui est basée sur l’abstraction mathématique et l’analogie numérique. La conception moderne de la vérité comme *coaequatio* et *certitudo* se rapportent à la métaphysique conçue mathématiquement comme *causa certissima*. La vision des formes pures a permis la production d’un sens donné mathématiquement. La nature mathématique du monde dans le deuxième averroïsme était liée à des écoles éteintes de *Nominales*. L’union des mathématiques nominalistes et de la métaphysique a obtenu une nouvelle valeur à travers de lecture *Fons vitae* d’Avicebron. L’arrivée de la nouvelle matière du troisième type a permis à Rufus et Kilwardby de radicaliser le concept de science dans les premiers commentaires analytiques sur *Analytica posteriora* écrites dans les années 1235–40. Rufus a donné la forme académique à l′interprétation « analytique » de la réalité. La nouvelle ontothéologie donnée dans le contexte du Sophisme oxfordien a établi une science analytique dans le travail *De ortu scientiarum* de Kilwardby écrit vers 1250. Kilwardby, dans son rôle autoritaire d’éducateur et de dignitaire ecclésiastique le plus important d’Angleterre, a introduit la métaphysique de *Modernorum* comme enseignement académique officiel à Oxford. Bacon représentait l’école du premier averroïsme à Oxford à ce temps. Il a déclaré cette doctrine d′être une erreur fatale et une folie en ce qui concerne la théorie de la vérité. Pendant le mandat de Kilwardby en tant que recteur, le deuxième averroïsme dominait déjà l’Université d’Oxford. L’école de Bonaventura pourrait réussir une décennie plus tard à l’Université de Paris, et seulement partiellement. À Paris, l’école basée sur le Sophisme oxfordien s’est pleinement établie pendant le deuxième mandat de Rufus, lorsqu’une école académique forte de deuxième averroïsme a émergé. Ce n’est qu’après le décret d’Étienne en 1277 que les modernistes locaux ont remporté une victoire totale lorsqu’ils ont liquidé l’école du premier averroïsme à Paris. Le simulacre historique de la « double vérité » fonctionnait à travers un autre simulacre appelé « averroïsme ». Ce sophisme doublé a réussi à supplanter le véritable différend philosophique entre les deux écoles. Le travail des Furies à l’esprit moderniste à Oxford et à Paris dissimulait objectivement le nouveau cycle de gigantomachie de la substance.

Le premier averroïsme rejetait les erreurs métaphysiques fondamentales du modernisme, qui s’est établi d’abord à Oxford et puis à Paris, en fondant la faculté des ordres mendiants. Albert et d’autres ont rejeté la double conception de la science donnée en raison d’un schéma mal interprété de la connaissance aristotélicienne (*duplex scientia ex phantasmate*, ch. 2.4.3). La logique aristotélicienne suit le logos métaphysique basé sur le datif métaphysique. Par conséquent, il est vrai que l’existence réelle établit l’essence intellectuelle, et non l’inverse. La potentialité future ou une substance du troisième type ne peut justifier aucune affirmation logique, même si elle était fausse. La science moderne fonctionne dans le cadre mystique et logique. Les modernistes ont refusé que les soi-disant « événements contingents » dans la réalité soient les fondements de leur métaphysique. Une science aussi absurde était construite sur la manipulation de divers types de *tertium ens* selon la logique démoniaque. Une telle combinaison a dû créer la notion d’une « double vérité » dans la prochaine génération de sophistes d’Oxford et de Paris. Manipulés par les Furies divines, les modernistes ont dûment suivi la théorie de Freud appelée « *Verkehrung ins Gegenteil* » pour imputer leur propre absurdité intellectuelle au premier averroïsme. Ils l′ont ensuite détruit en 1277. L'oubli de la substance première a entraîné la perte de la réalité dans la métaphysique moderne. Cette activité d′une importance capitale des modernistes (*factum*) a été projetée dans la doctrine d′Averroès au moyen de l′inversion dans le contraire (*Verkehrung ins Gegenteil*). De cette manière, l′errance métaphysique de la modernité (*Irre*) a été établie. Elle rend justice au devoir divin d′*a/lètheia* gardée par les Muses. Les illuminés religieux ont ensuite fait du Commentateur un bouc émissaire démoniaque et ils ont chassé ce simulacre dans le désert de *damnatio memoriae* académique. Prise dans la perspective d’une logique basée sur la métaphysique, la figure réelle d’Averroès est devenue le premier démon académique de la modernité. Les sophistes créent toujours le double de la réalité, en suivant le dialogue *Sophiste*. Ensuite, il est clair que les académiciens ont intellectuellement initiés et professionnellement façonnés les procès en sorcellerie à partir du XIVe siècle (OBJ III, ch. 5.5). Averroès comme philosophe éminent de la falsafa est entré dans la tragicomédie moderne. De cette manière stupide, il porte la punition de la folie métaphysique de la modernité chrétienne. Le même sort a été partagé par les plus sages de toutes les personnes condamnées par les sophistes athéniens. Ce mécanisme de violence académique se répète dans le cas d’Abélard, Bacon, Guillelmus de Sancto Amore, Siger de Brabant et William Ockham. Les sophistes modernes pourraient objecter que leurs sacrifices académiques pour la vérité moderne portent les noms de Rufus, Kilwardby et Pecham. La vérité moderne a une double nature, bien sûr. Vers l’an 1255, l’acte principal de la tragicomédie divine, qui dirige officiellement la rationalité occidentale, fut achevé. Ce n’est pas du tout un hasard que dans la période 1245–70, tous les grands traités métaphysiques rédigés par Bacon, Albert et par les magisters de la rue du Fouarre étaient dirigés contre le deuxième averroïsme.

Les modernistes d’Oxford tels que Rufus et Kilwardby ont gagné de nouveaux adeptes dans la campagne contre la Faculté artistique de Paris après l’année 1250. De nouveaux maîtres franciscains, comme Bonaventure, avaient déjà grandi dans les écoles du deuxième averroïsme. Ils sont devenus les compilateurs de *Summa Halensis* et ils étaient impliqués dans des disputes avec des magistères aristotéliciens de la rue du Fouarre. Bonaventure mena le conflit avec l’école du premier averroïsme à l’Université de Paris jusqu’à sa mort en 1274. Sa philosophie a transposé la modernité au stade de la pleine influence historique. Les modernistes ont fondamentalement changé la théorie de la correspondance de la vérité et le statut hyparchique de l’existence défendue par *Catégories* et par *Seconds Analytiques*. Les sophistes Latins ont introduit l’essence comme première catégorie, en relation apparente avec la métaphysique d’Averroès. L’archéologie de l’objectivité a montré que les questions concernats quantité, l’espèce, genre, *materia prima*, des corps cosmiques immatériels, causalité etc. sont en contradiction fondamentale avec la philosophie du Commentateur, car elles suivent la métaphysique d’Avicenne. Le deuxième averroïsme a perdu la première substance traitée dans *Catégories*. Il l’a réduite à une collection disparate d’accidents créés *ad hoc* et de divers types de *tertium ens*. La modernité a perdu l’imposition catégorique qui suit *quidditas* dans le maillon intermédiaire du syllogisme scientifique, afin d’énoncer véritablement la première substance hyparchique. La reconnaissance de la vraie substance première et sa prédication catégorique ne font plus un point de départ de la modernité. L’intellect des illuminés réalise la supposition du sens évidemment donné des choses (*intellectio* d’Avicenne, *rectitudo* d’Anselme, *intellectus* de Grosseteste, *scibile* de Rufus). Les modernistes affirment alors l’existence contingente des choses réelles avec la certitude déductive comme une *demonstratio* de Grosseteste, Rufus et Kilwardby. La production de la supposition donnée dans la pure intuition intellectuelle est devenue la base du sens moderne de l’être en tant qu’être (*ens inquantum ens*). Les créateurs originaux de cette mythologie objective sont des illuminés dirigés par Rufus. Il démarra ces luttes pour la substance à travers la conception analytique de l’existence (*exsistere*), qui ne forme qu’un attribut de l’essence. La cause originelle qui déclenche la cognition n’est plus une substance première dans la réalité, mais une certitude formellement donnée de la cognition dans la pensée. Rufus a consciemment changé la définition d’Averroès de la vérité en tant que *proportio* et *similitudo* de l’intellect et de la chose réelle existante. La nouvelle correspondance concerne des essences définies logiquement. La vérité est donnée comme une *coaequatio* moderne que Rufus a empruntée aux porrétans et à Anselme. Certitude néoplatonicienne de la vision dans le domaine des formes hypostatiques, Rufus l’a complétée par une similitude analogique dans le cadre des hypostases porrétanes. Leur dernière base forme le domaine des nombres mathématiques. Le véritable individu moderne non existant est divisé en substances non existantes de manière schizophrénique. Il est devenu l’arbitre absolu pour revendiquer le sens d’être dans le mode déontologique de la vérité objective (*debet esse*). D’une telle manière positive et véritable, sur le mode de l’existence subjectivement assurée (*esse ratum*), les illuminés modernes ont commencé à déterminer si la première substance réelle a le droit à sa réalité faible et débile. À l’âge de la modernité, il faut savoir d’où vient le droit de la première substance à exister. L’herméneutique a tracé le début du chemin appelé *via Modernorum* que la science nouvellement fondée a emprunté dans les années 1230–50. Ils ont mis à jour le potentiel caché de la vérité d’Anselme en tant que *rectitudo*. Le deuxième averroïsme a repris le slogan « Loin de la première substance ! » pour commencer l’aventure de la modernité. À l’époque nihiliste de l’éclipse de la première substance, Husserl transforme ce slogan en un retour à la substance perdue du troisième type. L’archéologie herméneutique examine sur les traces de Parménide et de Socrate, comment l’historialité divine (*Geschichtlichkeit*) se manifeste dans l’historicité (*Geschichte*) de la pensée philosophique. Dans les derniers temps de la pensée irrationnelle (*novissimum*), la modernité a créé un tournant fondamental (ἐποχή) caractérisé par l’éclipse de la première substance. Le sens originel du terme « *épochê* » symbolisait l’immersion du monde dans le chaos primordial lors d’une éclipse totale du Soleil. La nouvelle époque a commencé avec l’éclipse de l’esprit critique, qui ne distinguait plus entre le niveau d’abstraction métaphysique et logique. L’étude d′éclipse astronomique dans *Secondes Analytiques* donne un excellent exemple qui révèle les procédées erronées des modernistes. La pensée du Sophisme oxfordien supprimait le sens hyparchique de la première substance, en le remplaçant par le sujet cognitif de la modernité. L’imposition du sens à partir des substances premières a cessé de déterminer la pensée, puisque la supposition de l’essence a remplacé l’être réel de manière sophistique. L’essence logiquement déterminée joue le rôle de *quidditas* métaphysique en remplaçant la première substance par un simulacre. L’insertion de l’essence dans la preuve démonstrative a conduit à la suppression du datif métaphysique. L’*ousía* aristotélicienne dans la réalité s’est transformée en une *parousía* objective dans la pensée glorieuse des illuminés. La causalité des substances premières passa dans le sens objectif des essences. Cette révélation moderne de la réalité comme simulacre est tragique et archaïque, puisque des puissances divines de Vengeance philosophique l’ont dirigée. Leur incorporation subjective est maintenant bien visible, puisque les modernistes vengeurs ont pris ce rôle divin contre le premier averroïsme. Ils se sont pris pour des puissances punitives de l′histoire pour prendre la métaphysique sur le chemin droit de *via Modernorum*. Après cela, la tragédie de la modernité dans l’Antiquité tardive s’est transformée en tragicomédie moderne dans le christianisme. L′école des *sophistae latini* a été fondée par des mortels qui ont développé une théorie vraiment folle de la vérité (*insaniunt contra veritatem*) comme assimilation des *tertium ens* non-existants. Depuis lors, les illuminés certifient, indexent et numérisent diverses collections objectives de *tertium ens* qu’ils ont créées eux-mêmes. La révélation de l’être dans la modernité (*Lichtung*) est donnée par la métaphore de l’intellect actif et solaire d’Avicenne. Averroès a déclaré que la lumière d’Avicenne était l’obscurité de la raison. Le plus grand interprète d’Aristote de tous les temps remplaça le schéma néoplatonicien dans son interprétation *De anima* par une cognition personnelle basée sur des facultés réceptives et synthétiques. Elles suivent la nécessité existentielle des premières substances. Les générations suivantes d’érudits d’Oxford ont suivi ce chemin de non-vérité avicenniste qui a complètement obscurci le sens de la première substance. La métaphysique du deuxième début de la scolastique commença dans cette *Lichtung*. Elle déterminait la non-vérité avicenniste qui a complètement occulté le sens de la première substance. L’obscurité de la métaphysique d’Avicenne s’approfondit avec l’introduction d′« *aliquantulum obscura* » de Grosseteste (ch. 3.1.1). Il considérait encore l’oubli de la première substance et la suppression du principe « *ex inmediatis* » comme un problème. Le modernisme et le postmodernisme ultérieurs ont été aveugles à la réalité de la première substance, car ils ne voient que le simulacre objectif. L’interprétation erronée de l’éclipse astronomique des *Seconds Analytiques* a conduit à une éclipse complète de la première substance selon le Sophisme oxfordien. Le nihilisme métaphysique réalise la cognition basée sur sa propre lumière fournie par l’intellect hypostasié. La prédication concrète de Rufus a suivi le chemin d’*Oxfordian Fallacy* fait par Grosseteste. Il indique le lieu et l’époque où la première détermination objective d’être en Occident latin est née dans les années 1235–45. La substance hylémorphique originelle (*compositum*) donnée comme la première substance en réalité est devenue dans la modernité un composite objectif de la première et de la seconde substance (*concretum*). L’introduction de la réalité « concrète» créa une nouvelle catégorie des amphibolia (OBJ I, ch. 2.1.2). Le fondement de la science est devenu un *positum* objectivement donné. Il était basé sur une forme sophistique de métaphysique objective que Rufus avait esquissée une décennie auparavant. La science moderne a fondamentalement changé la compréhension ontologique (*Vor-blickbahn*) qui saisissait le premier sens de l’être. L’éclipse historique de la première substance a fondé une nouvelle vision du monde. L’individualité objective a remplacé l’être réel de la première substance. Les illuminés modernes n’ont besoin de la première substance que pour obtenir une certitude supplémentaire pour évaluer un *scibile* objectif déjà rectifié dans leur esprit. Kilwardby fonda la science moderne pour être l’accomplissement d’un événement historial de pensée nihiliste (*Ereignis*) qui prit son début à Oxford. Sous la direction de Rufus et Kilwardby, l’école du deuxième averroïsme a trouvé une nouvelle place de la science au-delà de la causalité de la première substance. L’herméneutique date l’émergence de la science moderne (*ortus scientiarum*) comme la transition d’objectivation mathématique de Rufus à la métaphysique spéculative de Kilwardby. À cette époque, les deux modernistes donnaient des conférences à Paris. Ils ont dû quitter l’Université vers les années 1245–50 après des critiques d’évêque Alvernus et d’autres maîtres de l’école du premier averroïsme, comme Albert et Bacon.

Abordons brièvement la fin de la divine comédie, que les Muses ont mise en scène pour la première fois vers l’an 1230. Après le déclin de la métaphysique dans la scolastique tardive, l’objectivité est passée dans la dernière étape du nihilisme métaphysique. L’univocité moderne d’être suivit la substance essentielle du troisième type. Ce genre d’être substantiel a repris l’averroïsme de la Renaissance. Alessandro Achillini (†1512) était le premier précurseur du postmodernisme, car il a introduit le concept du Bien en tant qu’essence objective donnée de manière individuelle. Cette troisième réception, assez postmoderne, d’un autre simulacre d’Averroès est un précurseur direct du postmodernisme cartésien. Le travail *De dictintionibus* fit la réception de *Modernorum* qui était fondée sur la nature néoplatonicienne des universaux. L’essence du Bien agit comme la cause finale sur le mode objectif de la nécessité univoque donnée *per se*.[[510]](#footnote-510) L’ouvrage cite le texte d’Averroès *In III Metaphysicae, commento 3* (*Met*. 996a27–28) dans le premier sens postmoderne de l'objectivité causalement donnée. Achillini a adopté le concept moderne de causalité basé sur l’essence, ce qui était le cas de Rufus et Kilwardby. La définition des substances universelles suit l’Arbre de Porphyre jusqu’à l’individu non divisible (*per indivisibilitatem*; Matsen 1974, 268). Le deuxième averroïsme déjà éteint vit dans l’averroïsme de la Renaissance en présentant une nouvelle division de la réalité objective. Ensuite, ce n’est plus un problème de mener à bien la division postmoderne des sciences qui a commencé l’école de Philippe le Chancelier. Foucault acomplit cette division des sciences de manière nihiliste à la fin de métaphysique. Le premier averroïsme trouve ses disciples grâce au premier averroïsme authentique ressuscité à l’Université de Padoue. Son meilleur représentant était Galileo Galilée. Il est devenu le fondateur de la physique anti-moderne, c’est-à-dire empirique, faite à partir de la première triade des principes cognitifs (*ex primis et veris et inmediatis*). L’école de la Renaissance de l’averroïsme a repris le différend entre l’école de Tolède et l’école sicilienne. Galilée a résolu ce problème en adoptant le concept de science expérimentale selon *Seconds Analytiques*. Le postmodernisme des Lumières répétait une fois de plus tout le drame de la cognition. Kant travaille avec la « chose en soi » (*Ding an sich*) donnée nominalement, qui est définie comme le soi-disant *Phanomenon*. La phénoménalité du monde dans la conscience du sujet connaissant est séparée de *Noumenon*, c’est-à-dire de la première substance réelle. Kant n’a pas d’accès direct au monde réel donné par l’imposition. Son épistémologie travaille le *scibile* comme une supposition qui est synthétisée dans la conscience du sujet cognitif. Il n’y a pas de théorie de la vérité comme correspondance selon la *proportio* d’Averroès dans la philosophie de Kant. Il est un postmoderniste comme Descartes et le monde réel est exposé par-derrière. L’œuvre *Kritik des reinen Verstandes* a créé deux étages de principes innés donnés au niveau sensuel et intelligible. Kant a essayé d′abolir de cette manière futile la théorie néoplatonicienne de la cognition basée sur les hypostases porrétanes faites par Locke et Berkeley qui utilisaient la causalité de Leibniz de la science mathématique. Par conséquent, il a conçu une double objectivité *a priori*, qu’il a définie formellement comme « *potentia substantialis* » de Rufus. Kant a hypostasié les formes cognitives selon Rufus ; il a construit des formes d’intellect données *a priori* qui sont ensuite empiriquement déterminées. Il lui fallut abolir les hypostases porrétanes de Locke et Berkeley et la causalité de Leibniz faite par un *scibile* mathématique. Les formes pures de l’intuition sensuelle (espace et temps) ont créé un niveau *a priori* établi de première hypostase intelligible (*reine Anschauungsformen*). Ces formes sont nécessaires pour effectuer la synthèse des espèces sensuelles. Cependant, contrairement aux objectivistes Locke et Leibniz, Kant, en tant qu’aristotélicien objectif, a laissé ces structures a priori s’actualiser en raison de la cognition empirique donnée à partir des substances premières réelles (*Analogie der Erfahrung*). Étant actualisé par la réception sensuelle, Kant créa encore le deuxième étage des principes innés. Ce sont des formes intelligibles hypostasiées en tant que concepts purs de l’esprit (*reine Verstandesbegriffe*). Cette nouvelle catégorisation des relations logiques est donnée *a priori*. Elle suit la logique des porrétans et remplace la table des catégories d’Aristote. Le résultat est la création du double niveau de principes innés, qui dirige *a priori* la synthèse de l’objectivité postmoderne en vertu de conditions indispensables. Le premier étage des principes cognitifs *a priori* (*reine Anschauung*) rappelle *intellectus materialis* hypostasié de Thémistius et d′Avicenne. Puisque l’espace et le temps existent sous une forme *a priori* établie, les mathématiques pures sont possibles. Le deuxième étage de principes et de catégories intelligibles garde le caractère d’hypostase porrétane qui fonctionne comme un *intellectus agens* hypostasié. Cet intellect actif constitue le substrat de base pour la synthèse des concepts. Alors, la synthèse des concepts commence au-delà de la matière empirique et de l’expérience (*transzendentale Logik*). Le postmodernisme cartésien radicalisé par Kant a échangé la production des *exemplars* provenant de Dieu moderne contre la production du sens postmoderne donné *a priori* qui produit exclusivement le sujet humain. Le postmodernisme ensuite donne objectivement des choses d’une manière tout aussi radicale à travers l′intuition eidétique de Husserl (*auf die Sachen selbst zurückgehen*). Cette évidence forme le principe de tous les autres principes (*Ideen* I, § 24). Le concept husserlien de l’être en tant que « *noema* » de la conscience n’est rien de plus qu’une supposition produite par le sujet dans le cadre de *scibile* objectif. Heidegger a vu le fondement problématique de la philosophie de Husserl juste au début de son chemin qui l’a conduit à l’historicité originelle de l’Être. Le concept cartésien d’existence ne découle pas principalement de la question de l’être, mais de la question secondaire de l’évidence qui implique l’auto-connaissance du sujet réfléchissant. Selon Heidegger, la phénoménologie doit être donnée comme une herméneutique basée sur l’analyse existentielle qui confronte directement et immédiatement le sens de l’Être.[[511]](#footnote-511) L’aristotélicien Heidegger, après avoir lu *Éthique à Nicomaque*, s’est débarrassé de l’avicennisme de Husserl. De plus, l’interprétation ultérieure du sens historial de l’Être en tant qu’*Ereignis* faite après le fameux tournant de la pensée (*Kehre*) abolit le niveau anthropologique et transcendantal de *Dasein* pour faire arriver la nouvelle pensée de *Da-sein*. Tout aussi fatalement, Husserl s’est séparé de l’aristotélicien Brentano au début de son voyage vers la philosophie première et post-cartésienne. Husserl’s livre *Pariser Vorträge* (1929) compléta l’œuvre *Meditationes de prima philosophia* (1641) faite par Descartes postmoderne. La version du Sophisme oxfordien élaboré par Husserl part de la notion de « *Fundierung* » examinée par Alexius Meinong (†1920).[[512]](#footnote-512) Il fonda la version nihiliste d’*Oxfordian Fallacy* en exposant le sens d’être par-derrière. Le fondement du sens dans la conscience (*Fundierung*) assure l’identité de la cognition sensuelle (*Vorstellungen realer Gegenstände*) et de l’imagination eidétique (*Vorstellungen idealer Gegenstände*). Rudolf Carnap reprit ce *tertium ens* de Meinong pour faire la définition des formes déductives qui construisent la preuve scientifique. L’époque nihiliste de la métaphysique confirme la primauté de l’abstraction logique et mathématique dans le néopositivisme par nouvelle intuition intellectuelle de la réalité. Husserl a dû surmonter le psychologisme objectif de Meinong vers l’an 1900, en retravaillant le syncrétisme de l’expérience sensuelle et universelle proposé par Meinong. Husserl fonda l’existence du troisième type à la suite de « *scibile* » fait par Rufus (ch. 3.1.3). Les conférences de Husserl du semestre d’hiver 1887/88 complètent la notion de « *Fundierung* » de Meinong mentionnée ci-dessus.[[513]](#footnote-513) L’écriture *Logische Untersuchungen I* (1900) contient la première forme phénoménologique de *Fundierung* proposée par Husserl. La logique pure est définie au-delà du domaine de la psychologie.[[514]](#footnote-514) Après l’éclipse de la première substance faite par Grosseteste, les deux postmodernistes mentionnés ci-dessus (Meinong, Husserl) ont complété une autre *épochê* de la réalité pour garder l′intuition eidétique par rapport à l′étant du troisième genre. En raison de la psychologisation postmoderne de la conscience du sujet cognitif, une double éclipse de la première substance avait lieu qui caractérise le stade nihiliste de la pensée occidentale. En ce qui concerne la causalité réelle des choses dans le monde, la catégorisation aristotélicienne faite *per prius* a cessé de façonner la connaissance du monde, de l’homme et de Dieu. Le différend entre l’objectivisme critique de Popper et le néopositivisme viennois sur le statut de la preuve déductive montre la nouvelle constellation d′*Oxfordian Fallacy* à l’ère du nihilisme métaphysique. Les formes contemporaines de *tertium ens* observées par l’intuition eidétique, elles dérogent même l’objectivisme de la modernité scolastique originelle, puisqu’elles ont subi une réduction phénoménologique ou analytique de plus. Par conséquent, l’homme moderne et ensuite Dieu moderne sont devenus un cadavre spécifique. Le sujet des médias, de la politique et des banques a créé l’armée d’esclaves intelligents pour produire un simulacre continu de soi-disant *post-truths*. Ce village Potemkine de la pensée contemporaine dans les soi-disant « sciences humaines » cache le monde réel. Les récits mythologiques universitaires servent les intérêts nihilistes du un pour cent corporatif qui forme la classe mondiale des illuminés contemporains. Ils sont liés à *species specialissima* du un pour mille des *banksters* qui produisent la mythologie des dérivés financiers et des dettes virtuelles mondiales. Cette démonologie objective constitue la dernière époque (*novissimum*) de l’objectivité nihiliste qui produit le fascisme contemporaine des corporations globales.

Après la disparition de la première substance et du bon sens de la métaphysique moderne, des puissances archaïques de Vengeance intellectuelle ont complété la confusion en établissant une nouvelle nature du sujet occidental. Dans la sixième partie de *Discours de la méthode* (1637), Descartes définit le garant ultime de la vérité déontologique comme un nouveau démiurge (*maîtres et possesseurs de la nature*). Le nouveau maître de la nature a fondé tout être sur la raison donnée subjectivement qui découle de sa mortalité. Cette prétention nihiliste du sujet moderne à garder tout le sens du monde, Leibniz l’a absolutisée dans le principe de raison suffisante (*principium reddendae rationes sufficientis*). Heidegger a clairement indiqué que la partie clé du principe de Leibniz est cachée dans la nature ontologique de « *reddendae* » qui fait la forme moderne de « *re-presentatio* ».[[515]](#footnote-515) Mise sur le mode « *debet esse* », la réalité doit recevoir une représentation évidente supplémentaire qui justifie l’existence contingente de substances premières réelles. L’objectivité acquiert un semblant de vérité si fort dans le postmodernisme que les entités réelles, elles devraient s’excuser du fait qu’elles existent du tout. Si la réalité est pleinement objective, alors elle est moderne et scientifiquement vraie. Leibniz acheva la conception postmoderne de l'être en fondant la métaphysique nihiliste dans la primauté du sujet connaissant. Son chemin vers la vérité déontologique du postmodernisme est formellement le même que celui des premiers *Modernorum* à Oxford vers l’an 1235. La procédure complète de déduction ou de dérivation de l’existence selon le modèle de Rufus se trouve dans le traité *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714). Dans cette version postmoderne de *De ortu scientiarum* de Kilwardby, Leibniz va au fondement des principes premiers, éternels, nécessaires et métaphysiquement donnés de la réalité. Il en tire l’être actualisé de la substance première contingente.[[516]](#footnote-516) Leibniz commence par déterminer ce qui est séparé d’une pure non-existence. Puis, sur le mode de « *debet esse* », il y ajoute le principe subjectivement établi de l’existence des choses (« *elles doivent exister ainsi* »). Dans la deuxième étape, il a introduit la première substance et a sécurisé le monde réel sur le mode de l’objectivité primaire faite sous la nouvelle forme de déduction porrétane. Chaque être a un droit subjectif à l’existence objective donné par le mode univoque *simpliciter* et *per se*. Ce « droit à l’existence réelle » paranoïaque est conçu logiquement et métaphysiquement à la fois, sur le mode de *scibile* fait par Rufus (« *rien n’est plus simple et plus facile que quelque chose* »). Il est bon de savoir d’où tous les droits libéraux postmodernes tirent leur origine métaphysique en forme de « *debet esse* » fait par Leibniz. Ensuite, la science postmoderne faite par Kant a acquis le droit transcendantal de tout comparer à l’image d’un démiurge éclairé. L’ouvrage de Kant *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) proclame que, contrairement à la nature insensée, l’homme a reçu la tâche historique de produire le sens de l’être uniquement à partir de lui-même (*er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen*).[[517]](#footnote-517) L’herméneutique de l’historicité considère ce texte comme la doctrine de base de la modernité éclairée (Umlauf 2010, 262–65). L’impératif kantien (*sollen*) a un caractère historial, car il établit la vérité comme *rectitudo* de l’époque éclairée à la manière d’Anselme (*quod debet esse, recte est* ; ch. 1.2). La volonté de puissance a prévalu dans la modernité à travers l’approche déontologique de la réalité. Les choses sont appelées à l’existence par la volonté du Créateur, qui, selon Anselme, forme leur vérité. Il a une autorité déontologique supérieure qui prévaut sur l’existence réelle. Le monde doit être ce qu’est la pensée démiurgique de Dieu moderne. Après sa mort, la pensée de l’homme forme la base déontologique de la métaphysique postmoderne. La réalité désobéissante devait être définie et manipulée de la même manière que l’individu humain qui forme un cadavre spécifiquement déterminé. Le système basé sur la circulation abstraite des connaissances et du capital effectue des classifications et un tri de chaque *scibile* individuel sur le mode de la cognition économiquement quantifiée. L’assimilation coloniale et impérialiste des ressources humaines et des matières premières représentait un fardeau historique pour les Britanniques et plus tard pour l’homme blanc américain. Ils l’ont porté triomphalement sur le mode d’assimilation de la vérité bien capitalisée de l’Occident. L’auteur britannique Joseph Rudyard Kipling a soutenu la revendication coloniale américaine sur les Philippines espagnoles en célébrant poétiquement l’esclavage d’une créature démoniaque qui est un « *half-devil and half-child* ».[[518]](#footnote-518) Pour faire la reconnaissance objective et l’apprivoisement des sauvages individuels concrets ou de l’être démoniaque du troisième type de Kipling, des jardins zoologiques humains ont été créés à la fin du XIXe siècle (OBJ III, ch. 5.5.). La personne cessa d’exister dans les sciences humaines objectives, car elle s’est transformée en « exsistence » objective de tel ou tel genre de *scibile*. Le siècle suivant a remplacé les jardins zoologiques humains par des camps d’extermination et deux guerres mondiales. Les camps de concentration ont été humanisés en camps de travail dans le Tiers Monde qui rappelle le premier cercle de l’enfer de Dante fait à l’ère du capitalisme corporatif.

L’espèce universelle d’Aristote est devenue un corps gnostique du troisième genre. Il réside parmi les modernistes sous la forme de *scibile* scientifiquement reconnu. La vérité en tant qu’assimilation et égalité a fondé le système objectif de la connaissance et la réalité objective qui lui correspond. Les porrétans ont commencé la classification dialectique des hypostases en introduisant la division universelle réalisée dans le cadre d’*Arbor Porphyriana*. Ils ont conçu le premier continuum moderne du monde mythologique fait sur le mode de l’hylémorphisme universel et de la quantité mathématiquement déterminée. Cette quantité hypostasiée s’est transformée en une différence purement formelle qui est établie par rapport à rien. La dernière distinction du néant comme impossibilité de division ultérieure est établie par le sens atomique de l’individu dans l′*Isagoge* (OBJ I, ch. 1.3). Bonaventure et Olivi ont pris cette indivisibilité comme une seconde substance ontologiquement positive, sur le mode du nihilisme positif (*non repugnat esse* ; OBJ III, ch. 5.1.1). Ainsi est né un être purement nihiliste du troisième type dans la métaphysique moderne. Cette différence formellement déterminée a ensuite fondé le calcul intégral et différentiel en mathématiques à partir du XVIIe siècle. À l’ère du nihilisme métaphysique, ce *scibile* objectif des modernistes est finalement devenu une simple distinction au sein d’une structure arbitrairement donnée qui est basée sur un modèle linguistique (« valeur »). Les modernistes considèrent le monde du point de vue de la représentation formelle, sur le plan de l’abstraction mathématique qui se situe en dehors des substances premières réelles. La classification des sciences basée sur l’ontologie postmoderne a été initiée dans l’ouvrage *Lexicon Philosophicum* (1590) de Goclenius. La classification scientifique des *scibilia* modernes a été introduite en biologie par Carl Linné (*Systema naturae*, 1735). Son importance pour le développement des sciences humaines a été portée à son apogée à l’ère du nihilisme par le poststructuraliste Foucault. L’ouvrage *Les mots et les choses* (ch. X) a créé un nouvel Arbre de Porphyre qui remonte au postmodernisme. Foucault a étudié les classifications de la réalité faites sur la base des sciences productives postmodernes (biologie, économie et linguistique). Les sciences humaines se sont finalement abolies elles-mêmes à l’époque du nihilisme métaphysique. L′epistémé productive créée par Foucault postule une possible disparition de *scibile*, métaphoriquement appelé « homme ».[[519]](#footnote-519) L’homme est une découverte dont l’origine récente est exposée dans l’archéologie de la connaissance faite par Foucault à l’ère du nihilisme métaphysique accompli. L’humanisme de Foucault a suivi ce développement susmentionné et a changé la définition de l’homme en un jeu irrationnel de différences. À l’ère nihiliste de l’accomplissement du voyage de la modernité, les Furies analytiques ont nécessairement entraîné la mort de Dieu moderne et la fin de l’humanisme objectivement conçu. Nous entrons maintenant dans l’ère de l’anthropocène où la destruction de toute vie sur la Terre est imminente. Le début de la pensée moderne a pris comme base la spécification d′« homme—cadavre ». Ce sujet moderne établi de cette manière donne un sens similaire au monde entier, ce qui est pleinement visible à l’époque du nihilisme scientifique et technique. La danse mythologique de Shiva ou des Furies donna naissance au simulacre postmoderne des sciences humaines contemporaines au XIIIe siècle qui s’est terminé au XXe siècle. La connaissance établie dans le cadre du Sophisme oxfordien a conquis la matière désobéissante en assimilant le monde de manière objective. Cela a été fait d’abord dans l’Empire britannique, puis par le fascisme corporatif du XXe et XXIe siècle belliqueux. À l’heure du nihilisme imposé à l’échelle mondiale par les entreprises internationales, le sort de la planète entière est déjà en jeu. À l’époque de l’anthropocène, la Terre entière est devenue un être spécifique, individuel et concret du troisième genre.

### Abréviations

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Index locorum

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

**Abaelard**

*Dialectica* 163.34‒164.4 80

*Dialectica* 167.30‒36 48

*Dialectica* 215.19‒23 44

*Dialectica* 221.14‒20 57

*Dialectica* 221.3‒9 57

*Dialectica* 51.24‒26 46

*Dialectica* 546.22‒28 42

*Dialectica* 558.9‒14 58

*Dialectica* 562.20‒25 45

*Dialectica* 562.28‒33 51

*Dialectica* 63.30‒37 209

*Dialectica* 88.32‒34 56

*Dialectica* 90.13‒17 61

*Dialectica* 90.5‒10 41

*Dialectica* 92.35‒93.4 56

*Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum* PL 178, 1619 B 60

*Logica Ingredientibus* 137.15 46

*Logica Ingredientibus* 137.9‒14 50

*Logica Ingredientibus* 309.26‒28 54

*Logica Ingredientibus* 309.26‒28 53

**Adam de Buckfield**

*Sentencia super librum de Anima* 435.59‒436.66 616

*Sentencia super librum de Anima* 438.134‒141 592

*Sentencia super librum de Anima* 438.149‒153 593

*Sentencia super librum de Anima* 438.9‒13 594

*Sentencia super librum de Anima* 441.100‒104 413

*Sentencia super librum de Anima* 443.157‒62 596

**Albert the Great**

*Analytica Posteriora* 10a 335

*Analytica Posteriora* 10a 350

*Analytica Posteriora* 10b 335

*Analytica Posteriora* 2, 25b 323

*Analytica Posteriora* 25a 322

*Analytica Posteriora* 25a 342

*Analytica Posteriora* 25b 322

Analytica Posteriora 26a 324

*Analytica Posteriora* 27a 339

*Analytica Posteriora* 64b 325

*De homine* 12a,b 343

*De homine* 12b 341

*De homine* 43b 337

*De homine* 449a 347

*De homine* 450a 347, 349

*De homine* 450b 347

*De homine* 466b 352, 353

*De homine* 475b 354

*De homine* 476a 354, 359

*De homine* 483b 354, 355

*De homine* 484a 359

*De homine* 492b 357

*De homine* 493b 350, 356

*De homine* 494a 351

*De homine* 4a 327

*De homine* 4b 329

*De homine* 523b 358

*De homine* 5b 331

*De intellectu et intelligibili* 493a 413

*De unitate intellectus* 439b 402

*De unitate intellectus* 440b 374

*De unitate intellectus* 443a 406

*De unitate intellectus* 444a 407

*De unitate intellectus* 450b 409

*De unitate intellectus* 453b 412

*De unitate intellectus* 454a 411

*De unitate intellectus* 455b 413

*De unitate intellectus* 461a 409

*De unitate intellectus* 470b 411

*De unitate intellectus* 471b 400

*Liber III De anima* 330a 370

Liber III De anima 344b 372

*Liber III De anima* 347b‒348a 360

*Liber III De anima* 348a 362, 378

*Liber III De anima* 348b 375, 381

*Liber III De anima* 349a 385

*Liber III De anima* 349b 360

*Liber III De anima* 353b 387

*Liber III De anima* 381b 633

Liber III De anima 382b 398

*Liber III De anima* 383b 389

*Liber III De anima* 384a 389

*Liber III De anima* 384b‒385a 394

*Liber III De anima* 385a 397

*Liber III De anima* 385b 391

*Liber III De anima* 418a 397

*Liber III De anima* 439b 403

*Liber III De anima* 440a 405

*Summa Theologiae* I, 140a 194

*Summa Theologiae* I, 140a-b 194

**Alvernus (Guillaume d′Auvergne)**

*De trinitate* 21.56‒62 269

*De Universo* 797C 275

*De universo* 821B‒C 272

*De universo* 821C 272

*De universo* 822F 259, 268, 806

*De universo* 825A 266

*De universo* IIa-Iae, cap. 8 256

*Guilielmi De anima* 101 256

*Guilielmi De anima* 103 288

*Guilielmi De anima* 107 290

*Guilielmi De anima* 108 273

*Guilielmi De anima* 109 300

*Guilielmi De anima* 112 255

*Guilielmi De anima* 113 254

*Guilielmi De anima* 123 265, 270

*Guilielmi De anima* 205 271

*Guilielmi De anima* 207 270, 275

*Guilielmi De anima* 208 275

*Guilielmi De anima* 209 277

*Guilielmi De anima* 210 256

*Guilielmi De anima* 211 270

*Guilielmi De anima* 216 265, 305

*Guilielmi De anima* 219 302

*Guilielmi De anima* 66 274

*Guilielmi De anima* 71 283

*Guilielmi De anima* 88 281, 282

*Guilielmi De anima* 89 285

*Guilielmi De anima* 98 298

***Ancien Testament***

Ez 1:10 250

Lv 16:10 65, 110, 371, 816

Psalm 136 65

***Anonymus Erfordensis***

*Anonymus Erfordensis* fol. 10rb 876

*Anonymus Erfordensis* fol. 7vb 873

*Anonymus Erfordensis* fol. 8va 875

*Anonymus Erfordensis* fol. 9rb 873

**Anselme de Canterbury**

*De divinitatis essentia Monologium* PL 158, 211D‒212A 33

*Dialogus de libero arbitrio* PL 158, 494B 37

*Dialogus de Veritate* 486C 32

*Dialogus de Veritate* PL 158, 470 C‒D 30

*Dialogus de Veritate* PL 158, 475C 29

*Dialogus de Veritate* PL 158, 485B 31

**Aristote**

*Anal. Post*. 71b10‒11 470

*Anal. Post*. 71b25 656

*Anal. Post*. 71b26 657

*Anal. Post*. 71b26‒27 655

*Anal. Post*. 71b30‒33 319

*Anal. Post*. 73a21 651

*Anal. Post*. 73a35‒36 667

*Anal. Post*. 73b10 837

*Anal. Post.* 73b25–27 675

*Anal. Post*. 73b26–27 461, 830

*Anal. Post*. 73b26‒27 664, 668

*Anal. Post.* 73b27 328, 669, 826, 827

*Anal. Post*. 73b28 461, 462, 537

*Anal. Post*. 73b30–31 462

*Anal. Post*. 75a38 477

*Anal. Post*. 75a38–39 666

*Anal. Post*. 75b3–6 717

*Anal. Post*. 76a38‒39 684

*Anal. Post*. 79a7‒8 128

*Anal. Post*. 82a12 509

*Anal. Post*. 84a11–12 485

*Anal. Post*. 84a11–14 504, 663, 665, 700, 712

*Anal. Post*. 84a11‒14 458, 509, 609

*Anal*. *Post*. 84a12 458, 459, 465, 486, 498, 505, 537, 656, 668, 670, 700, 715, 827

*Anal*. *Post*. 84a13 459, 475, 492, 627, 652, 661, 671, 827, 829

*Anal. Post*. 84a13–14 664, 741, 836, 839, 877

*Anal*. *Post*. 84a14 459, 475, 536, 627, 652, 672, 713

*Anal. Post*. 87b32 504

*Anal. Post*. 88b37 485

*Anal. Post*. 89b10–11 485

*Anal. post*. 89b24‒25 319

*Anal. Post*. 89b24–25 506

*Anal. Post*. 89b24‒25 469

*Anal. Post*. 89b27 652

*Anal. Post*. 89b29 652

*Anal. Post.* 89b34 321

*Anal. Post.* 89b38 320, 321

*Anal. Post*. 89b39 53, 320

*Anal. Post*. 90a1 319, 487

*Anal. Post*. 90a10 654, 666

*Anal. post*. 90a31‒32 443

*Anal. Post*. 90a6–7 654

*Anal. Post*. 93a29‒31 473

*Anal. Post*. 93a36 489, 713

*Anal. Post*. 93a36‒b3 473

*Anal. Post.* 93b29 470, 572, 878

*Anal. Post.* 93b32 471, 878

*Anal. Post*. 96b2–4 667

*Cat*. 2a11 67, 470

*Cat*. 2a11–16 128, 283, 358, 456, 523

*Cat*. 2a14–15 45, 46, 460

*Cat*. 2a14‒16 324, 326, 675

*Cat*. 2a15–16 470

*Cat.* 3b19 28

*Cat*. 6a36 74

*De anima*413a4–10 594

*De anima* 413b23‒24 166

*De anima* 430a14–15 156, 177, 349

*De anima* 430a20–25 170

*De anima* 430a21‒23 171, 178, 196, 221

*De anima* 431b20–21 572, 797

*De anima* 431b20‒21 176, 782

*De anima* 431b21 153, 527, 558, 650

*De Int.* 16a3–8 417

*De Int.* 16a7 421

*De Int*. 19a25–26 537

*De Int*. 19a26 539

*De intepretatione* 16a3‒8 782

*De interpretatione* 16a3‒8 21, 25, 44

*De Interpretatione* 16a3–8 51, 288

*De interpretatione* 16a9 25

*E.N*. 1131a31‒32 721

*E.N*. 1140b5 36

*Met*. 1003b14 524

*Met*. 1003b5–16 523

*Met*. 1003b9 523

*Met*. 1006a6 201, 374, 699

*Met*. 1011b26–29 532, 534

*Met*. 1011b26‒29 56

*Met*. 1026a33–b2 31, 534

*Met*. 1029a20 589

*Met*. 1029a20–21 589

*Met*. 1049b20–25 645

*Met*. 1072a26 599

*Met*. 1088a34 74

*Met*. 992b12‒15 858

*Met*. 996a27–28 911

*Met*. 996a28 865

*Anal. Post*. 85a31 512

*De interpretatione* 16a3‒8 21

*Met*. 1006a6 6

*Phys*. 193a3 9

**Augustin**

*In Ev. Joh*. PL 35, 1658D 100

*Sermo* 293 PL 38, 1328D‒1329A 533

*De libero arbitrio* *voluntatis* 2.10.29 535

*Enchiridion ad Laurentium* CCSL46*.*108.1‒14 137

**Averro**ë**s**

CMDA 1.92 597

CMDA 12.21‒24 754

CMDA 317.35 171

CMDA 402.431 374

CMDA 438.22‒24 349

CMDA 220.15‒24 382

*In Librum IV Metaphysicorum* fol. 65-i 523

*In Metaph. 41D* 865

*Averroës On Aristotle’s Metaphysics* 93.330 20

*De substantia orbis* 60.95‒61.101 595

**Avicebron**

*Avencebrolis Fons Vitae* 133.15‒17 372

*Avencebrolis Fons Vitae* 211.12‒13 584

*Avencebrolis Fons Vitae* 38.13‒19 586

*Avencebrolis Fons Vitae* 38.9‒13 584

*Avencebrolis Fons Vitae* 69.16‒18 585

**Avicenna**

*Liber de anima* 127.48–50 472

*Liber de philosophia prima* 176.71‒74 74

*Liber de philosophia prima* 34.55‒35.58 365

**Bacon, Roger**

*Communium naturalium* 282.8‒14 614

*Communium naturalium* 283.1‒9 615

*Communium naturalium* 286.14‒25 612

*Communium naturalium*.281.34‒282.3 610

*Communium naturalium*.283.8‒13 611

*Compendium studii philosophiae* 469 613

*Compendium studii theologiae* 52 620

*Compendium studii theologiae* 52‒53 621

*Compendium studii theologiae* 56 868

*Opus maius* 20 792

*Opus minus* 322 889

*Opus minus* 326 887

*Opus minus* 327 887

*Opus minus* 327‒28 887

*Opus minus* 360 887

*Opus tertium* 74‒75 257

*Opus tertium* 75 776

*Opus tertium* 76 258

*Opus tertium* 77 258

*Opus tertium* 79 258

*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* 154.18‒20 403

*Quaestiones altere supra Met. II* 34.11‒16 700

*Quaestiones altere supra Met. II* 34.30‒35 716

*Quaestiones altere supra Met. II* 51.27‒35 702

*Quaestiones altere supra Met. IV* 153.17‒20 626

*Quaestiones altere supra Met. IV* 89.9‒10 867

*Quaestiones altere supra Met. IV* 90.13‒19 866

*Quaestiones supra libros prime philosophie Aristotelis* 298.34‒299.2 257, 564

*Quaestiones supra secundum metaphysicae* 75.13‒21 404

*Summulae dialectices* 3.1.4 874

**Blund, Johannes**

*Tractatus de anima* 32.21‒28 154

*Tractatus de anima* 62.13‒15 180

*Tractatus de anima* 65.25 171

*Tractatus de anima* 66.19‒22 172

*Tractatus de anima* 69.23‒31 165

*Tractatus de anima* 7.14‒16 187

*Tractatus de anima* 73.26‒29 172

*Tractatus de anima* 92.23 159

*Tractatus de anima* 93.10‒14 159

*Tractatus de anima* 93.11 174

*Tractatus de anima* 93.1‒5 175

*Tractatus de anima* 93.22‒23 156

*Tractatus de anima* 93.6‒10 158

*Tractatus de anima* 94.9‒11 185

*Tractatus de anima* 95.24‒31 186

*Tractatus de anima* 98.18 197

**Boèce, Anicius**

*Boeth. In Porph. Isag* 3.10 604

*In Categ. Arist.* PL 64, 195C 71

*In* *Categ. Arist.* PL 64, 257B 84

*In* *Categ. Aristot.* PL 64, 195D 28

*In librum Peri hermeneias* 3.5‒11 21

*In librum Peri hermeneias* 32.11 24

*In Porph. Isag*. 3.10 17, 18, 42, 103

*In Porph. Isag.* III.10 17

*Liber de divisione* PL 64, 888 B‒C 40

*Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* 1311C 67

*Quomodo substantitae* *in eo quod sint, bonae sint* PL 64, 1314A 96

**Bonaventure**

*Collationes de septem donis Spiritus sancti* 478b 889

*Collationes in Hexaëmeron* 422a 889

*In II Sent*. 547b 882

***Chartularium Universitatis Parisiensis I***

*Chartularium* I, no. 128, p. 170 881

*Chartularium* I, no. 246, p. 278 565

*Chartularium* I, no.474 874

**David de Dinant**

Quaternuli*, fr.* 69 195

Quaternuli*, fr.* 70 196

Quaternuli*, fr.* 85 194

Quaternuli*, fr.* 70 195

***De anima et de potenciis eius***

*De anima et de potenciis eius* 28.36‒29.41 207

*De anima et de potenciis eius* 29.42‒48 206

*De anima et de potenciis eius* 29.43‒44 206

*De anima et de potenciis eius* 29.49‒50 208

*De anima et de potenciis eius* 33.144 213

*De anima et de potenciis eius* 35.200‒36.203 213

*De anima et de potenciis eius* 36.201 227

*De anima et de potenciis eius* 37.225‒26 212

*De anima et de potenciis eius* 47.384 214

*De anima et de potenciis eius* 49.425‒30 214

*De anima et de potenciis eius* 51.446‒452 221

*De anima et de potenciis eius* 52.465‒68 220

*De anima et de potenciis eius*. 49.423‒25 228

*De anima et de potenciis eius*. 51.453‒52.461 225

***De potenciis animae et obiectis***

*De potenciis animae et obiectis* 140 268

*De potenciis animae et obiectis* 147.15‒17 238

*De potenciis animae et obiectis* 147.7‒12 238

*De potenciis animae et obiectis* 148.2‒5 239

*De potenciis animae et obiectis* 149.18‒20 240

*De potenciis animae et obiectis* 150.13‒21 241

*De potenciis animae et obiectis* 150.8‒12 240

*De potenciis animae et obiectis* 155.29‒31 242

*De potenciis animae et obiectis* 156.1‒5 244

*De potenciis animae et obiectis* 156.17‒19 245

*De potenciis animae et obiectis* 156.5‒11 245

*De potenciis animae et obiectis* 156.9‒13 250

*De potenciis animae et obiectis* 157.25‒158.1 244

*De potenciis animae et obiectis* 159.14‒19 250

***Dialogus Ratii et Everardi***

*Dialogus Ratii et Everardi* 254 116

*Dialogus Ratii et Everardi* 255 118

*Dialogus Ratii et Everardi* 256‒57 117

*Dialogus Ratii et Everardi* 257 114

*Dialogus Ratii et Everardi* 284 120

**Gilbertus Porretanus**

*Expositio in Boetii librum De bonorum hebdomade* 193.55‒62 75

*Gilberti Porretae commentaria in Librum Quomodo* 1319A 67

**Grosseteste, Robert**

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 100.41‒101.46 465

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 102.80‒83 478

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 103.91‒94 457

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 124.161‒69 513

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 139.99‒140.111 481

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 141.141‒47 514

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 144.200‒205 474

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 266.143‒45 504

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 266.145‒54 526

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 325.452‒60 487

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 325.464‒69 500

*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* 406.17‒407.23 497

*De anima* 243.28‒31 599

*De anima* 247.40‒248.2 163

*De anima* 250.5‒13 605

*De anima* 251.37‒41 212, 596

*De anima* 270.12‒18 216

*De anima* 270.25‒31 211

*De generatione stellarum* 34.17‒22 212

*De libero arbitrio* 171.31‒172.3 554

*De libero arbitrio* 182.19‒24 550

*De motu supercaelestium* 95.32‒96.3 600

*De potentia et actu* 127.1‒5 211

*De sphaera* 13.32‒35 454

*De statu causarum* 124.22‒28 484

*De statu causarum* 125.20‒22 603

*De statu causarum* 125.23‒25 603

*De statu causarum* 125.2‒4 602

*De statu causarum* 125.4‒10 601

*De veritate* 132.12‒16 534

*De veritate* 132.26‒32 536

De veritate 134.17‒26 532

*De veritate* 135.4‒9 530

*De veritate propositionis* 144.19‒32 548

*Hexaëmeron* 1.8.2‒4 560

*Summa philosophiae* 611.28‒31 646

*Summa philosophiae* 293.1‒6 579

*Summa philosophiae* 305.25‒30 572

*Summa philosophiae* 305.39‒306.2 566

*Summa philosophiae* 306.11‒18 575

*Summa philosophiae* 472.18‒24 569

**Hegel, Georg Wilhelm**

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 8.318 733

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 8.319 733

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 8.323‒24 733

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 8.59 733

*Wissenschaft der Logik* 5.73 78

**Heidegger, Martin**

GA 10, 34 915

GA 5, 272‒73 503

GA 7, 153 425

GA 71, 297 2

SZ 46 913

**Henry d’Avranches**

*Poems* 131.77‒81 188

*Poems* 130.23‒28 198

**Héraclite**

B 89 1

B 93 1

**Husserl, Edmund**

*Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge* 136.22‒32 776

*Geschichtlicher Überblick über die Philosophie der Mathematik* 227.26‒29 914

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I 162.1‒7 742

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I 210.33‒38 770

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, 14.20‒26 742

*Logische Untersuchungen* 59 914

**Jean de Salisbury**

*Metalogicon* PL 199, 875A 89

*Metalogicon* PL 199, 939D 127

**Kant, Immanuel**

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 8.19 916

KdRV, B 145 682

**Kilwardby, Robert**

*De ortu scientiarum* 106.14‒18 860

*De ortu scientiarum* 110.6‒13 862

*De ortu scientiarum* 217.14‒18 865

*De ortu scientiarum* 65.32 864

*De ortu scientiarum* 65.32‒66.5 858

*De ortu scientiarum* 71–72 861

*De ortu scientiarum* 89.30‒31 851

*De ortu scientiarum* 90.10‒11 851

*De ortu scientiarum* 90.20‒27 852

*De ortu scientiarum* 93.6‒7 853

*De ortu scientiarum* 93.8‒12 854

*De ortu scientiarum* 94.5 853

*Notulae super librum praedicamentorum* 5.15‒19 833

*Notule Libri Posteriorum* 117.47‒49 840

*Notule Libri Posteriorum* 119.86‒88 829

*Notule Libri Posteriorum* 126.259‒64 842

*Notule Libri Posteriorum* 127.274‒78 829

*Notule Libri Posteriorum* 129.341‒42 831

*Notule Libri Posteriorum* 130.367‒68 830

*Notule Libri Posteriorum* 130.381‒85 834

*Notule Libri Posteriorum* 131.402‒408 836

*Notule Libri Posteriorum* 131.411‒15 838

*Notule Libri Posteriorum* 134.470‒75 827

**Leibniz, Gottfried Wilhelm**

*Disputatio metaphysica de principium individui* 9 758

*Principes de la nature et de la grâce fondés en raiso*n 727 916

***Logica Modernorum II***

*Cum sit nostra* 429.1‒6 540

*Dialectica monacensis* 481.9‒16 88

*Tractatus Anagnini* 219‒220 126

*Tractatus Anagnini* 236.10‒14 209

***Nouveau Testament***

1 *Cor* 1:19 63

2 *Cor* 12:2‒4 135

**Nietzsche, Friedrich**

*Die fröhliche Wissenschaft* 3, 480 666

*Götzen-Dämmerung* 6*.*76 439

*Menschliches, Allzumenschliches II*, 701 6

*Nachlaß* 10, 54 439

**Parménide**

B 1.37 673

B 2.6 79

B 3 3, 491

B 6.9 3

**Petrus Venerabilis**

*Epistola* 115 65

*Epistola* 9.7 63

**Philippe le Chancellier**

*Summa de Bono* 26.16‒17 287

*Summa de Bono* 30.11‒12 284

*Summa de Bono* 7.30-33 286

**Platon**

*Parm*. 132a–b 290

*Soph*. 239c9‒d4 524

*Soph*. 239d4 774, 823

*Soph*. 265a1 104, 491

*Soph*. 267d5‒6 104

*Theait*. 191d7–9 766

*Tim*. 48a7‒8 365

*Tim*. 48e–53c 768

**Porphyry**

*Porph. in Cat*. 90.31 703

*Isag*. 11.15 17

**Rufus de Cornouailles**

*Contra Averroem* 2.24‒25 780

*Contra Averroem* 36.778‒83 269

*Contra Averroem* 5.105‒6.114 781

*Contra Averroem* 5.95‒99 780

*Contra Averroem* 6.117‒19 783

*Contra Averroem* 6.117‒24 784

*Contra Averroem* 8.170‒73 751

*Contra Averroem* 8.176‒79 755

*Contra Averroem* 9.9‒12 757

*In APos* 1.2.S1.ad1 654, 838

*In APos* 1.2.S10.ad3 737

*In APos* 1.2.S2.ad2 656

*In APos* 1.2.S3.ad4 719

*In APos* 1.2.S4.ad4 694

*In APos* 1.2.S6.ad1 696

*In APos* 1.2.S6.ad3 693

*In APos* 1.2.S8.2 669, 826

*In APos* 1.2.S8.ad1 676

*In APos* 1.3.S1.3 658

*In APos* 1.3.S1.ad3 711

*In APos* 1.3.S4.ad4 718

*In APos* 1.3.S4.ad5 718

*In APos* 1.3.S5.ad1 728

*In APos* 1.3.S5.ad2 659

*In APos* 1.3.S5.ad4 730

*In APos* 1.3.S6.4 736

*In APos* 1.3.S7.ad1 680

*In Apos* 1.3S4ad5 749

*In APos* 1.S1.1.3 646, 647

*In APos* 1.S1.3 642

*In APos* 2.S10.8.ad 3 684, 686

*In APos* 3.S5.ad4 681

*In DA* 1.2.5.ad aliud 2 759

*In DA* 2.9.34 762, 763

*In DA* 3.4.10 768

*In DA* 3.4.12 766, 771, 772

*In DA* 3.4.9 764

*In DA* I.7.4.Q.1 761

*In DAn* 3.2.3 720

*In II Sent.* 441.86‒96 616

*In Phys*. P2 765

*Memoriale* 1.1 716

*Memoriale* 10.5 719

*Memoriale* 2.7 749

*Memoriale* 3.2 722

*Memoriale* 4.1 750, 777

*Memoriale* 7.10.3 695

*Memoriale* 7.11.5.c 751

*Memoriale* 7.12.5.b 685

*Memoriale* 7.14 694

*Memoriale* 7.8 754

*Memoriale* Prooem. 4 709

*Memoriale* Prooem. 7 644

*Scriptum in Met. Arist.*, ms. Q290.31vb-32ra 725

*Speculum animae* 118.27 798

*Speculum animae* 118.40–45 798

*Speculum animae* 123.173–77 800

*Speculum animae* 126.248–56 806

*Speculum animae* 126.265‒68 807

*Speculum animae* 127.272–74 796

*Speculum animae* 127.288‒93 727

*Speculum animae* 128.299–300 808

*Speculum animae* 128.305‒308 725

*Speculum animae* 128.309‒11 726

*Speculum animae* 128.327‒31 808

*Speculum animae* 129.349 809

*Speculum animae* 130.368–72 810

*Speculum animae* 130.374‒77 813

*Speculum animae* 132.408‒14 819

*Speculum animae* 132.425‒31 821

*Speculum animae* 132‒133 820

*Speculum animae* 133.449–52 802

*Speculum animae* 139.629‒33 410

**Rupella, Johannes**

*Summa de anima* 117.1‒7 236

*Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* 91.754‒56 236

*Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae* 92.781‒86 236

**Suárez, Francisco**

*Disputationes Metaphysicae* 2.4.15 365

*Disputationes metaphysicae* 5.3.15 721

***Summa Duacensis***

*Summa Duacensis* 21 233

*Summa Duacensis* 22 233

*Summa Duacensis* 44‒45 232

*Summa Duacensis* 63 235

*Summa Duacensis* f. 108vb‒109ra 725

**Thomas d′Aquin**

*De unitate intellectus* 314.436 524

*De veritate* 336.157‒67 882

*Super II Sent.* 944. 377

*Super De Trinitate* 154 516

*Summa contra Gentiles II*.43 404

***Wittgenstein, Ludwig***

*Logisch-Philosophische Abhandlung* 1.1 740

*Logisch-Philosophische Abhandlung* 2.012 106

*Logisch-Philosophische Abhandlung* 2.01231 107

### Index des matières et des noms

A

*a/lètheia* 1, 2, 102, 200, 204, 205, 231, 253, 376, 422, 423, 424, 446, 456, 460, 473, 484, 491, 495, 498, 505, 519, 561, 635, 666, 857, 891, 895, 897, 906

Abaelard voir *Index locorum*

abstraction

Blund 161

premier averroïsme 226, 243, 271

abstraction mathématique 105, 116, 120, 131, 134, 295, 319, 397, 450, 462, 468, 477, 496, 521, 587, 674, 689, 709, 719, 724, 728, 749, 839, 850, 853, 863, 905, 914

abstraction métaphysique 20

Abubacher 391, 392

Achillini, *De dictinctionibus,* fol. 164 911

*actus essendi* 69, 245, 274, 332, 338, 347, 458, 459, 508, 527, 602, 690, 808, 809, 873, 875, 897

*ad mentem Averrois* 143, 149, 189, 192, 198, 199, 201, 203, 205, 207, 247, 251, 291, 293, 307, 311, 316, 328, 336, 337, 347, 368, 373, 380, 414, 418, 430, 441, 444, 454, 468, 472, 494, 501, 510, 522, 590, 600, 607, 617, 624, 640, 650, 748, 751, 752, 754, 760, 768, 862, 866, 879, 883, 889, 896

Adam de Buckfield voir *Index locorum*

592, 596, 632, 786

Adam de Marsh 611, 775, 793

Adam Parvipontanus 66

Aegidius Romanus 310, 359, 437, 759, 859, 888, 894

*De erroribus Philosophorum* 9.23‒26 888

Alberich de Reims 59, 89

Albert le Grand voir *Index locorum*

*alètheia* 5, 12, 15, 82, 93, 104, 141, 144, 147, 205, 310, 311, 325, 351, 374, 376, 377, 415, 422, 423, 446, 607, 629, 635, 637, 655, 682, 696, 698, 713, 773, 810, 815, 849, 876

Alexander Aphrodisias 217, 218, 392, 408, 779

Alexander Hales 124, 279, 617, 623, 639

*Summa theologica* 2.3 513

alexandrins 148, 200, 233, 238, 252, 265, 277, 337, 354, 358, 359, 366, 374, 383, 768, 771, 798, 823, 892, 895

Alfarabi 10, 25, 76, 146, 147, 152, 155, 157, 159, 177, 178, 183, 200, 208, 212, 220, 222, 227, 243, 255, 306, 337, 366, 372, 393, 416, 441, 503, 505, 519, 525, 532, 538, 564, 571, 582, 628, 683

*De intellectu* 74.22‒30 157

al-Ghazālī 60, 64, 107, 113, 255, 383, 387, 432, 438, 439, 517, 635

*aliquid esse* 85, 99, 414

Alvernus (Guillaume d′Auvergne) voir *Index locorum*

amalriciens 191

âme

Albert 385

Grosseteste 610

premier averroïsme 206, 277, 327, 333, 346

Rufus 767

second averroïsme 361, 379

Ammonius 520

*analogia entis* 515, 531, 582, 686, 721

analogie 17, 26, 34, 42, 48, 99, 105, 116, 129, 137, 141, 149, 169, 176, 294, 425, 515, 520, 522, 525, 530, 531, 588, 684, 685, 691, 706, 714, 715, 719, 720, 735, 736, 756, 757, 849, 852, 880, 892, 904, 905

Rufus 686

*Anfang* 203

*Anfang/Beginn* 11, 376

*anima mundi* 191, 192, 194, 196, 274, 352, 353, 454, 525, 527, 528, 678, 761, 762

*anitas* 572

*Anonymus Erfordensis* voir *Index locorum*

Anselme de Canterbury voir *Index locorum*

Anselme de Laon 59

Antéchrist 108, 111, 145, 610, 703, 880, 902

anthropocène 2, 14, 183, 205, 345, 361, 382, 420, 553, 614, 897, 904, 918

anthropologie philosophique 329, 340, 342

*apaideusía* 23, 201, 374, 619, 706, 801

Aphrodisias, Alexander 147, 155, 264

Aquasparta 759

Arendt, H. 125, 252, 303, 787

Aristoteles voir *Index locorum*

Arnauld, A. 72, 86, 155, 339, 384

asharites 538

augustinisme avicennisant 279, 308, 314, 416, 421, 430, 614, 635

Augustinus voir *Index locorum*

Avempace 300, 386, 391, 392, 584

Avendauth 188

Averroës voir *Index locorum*

averroïsme, Renaissance 911

*Averroistae* 134, 383, 433, 624, 814

Avicebron voir *Index locorum* 300, 584, 586, 726, 756, 760, 777, 780, 781, 811, 824

Avicenna voir *Index locorum*

ἀπαιδευσία 6

B

Bacon, R. voir *Index locorum*

147, 301, 373, 428

Bacon, F. 132, 886

*Bajt al-Hikma* 7, 231

*banksters* 554, 722, 723, 743

Barrow, I. 105

bases de données 234

*Beginn* 205, 232, 815

Bernard de Chartres 27, 89, 521

Bernard de Clairvaux 62, 64, 82

bête-machine 420

Blund, J. voir *Index locorum*

337, 510

Boèce, Anicius voir *Index locorum* 21, 40, 67, 103

Bonaventure voir *Index locorum* 119, 624

Bourdieu, P. 659

*Brain in a Vat* 330, 879

Brentano, F. 125, 741, 913

C

calcul infinitésimal 97, 99, 105

calcul intégral 98, 918

Callus, D. A. 185, 186, 244, 246, 268, 275, 277, 308, 413, 592, 594, 608, 616, 632

capitalisme 136

Carnap, R. 741

cartésianisme 330, 412

*causa efficiens* 115, 226, 332

*causa formalis* 115

*causa prima* 500, 864, 881, 901

*Causa prima* 401

causalité, Rufus 718

causalité moderne 847

causalité objective 116

caverne platonicienne 1, 3, 8

Cercle de Vienne 492, 702, 714, 739, 740

*certitudo* 35

*certitudo qua est* 365, 380

*Chartularium* voir *Index locorum*

chimère 52, 54, 59, 73, 79, 80, 82, 92, 99, 286, 340, 363, 545, 864, 876

*circulus vitiosus* 86

City de Londres 744

*cloud computing* 678, 770

*cloud databases* 384, 389, 823

*coaequatio* 405

*cogito* 13, 183, 259, 353, 390, 511, 533, 735, 736, 739, 741, 770, 776, 849

*cogito ergo sum* 458

cognition

premier averroïsme 227

*Collateralized Debt Obligation* 552

*collecta* 34, 91, 96, 98, 106, 122, 757, 833

*collectio* 91, 800

comitation 73, 83, 100, 112

porrétans 121, 130

*Commentaire d’Avranches* 630

complexe d’Œdipe 12

*compositio* 678

*Computer Aided Design* 722

*conceptus simpliciter simplex* 123, 694

Concile d’Éphèse 74

Concile de Paris 89

Concile de Sens 132

Concile de Sens 62, 81

Concile de Soissons 62, 64, 132

*concretum* 297, 588, 704, 724, 725, 726, 730, 737, 742, 785, 799, 807, 808, 820, 824, 849, 852, 853, 864, 867, 903, 910

condamnation de 1277 203, 278, 308, 369, 391, 434, 437, 503, 623, 797, 848, 874, 881, 886, 905

connaissance, *quoad nos* 318, 346

contingents futurs 538, 542, 550, 556, 620

Coran 7, 136, 864

corbeau d’Élie 776, 777

corps

objectif 589

du troisième genre 7, 19, 20, 48, 74, 81, 101, 117, 118, 125, 128, 130, 196, 292, 300, 361, 384, 568, 588, 717, 723, 730, 759, 786, 790, 804, 852, 853, 854, 891, 917

corps—espèce 586

*Corpus Aristotelicum* 15, 26, 124, 127, 134, 140, 146, 197, 198, 199, 200, 202, 211, 266, 312, 415, 424, 435, 452, 571, 598, 622, 629, 704, 745, 788, 791, 793, 795, 839, 856, 881, 894

*creatio ex nihilo* 78, 101, 117, 507, 811, 823, 857, 862, 880

D

*dalā'il* 501

*damnatio memoriae* 12, 65, 110, 149, 190, 251, 306, 307, 338, 371, 418, 423, 440, 629, 818, 856, 906

Dante, A. 65, 123, 291, 387, 427, 435, 437, 499, 577, 808, 917

*Dasein* 330, 804, 913

*Da-sein* 913

*dativus archegeticus* 1, 4, 425

*dativus metaphysicus* 1, 2, 4, 5, 9, 20, 22, 23, 25, 26, 45, 47, 48, 50, 53, 54, 70, 74, 77, 79, 81, 86, 90, 91, 105, 131, 156, 158, 168, 179, 180, 181, 186, 192, 210, 215, 238, 244, 285, 286, 288, 318, 319, 322, 324, 327, 344, 351, 375, 376, 385, 394, 444, 458, 460, 462, 463,466, 467, 470, 476, 479, 489, 491, 501, 505, 512, 537, 553, 626, 627, 651, 661, 673, 674, 712, 740, 811, 828, 836, 842, 877, 878, 892, 896, 900, 902, 906, 909

*dativus obiectivus* 121, 460, 462, 609, 815, 828

*dativus possessivus* 497

*dativus principalis* 1, 4, 81

*Dator formarum* 160, 185, 258, 448, 481, 498, 539, 551, 553, 807, 812, 818

David de Dinant voir *Index locorum* 189, 190, 191, 192, 193, 199, 218, 254, 264, 274, 275, 312, 337, 410, 417, 418, 426, 429, 430, 454, 502, 509, 528, 561, 618, 733, 748, 755, 760, 762, 767, 768, 769, 772, 774, 778, 789, 792, 793, 795, 797, 799, 801, 803, 807, 816, 858, 859, 860, 861

*De anima et de potenciis eius* voir *Index locorum*

*de dicto/de re* 127, 330

*De potenciis animae et obiectis* voir *Index locorum*

De Vaux, R. 142, 202, 231

déclaration de 1272 560, 889, 893

*Deep state* 579, 896

déisme 63, 72, 194, 196

*deitas* 62, 76, 82, 286

démonologie 915

*demonstratio* 18, 49, 54, 55, 56, 58, 99, 228, 320, 321, 326, 327, 336, 343, 443, 462, 467, 468, 475, 508, 514, 518, 524, 540, 651, 669, 672, 690, 701, 704, 714, 729, 747, 801, 831, 836, 838, 867, 908

*denudatio* 91, 149, 229, 236, 243, 279, 382, 491, 516, 579, 710, 737, 753, 765, 905

Anselm 32

dénudation 178, 210

*depositum fidei* 692, 704, 708

dérivation 96, 97, 104, 105, 108, 112, 119, 403, 584, 726, 915

dérivés financiers 80, 110, 382, 577, 723, 915

Derrida, J. 13, 87, 285, 376, 846

Descartes, R. 13, 34, 72, 174, 194, 218, 252, 270, 334, 341, 353, 398, 419, 420, 484, 500, 551, 578, 646, 709, 767, 804, 849, 876, 915

*Regulae ad directionem ingenii* 412.14‒19 767

*destructio primis* 117, 216, 286, 677

*deus otiosus* 501

deuxième averroïsme 183, 609, 617, 633, 636, 884

diacosmos 100, 108, 123, 135, 136, 141, 185, 233, 255, 257, 366, 386, 395, 402, 419, 479, 480, 491, 498, 536, 539, 573, 576, 579, 584, 587, 593, 595, 665, 712, 720, 723, 724, 734, 738, 743, 755, 757, 786, 812, 823, 849, 854, 857, 896, 902

*diaíresis* 41, 98, 113, 832

dialogue *Sophiste* 468, 524, 832, 906

dialogue *Timée* 399, 527, 682, 722, 782, 854

*Dialogus Ratii et Everardi* voir *Index locorum*

diaphanum 22, 24, 45, 154, 157, 159, 161, 163, 164, 165, 173, 177, 181, 186, 190, 191, 194, 196, 212, 214, 216, 217, 221, 222, 223, 225, 227, 228, 240, 241, 265, 268, 302, 312, 354, 384, 392, 412, 441, 446, 597, 683, 684, 714, 732, 765, 805, 806

David de Dinant 192, 194

premier averroïsme 218

Rufus 806

second averroïsme 218

*die Sage* 2

Dietrich de Freiberg 121

Dieu moderne 61, 63, 77, 104, 108, 132, 344, 500, 508, 536, 549, 553, 558, 636, 674, 706, 739, 771, 901, 913, 917

*différance* 287

Diké 673, 679

*Ding an sich* 912

*discrete videamus* 93, 94, 95, 97, 99, 103, 105, 108, 110, 116, 137, 138, 141, 179, 283, 295, 297, 303, 364, 397, 419, 456, 574, 637, 655, 675, 685, 697, 706, 724, 739, 753, 780, 787, 813, 849, 896

divine comédie 4, 7, 479, 741, 786, 911

*doctores Latini* 364, 433, 636, 759, 788

double vérité 60, 63, 298, 446

doublement de l’être 506

droits de l’homme 303

Duns Scotus 11, 110, 124, 151, 435, 449, 503, 513, 558, 641, 689, 697, 721, 757, 793, 869, 883

E

échelle de Jacob 104, 118, 514, 842

éclipse astronomique 837, 838

éclipse de la personne 344

éclipse de substance 32, 35, 103, 129, 153, 416, 428, 581, 673, 688, 818, 826, 835, 849, 866, 877, 894, 909

éclipse solaire 325, 476

École cathédrale de Paris 66

école de Blund 123, 131, 145, 153, 159, 185, 188, 200, 207, 210, 241, 253, 310, 311, 333, 351, 408, 418, 426, 441, 454, 483, 591, 594, 603, 629, 635, 711, 714, 732, 748, 778, 783, 806, 891, 895

École de Paris 82, 92, 123, 127, 131, 143, 151, 163, 188, 189, 193, 249, 301, 311, 312, 415, 418, 454

école de Tolède 140, 146, 187, 388, 429, 564

école sicilienne 147, 187, 225, 332, 336, 385, 564, 598, 768, 785, 858, 883

effet transistor 903

Elias 19

*ens commune* 372

*ens inquantum ens* 15, 20, 61, 295, 330, 341, 380, 391, 397, 442, 498, 516, 536, 697, 702, 710, 832, 851, 862, 863, 908

*ens ratum* 375, 421, 422, 512, 525, 691

*Entzauberung der Welt* 728

*Enūma Eliš* 779, 816

*enuntiatio,* Abelard 49

*épochê* 15, 156, 203, 253, 381, 398, 473, 487, 496, 528, 533, 577, 816, 843, 909, 914

*equinitas tantum* 31, 82, 112, 115, 122, 149, 183, 497, 548, 574, 669, 684, 694, 715, 727

*Ereignen* 345, 891

*Ereignis* 2, 15, 26, 53, 90, 141, 203, 252, 253, 291, 345, 374, 376, 423, 455, 463, 466, 490, 503, 518, 550, 629, 636, 637, 653, 698, 713, 760, 814, 845, 892, 895, 896, 910, 913

*Es gibt* 463, 466

Eschyle, *L’Orestie* 14

espèce—essence 808

espèce—hypostase 732

*esse ad* 68, 837

Anselm 33

Simplicius 74

*esse debile* 375, 421, 422, 512

*esse diminutum* 348

*esse incompletum* 552, 554, 561

*esse individuatum* 362, 363, 365, 725

*esse proprium* 365

*esse ratum* 374, 375, 377, 525, 835, 877, 908

*esse spirituale* 22, 165, 241

essence, second averroïsme 30, 281, 297, 336

essence logique 285, 462, 471, 545, 627

essence—hypostase 287

*Éthique à Nicomaque* 239, 264, 304, 429

*Etsi animarum* 434

*Evangelium aeternum* 559

Everard d’Ypres 113

*ex inmediatis* 53, 55, 332, 339, 343, 348, 357, 368, 381, 413, 456, 461, 464, 467, 470, 471, 474, 537, 542, 627, 673, 713, 740, 818, 835, 892, 897, 910

Albert 322, 328, 332, 342, 346, 506, 541

Alfarabi 538

Aristote 489, 491

Grosseteste 494, 496

Kilwardby 831, 834

Rufus 657, 731

second averroïsme 646, 879

*exemplar* 123, 146, 366, 386, 393, 484, 576, 603, 619, 703

existence du troisième genre 19, 69, 70, 73, 74, 77, 84, 85, 106, 109, 115, 117, 296, 363, 402, 410, 480, 500, 508, 517, 550, 551, 553, 556, 573, 576, 585, 587, 588, 616, 642, 646, 656, 680, 684, 690, 691, 692, 693, 697, 703, 704, 710, 712, 715, 722, 737, 743, 746, 751, 773, 776, 784, 810, 817, 818, 820, 824, 830, 863, 873, 875, 917

exposition du sens de face 44, 45, 143, 147, 158, 173, 186, 224, 238, 242, 269, 341, 354, 357, 382, 395, 537, 705, 714, 777, 837, 882

exposition du sens par-derrière 30, 103, 112, 153, 234, 288, 293, 357, 374, 383, 390, 433, 483, 505, 581, 588, 696, 703, 730, 736, 768, 797, 814, 835, 840, 901, 912

*exsistere* 19, 69, 70, 109, 115, 363, 390, 402, 544, 575, 588, 690, 712, 750, 810, 812, 821, 830, 872, 900

F

*factum* 682, 906

*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* 470, 475, 654, 747, 832

*fallacia secundum quid et simpliciter* 381, 486, 788, 796, 809

falsafa 10

fétichisme 399

Feuerbach, L 64, 955

*Finite Element Method* 723

*fiṭra* 387

fonction logique 902

forme—espèce 592, 595

forme—essence 711

forme—substance 642, 718

Foucault, M. 87, 249, 637, 694, 729, 756, 819, 846, 911, 918

Franciscus de Marchia 721

Frédéric II 145, 187, 198, 306, 316, 419

Frege, G. 544

Freud. S. 12

*Fundierung* 742, 913, 914

Furies 4, 79, 309, 695, 789

futurs contingents 539, 880

G

gaie science 501

Galileo Galilée 267, 911

*ġaraḍ* 200, 315

Gaunilo de Marmoutiers, *Liber Gaunilonis pro insipiente* PL 158, 244 B 73

Gauthier, R. A. 142, 156, 206, 224, 304, 310, 426, 435, 606, 625

Gennadius de Marseille 597

Gerhard de Cremona 595

Gerloch von Reichersberg, *Commentarium in Psalmos* PL 194, 906 D‒907A 65

*Geschichte* 4, 7, 10, 63, 205, 635, 891, 908, 916, 953, 959, 962

*Geschichtlichkeit* 2, 4, 7, 63, 422, 635, 908

*Ge-Stell* 35, 344, 361, 422, 545, 550, 551, 681, 703, 705, 712, 855, 877, 891, 897

*Geviert* 425, 428, 431, 635, 636

gigantomachie 10, 59, 124, 311, 314, 416, 430, 438, 634, 677, 791, 850, 879, 892, 898

Gilbertus Porretanus voir *Index locorum* 10, 60, 67, 449

Gilson, E. 279, 308, 337, 416, 428, 516, 614, 635

*global village* 110

gnosticisme 438

gnostiques 9, 34, 135, 398, 425, 438, 845

Goclenius, R. 918

Godefroy de Saint-Victor 129, 417

*Fons philosophiae* 18.245–56 129

grammaire spéculative 284

*Grammatici* 261, 281, 284, 286, 288, 290, 291, 314, 330, 336, 339, 427, 432, 433, 443, 448, 449, 455, 495, 509, 521, 522, 524, 528, 590, 594, 617, 619, 620, 635, 697, 725, 727, 739, 792, 796, 808, 828, 832, 872, 895

Grosseteste, R. voir *Index locorum*

Gualterus de Mauritanie 92

Guerre de Troie 5

Guillaume d’Auvergne 185, 193

Guillaume de Champeaux 28

Guillelmus de Sancto Amore 433, 434, 437, 452, 745, 885

Gundissalinus, D. 146, 188, 207, 274, 333, 428, 528, 595, 602, 604, 607, 617, 630

*De immortalitate animae* 31.11‒13 595

H

habitus 114, 274, 341, 344, 345, 579, 659, 692, 693, 807, 817, 871

*haecceitas* 758

harmonie préétablie 743

Hasse, D. N. 180

Hegel, G. W. voir *Index locorum* 13, 78, 733

hégémonie culturelle 628, 899

Heidegger, M. voir *Index locorum* 182, 742, 915

Héloïse 59, 65, 125

*helyatin* 595

Henri d'Andeli, *The Battle of the Seven Arts* 41‒42 281

Henri de Gand 11, 81, 124, 435, 437, 814

Henry d'Avranches voir *Index locorum*

Henri de Gand 955, 963

Héraclite voir *Index locorum*

*Historie* 7, 64, 635, 815

Hobbes, T. 420

*hoc aliquid* 285

*hoc esse tantum* 19, 76, 83, 87, 112, 120, 122, 183, 294, 296, 479, 497, 548, 561, 715, 864

Homère, *Odys*. 4.796 816

homme

pluralité des substances 143, 148, 186, 221, 290, 302, 433, 570, 590, 594, 597, 625, 649, 692, 753, 767, 786, 800

premier averroïsme 332

second averroïsme 389

Homme volant 196, 303, 330, 332, 334, 353, 419, 497, 581, 647, 762, 804, 879

homme—cadavre 43, 46, 48, 77, 81, 125, 208, 209, 249, 262, 278, 281, 303, 324, 329, 333, 384, 386, 390, 418, 419, 444, 448, 486, 490, 493, 522, 528, 535, 541, 602, 604, 606, 614, 615, 620, 624, 637, 700, 729, 735, 819, 821, 837, 847, 871, 904, 914, 917, 918

*horror vacui* 381

Hugo de Saint-Victor, *De sacramentis*  PL 176, 256C 545

544

Hugues de Saint-Cher 725

humanisme

Dante 123

Foucault 918

premier averroïsme 248, 306, 330

second averroïsme 390, 448

humanisme moderne 121, 324, 637

humanisme nihiliste 729

*humanitas* 94, 108, 114

Gilbertus Porretanus 75

Rufus 821

Husserl, E. voir *Index locorum* 184, 398, 419, 492, 578, 738, 741, 849

hylémorphisme universel 196, 221, 300, 360, 364, 373, 380, 408, 412, 430, 485, 508, 561, 587, 598, 599, 615, 633, 680, 699, 730, 733, 739, 748, 751, 761, 779, 844, 852, 853, 857, 863, 901

*hypodokhē* 768, 782

I

Ibn Adi 763

illumination 60, 149, 228, 229, 244, 249, 259, 298, 900

*iltaqaṭa* 91, 770

*imaginatio* 176, 182

imposition 18, 24, 25, 32, 33, 38, 43, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 54, 58, 60, 61, 69, 73, 76, 77, 78, 79, 81, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 99, 100, 102, 113, 122, 125, 126, 127, 132, 174, 183, 211, 214, 247, 262, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 321, 328, 331, 337, 340, 380, 381, 388, 403, 421, 443, 444, 448, 457, 459, 462, 463, 464, 466, 470, 475, 476, 486, 490, 504, 507, 512, 518, 522, 525, 537, 538, 543, 545, 546, 550, 580, 581, 589, 604, 615, 620, 626, 627, 651, 652, 653, 664, 668, 669, 670, 672, 673, 674, 677, 701, 704, 706, 717, 721, 722, 735, 738, 741, 796, 827, 832, 837, 840, 841, 843, 857, 863, 873, 879, 880, 900, 907

Abélard 44

Albert 322, 328

Bacon 700, 875

*Grammatici* 284

Kant 912

*Logica vetus* 126

métaphysique 357

moderne 873

premier averroïsme 208

Rufus 664, 809

théologie 882

imposition hyparchique 467

imposition métaphysique 341, 493, 541, 696, 836

imposition nominaliste 78

*individuum* 16, 42, 52, 69, 77, 82, 84, 85, 89, 90, 101, 108, 112, 116, 126, 141, 174, 287, 291, 295, 335, 339, 360, 363, 371, 372, 381, 402, 407, 443, 448, 467, 482, 500, 507, 522, 568, 573, 577, 586, 587, 606, 608, 619, 637, 655, 680, 692, 693, 695, 704, 713, 717, 721, 723, 750, 756, 772, 782, 786, 800, 833, 849, 852, 860, 873, 903, 905

indulgences 135, 136

*inesse* 463, 471, 537, 576, 605, 606, 608, 609, 664, 691, 827, 831, 872, 897

*informatio* 735, 738, 743, 753, 762, 823

*inmediate* 833, 837

*instantiation* 809

intégrale déterminée 98

intégration 97

intellect

*copulatio* 80, 190, 237, 279, 289, 379, 388, 772, 785

*inmixtus* 406, 409, 594, 771, 780, 784

premier averroïsme 276

*proportio* 239

*proportionaliter* 237

*quartum genus* 348, 358, 367, 387, 782

second averroïsme 353

*separabilis/separatus* 219, 222, 224, 245, 276, 379, 601

*tertium genus* 245, 298, 333, 367, 458, 765, 771, 804

*tertium/quartum genus* 25, 41, 159, 351, 380, 387, 388, 408, 409, 467, 569, 605, 606, 607, 772, 784, 785, 788, 789, 798, 803

intellect numériquement unique 143

intellect solaire 91, 153, 173, 201, 218, 226, 227, 240, 244, 250, 259, 266, 285, 307, 375, 388, 393, 399, 419, 470, 491, 506, 514, 518, 577, 582, 630, 684, 696, 697, 805, 806, 835, 840, 846, 909

*intellectio/intellectum* 215, 228

intellect—soleil 173

*intellectus adeptus* 15, 152, 157, 158, 160, 161, 174, 177, 184, 229, 233, 243, 259, 265, 267, 271, 387, 393, 491, 691, 708

*intellectus agens*

Alvernus 255, 271

Blund 156

premier averroïsme 221

second averroïsme 225, 567, 762

*intellectus debilis* 578

*intellectus formalis* 156, 159, 170, 185, 216, 227, 232, 242, 271, 292, 355, 483

Blund 267

second averroïsme 234, 244

*intellectus in effectu* 152, 161, 223, 514, 708, 817

*intellectus in potentia*

Blund 155, 219

*intellectus materialis* 279, 406

*intellectus possibilis* 25, 147, 355

Alvernus 272

David de Dinant 190, 195

Rufus 642, 765

second averroïsme 232, 770

substance moderne 371

*intellectus practicus* 125, 304, 404

*intellectus sanctus* 250, 359, 481, 497

*intellectus speculativus* 161, 382, 392

Albert 350

*intelligentia spiritualis* 119, 435, 479, 559, 563, 579, 582, 689, 697, 706, 710, 729, 774, 788, 835, 839, 892, 903

intentionnalité

Blund 167, 180

Husserl 383

premier averroïsme 224, 239

Rufus 683, 711

*ipse*/*idem* 494, 750

*Irre* 5, 12, 47, 75, 100, 124, 144, 233, 366, 377, 384, 440, 446, 491, 498, 663, 742, 795, 797, 815, 897, 906

*Irrtum* 7, 15, 18, 32, 35, 43, 65, 75, 82, 99, 100, 123, 124, 144, 175, 183, 252, 279, 291, 307, 325, 344, 351, 361, 374, 393, 414, 439, 446, 464, 466, 490, 546, 571, 635, 641, 657, 673, 727, 760, 773, 815, 846, 850, 896, 897

Isidore de Séville 429

*ittiṣāl* 803

J

Jacques de Venise 140

Jamblique 10, 85, 94, 105, 115, 136, 141, 185, 386, 395, 499, 521, 556, 573, 687, 864

Jean de Salisbury voir *Index locorum*

Jean de La Rochelle 235, 248, 315, 430, 638, 639, 959

Jean de Parme 745

Jean de Salisbury 67, 88, 89, 91, 92, 94, 97, 101, 105, 127, 129, 284, 417, 575

*Metalogicon* PL 199, 875A 88

jeux de langage 13, 108, 283, 285, 289, 535, 746, 777, 855, 875

Joachim de Fiore 435, 559, 582, 902

K

*kalām* 7, 438

Kant, I. voir *Index locorum* 13, 34, 353, 644, 645, 658, 682, 739, 779, 911, 912, 913, 916, 920

*Kehre* 913

Kierkegaard, S. 559

Kilwardby

Kilwardby, R. voir *Index locorum* 334, 449, 826

*Kitāb al-hayawān* 199, 452

L

*language games* 13

Le Goff, J. 137

Leibniz, G. W. voir *Index locorum* 13, 97, 105, 488, 543, 558, 758, 915

*Liber de causis* 84, 108, 118, 141, 152, 177, 194, 243, 254, 268, 296, 362, 401, 481, 502, 509, 543, 582, 584, 592, 671, 675, 678, 680, 707, 720, 724, 823, 865

*Liber de causis* § 199‒200 543

*Liber scala Machometi* 135

*Liber sex Principiorum* 56.89‒90 84

*liberum arbitrium* 545

*Lichtung* 4, 23, 25, 26, 29, 35, 41, 52, 64, 75, 88, 102, 136, 144, 147, 158, 175, 191, 197, 200, 201, 205, 251, 252, 253, 289, 292, 306, 309, 321, 340, 399, 422, 423, 425, 445, 446, 448, 465, 476, 480, 495, 498, 514, 531, 545, 560, 585, 635, 637, 653, 667, 691, 694, 729, 735, 760, 845, 850, 909, 910

Limité—Illimité 115, 687

Locke, J. 47, 216, 390

*locus specierum* 214, 234, 384, 389, 393, 527, 678, 691, 770, 783, 849, 904

*Logica Modernorum* 38, 66, 77, 79, 81, 83, 88, 98, 126, 131, 133, 144, 174, 188, 191, 198, 210, 247, 253, 261, 263, 289, 311, 314, 380, 399, 408, 417, 429, 431, 450, 485, 486, 509, 521, 524, 541, 557, 563, 617, 619, 623, 635, 733, 747, 792, 832, 848, 871, 893

*Logica modernorum II* voir *Index locorum*

*Logica Vetus* 80, 89, 126, 132, 144, 174, 183, 188, 189, 247, 262, 289, 380, 417, 432, 485, 489, 490, 510, 540, 598, 636, 796

logique contre-factuelle 557

logocentrisme 14, 87

Lotulf de Lombardie 59

*luzūm* 121

M

Maître Eckhardt 121

Maleblanche, N. 420

Marx, K. 13, 399, 560, 734

*materia prima* 176, 197, 217, 370, 372, 751, 756, 767, 777, 780, 781, 783, 796, 859, 861, 864

*materia spiritualis* 280, 371, 388, 406, 420, 763, 777, 785, 789, 802, 862

*mathesis universalis* 97, 204, 721, 846

matière du troisième genre 19, 95, 107, 118, 122, 195, 300, 360, 362, 363, 371, 378, 384, 399, 407, 539, 576, 678, 725, 726, 755, 757, 767, 777, 811, 813, 853, 864, 901, 905

*matrix* 9

Meinong, A. *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* 203 913

*memoria* 184, 185, 214, 233, 389, 801

*metaphysica generalis* 9, 88, 378, 466, 472, 476, 499, 517, 721, 753, 757, 842, 844

méta-physique 305, 315, 337, 341, 400, 417, 461, 472, 485, 501, 528, 570, 607, 631, 855, 857, 862, 869

*Mind—Body Problem* 383, 568, 708, 779, 804, 807

modistes 186, 314, 319, 323, 377, 879, 894

*modo geometrico* 108, 141, 243, 483, 553, 594, 671, 675, 680, 724, 823

*modulated terms* 683

*modus essendi* 90, 127, 324

*modus ponens* 6, 903

*modus tollens* 117, 216, 677

Moerbeke, W. 415

monde de la vie 22, 24, 25, 418

*more geometrico* 482

mort de Dieu 7, 37, 60, 63, 64, 82, 107, 110, 138, 204, 205, 248, 251, 255, 394, 410, 418, 439, 499, 501, 517, 531, 544, 551, 577, 582, 697, 787, 818, 847, 918

Moteur immobile 8, 599, 600

*mundus imaginalis* 123, 576, 579, 580

Muses 6, 100, 104, 205, 307, 495, 857, 897

mysticisme 135, 183, 429, 896

N

*natura naturans* 196

nécessité *absolute/respective* 540

nécessité logique 654

nécessité logique/métaphysique 463, 465, 467, 474, 488, 538, 547, 552, 558, 829, 897

nécromancie 816

*Nouveau Testament* voir *Index locorum*

Newton, I. 194

Nicolas de Paris 281, 521, 522, 848

Nietzsche, F. voir *Index locorum* 13, 501, 524, 548, 577, 849

nihilisme métaphysique 13, 24, 72, 78, 110, 113, 116, 135, 232, 285, 330, 373, 386, 389, 420, 440, 714, 722, 739

nombre infinitésimal 95, 106, 119

*Nominales* 10, 88

*non repugnat esse* 295, 918

*Notae Dunelmenses* 28, 92

*Notae Dunelmenses*, f. 77ra 28

O

*Obligationes* 79

Ockham, W. 11, 65, 110, 453, 456, 505, 524, 557, 640, 678, 789, 907, 920

*Ordinatio* 1.232.8‒14 505

Odo Rigaldus 430, 591, 638

*Ancien Testament* voir *Index locorum*

Olivi, Petrus 11, 38, 136, 138, 295, 531, 560, 692, 729, 918

*ontology of properties* 809

ontothéologie 63, 401, 482, 500, 685, 847, 881

*opinabile* 59, 80, 82, 99, 122, 286, 330, 700, 706

*opinio Latinorum* 898

*ordinatio* 520

orthotomie 104, 468, 471, 491

*ortus scientiarum* 1, 35, 124, 466, 509, 581, 850, 861, 891, 910

Ovidius, *Metamorphoses* 9.711 3

*Oxfordian Fallacy* 107, 334, 843

Rufus 647, 688

*Oxford—Paris Split* 53, 473

P

Pagus, Jean 510, 520, 522, 526, 596, 720

*Rationes super Praedicamenta* f. 42va‒vb 521

panthéisme 191, 192, 196, 197, 201, 202, 233, 254, 409, 417, 429, 453, 472, 502, 509, 755, 762, 779, 786, 790, 792, 795, 797, 858, 859

Parménide voir *Index locorum* 484, 908

Pascal, B. 86, 194

*passio entis* 294

Pecham, J. 11, 400, 430, 437, 449, 634, 857, 884, 896

*per prius/per posterius* 320, 336

personal cognition 387

personne

premier averroïsme 273

*triplex unitas* 234, 292

Personnes divines 706

*perspicuum* 24, 165, 212, 242

*petitio principii* 847

Petrus Capuanus Minor 261

Petrus Venerabilis voir *Index locorum* 63, 64, 65, 666

Philippe le Chancelier voir *Index locorum* 188, 231, 232, 235, 244, 247, 251, 257, 279, 292, 297, 304, 314, 315, 339, 429, 433, 436, 444, 472, 482, 509, 588, 590, 617, 619, 661, 733, 774, 812, 832, 851, 853, 863, 865, 895, 911

philosophie analytique 492, 573, 578, 655, 664, 675, 689, 809, 841, 843

Kilwardby 829

physique moderne 854

*Picture Theory of Meaning* 107

Pierre Lombard 82, 121

Platon voir Index locorum

*plena resolutio* 296

Popper, K. R. 914

Popper. K. R. 740

Porphyry voir *Index locorum*

Port-Royal 86

*post-truths* 6, 553, 635, 876, 914

*potentia accidentalis* 817

*potentia essentialis* 642

*potentia substantialis* 280, 736, 761, 802, 817, 860, 912

prédication

concrète 808, 835

*concretive* 819

*magis—minus* 83, 84, 97, 101, 103, 118

amphibolique 18, 69, 83, 294, 298, 390, 525, 683, 727

analogique 521, 523

hyparchique 461

*in artificialibus* 73, 109, 395, 396, 403, 404, 405, 484, 506, 515, 523, 524, 600, 601, 681, 691, 716, 844

objective 122, 840

*per prius* 294

premier averroïsme 9, 60, 110, 119, 142, 183, 191, 198, 206, 210, 214, 225, 240, 256, 265, 292, 314, 351, 359, 409, 432, 435, 448, 499, 577, 590, 636, 714, 732, 745, 786, 795, 803, 833, 850, 899

abstraction 760

Alvernus 267, 307

Bacon 620

Blund 416

éclipse astronomique 473

Grosseteste 453

intentionnalité 765

nécessité 464

Ockham 557

substance 319

théorie de vérité 701

vérité unique 304

preuve démonstrative 49, 319, 320, 324, 332, 334, 396, 494, 573, 580, 654, 660, 664, 690, 708, 759, 824, 843, 909

preuve scientifique 25, 45, 48, 53, 55, 56, 57, 132, 134, 216, 285, 326, 327, 329, 330, 336, 342, 349, 368, 374, 408, 443, 445, 456, 459, 463, 464, 470, 473, 479, 485, 505, 512, 529, 540, 581, 589, 627, 651, 654, 665, 668, 670, 671, 680, 689, 713, 717, 754, 776, 826, 836, 841, 843, 844, 897, 914

Kilwardby 828

Rufus 730, 731

Prévostin de Crémone 193

Prigogine, I. L. 423

*primary qualities* 216

principe de raison suffisante 32, 915

principes cognitifs 506, 538, 542, 648, 657, 838, 848, 852, 895, 911

principes de connaissance 828

principes innés 152

*principium rationis sufficientis* 488

*Principle of exemplification* 691

*Principle of instantiation* 691

Priscien 26, 27, 283

*Institutiones grammaticae* 55 26

procès en sorcellerie 789, 818

Proclus 264

*proportio* 36, 44, 56, 123, 149, 158, 176, 214, 239, 253, 269, 275, 290, 321, 333, 357, 383, 385, 387, 411, 436, 463, 496, 586, 683, 737, 767, 771, 823, 893, 894, 908, 912

modernité 362

*proportionaliter* 651

purgatoire 135, 141, 864, 871

παρουσία 674

Q

qualia 72, 83, 112, 381

*Quasi lignum vitae* 434, 610

*quidditas* 5, 9, 22, 36, 70, 101, 229, 318, 320, 327, 351, 377, 382, 399, 414, 460, 468, 505, 539, 665, 673, 704, 712, 734, 827, 896, 907, 909

*quo est* 67, 69, 76, 318, 365, 527, 676, 830

*quod est* 29, 30, 31, 68, 76, 211, 233, 297, 349, 356, 361, 521, 584, 676, 737, 830

R

rasoir d’Ockham 161, 245

*ratio sufficiens* 8, 703

*rectitudo* 16, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 63, 89, 102, 108, 111, 112, 120, 122, 124, 132, 134, 137, 181, 237, 252, 338, 365, 386, 390, 393, 395, 402, 422, 431, 482, 511, 518, 529, 530, 531, 533, 535, 543, 545, 547, 551, 576, 578, 581, 672, 697, 699, 705, 715, 716, 726, 747, 767, 844, 846, 855, 868, 890, 894, 908, 916

*reminiscentia* 214, 233

Renan, E. 134, 308, 888

*res cogitans* 334, 354, 379, 395, 569, 642, 646, 739, 804, 880

*res extensa* 804

*resolutio* 293, 294, 296, 336, 475, 482, 503, 520, 588, 678, 738, 832

Albert 339, 368

Kilwardby 838, 853, 865

Philippe le Chancelier 895

Rufus 687, 812, 824

second averroïsme 97, 576

*resolutio semiplena/plena* 398

Rorty, R. 13, 285, 376

Rufus de Cornouailles voir *Index locorum* 145, 317, 592

Rupella, J. voir *Index locorum* 235, 236, 280, 618

Russell, B. 125, 188, 544

S

Saussure, F. 87

*scibile* 580, 659, 690, 735, 812, 849

Anselm 34

Husserl 913

Kilwardby 874

science

gaie 524, 628

objective 145, 249

spéculative 715, 743

moderne 834, 835, 851, 862

*scientia prima* 663

*scientia/intellectus* 195, 394, 398, 457, 472, 475, 479, 488, 493, 497, 514, 576, 578, 584, 633, 676, 677, 710, 738, 755, 835, 837, 845, 853, 906

scientologie 680, 746, 858

Scotus Eurigena 90, 501

Scotus, Michael 142, 145, 146, 188, 199, 241, 399, 418, 419

second averroïsme 131, 351, 869, 873, 888, 893

*doctores Latinorum* 370

intellect de Rufus 648

*opinio Latinorum* 334

*secundum quid* 209, 292, 331, 346, 380, 469, 475, 476, 486, 549, 669, 788

*Seinsvergessenheit* 5, 8, 12, 15, 32, 43, 72, 123, 151, 376, 535, 712

*Seinsverlassenheit* 3, 5

séméiotique 1, 4, 6, 22, 24

*semel—semper* 210, 261, 262, 274, 294, 474, 501, 507, 508, 534, 536, 539, 542, 549, 551, 554, 568, 579, 581, 646, 659, 678, 691, 697, 710, 715, 723, 728, 747, 770, 818, 830, 840, 844, 849, 872, 873, 874, 879, 892, 902

*sensus communis* 22, 168, 174, 182, 231, 765

*sequaces Aristotelis* 148, 188, 190, 246, 254, 256, 259, 265, 270, 275, 308, 309, 310, 314, 316, 337, 359, 391, 415, 427, 448, 454, 472, 483, 507, 525, 594, 597, 607, 618, 628, 631, 640, 748, 749, 761, 807, 858, 881, 895, 898

Sherwood, W. 283, 658, 871, 880

Siger de Brabant 11, 65, 110, 123, 131, 133, 147, 199, 276, 278, 309, 332, 360, 369, 416, 436, 452, 577, 603, 606, 634, 747, 785, 798, 808, 879, 885, 890, 907

signification 28

Abélard 44

Anselm 31

Simplicius 10, 18, 47, 68, 72, 74, 76, 83, 85, 94, 101, 105, 118, 364, 373, 395, 443, 499, 521, 556, 572, 586, 606, 668, 678, 683, 686, 714, 804, 837

*Simpl. in Cat*. 286.11‒13 83, 86

simulacre 104, 105

Socrate 1, 18, 41, 42, 51, 92, 205, 281, 287, 908

*socratitas* 94, 114, 117, 120, 121, 141, 281, 285

*sophistae Italici* 261, 291, 635, 792, 873

*sophistae Latini* 263, 268, 270, 273, 279, 290, 291, 315, 360, 406, 430, 433, 509, 633, 636, 646, 649, 774, 792, 845, 868

soufisme 123, 579

*species expressa* 807

*species intelligibilis* 21, 173, 179, 216, 218, 222, 227, 240, 272, 277, 351, 354, 355, 356, 362, 373, 427, 585, 685, 711, 738, 763, 766, 874, 882, 894

premier averroïsme 215

second averroïsme 236, 363

*species obiecti exsistentis* 371, 402, 574, 810, 814, 823, 850, 852, 858

*species scibilis* 711, 714, 755

*species sensibilis* 179, 215, 685, 798

*species specialissima* 92, 98, 102, 108, 116, 118, 122, 295, 407, 574, 615, 693, 718, 722, 750, 752, 755, 807, 871, 915

*species—scibile* 765

*speculatio* 169, 283, 284, 326, 586

spéculative science 396

*speech acts* 533

Spinoza, B. 116, 196, 429

Suárez, F. voir *Index locorum* 12, 377, 378, 758

substance

Abélard 42

Boèce 41

hyparchique 183, 207, 318, 322, 874

*modum concretum* 726

objective 90

porrétans 68, 76, 97, 141

τόδε τι 118

substance atomique 85, 703

substance comme *totum* 17

substance du troisième genre 282

substance indivisible 18

substance *qua* substance 20, 61, 129, 187, 330, 332, 340, 380, 442, 444, 501, 516, 607, 702, 830, 857, 862, 869

substance—espèce 103, 340, 404, 482, 543, 552, 685, 783, 786, 854

substance—essence 860

substance—forme 572, 595

substance—*individum* 118

substance—*individuum* 19, 39, 659

sujet cartésien 9, 876

sujet objectif 361

sujet occidental 36, 37, 169, 344, 375, 384, 386, 535, 574, 579, 646, 789, 915

sujet—objet 365, 681, 712, 724, 813, 818, 824, 850, 904

*Summa Duacensis* voir *Index locorum* 146, 231, 232, 234, 244, 247, 279, 292, 314, 408, 429, 436, 485, 566, 590, 594, 774

*Summa Halensis* 124, 148, 235, 280, 313, 314, 388, 427, 430, 432, 446, 447, 513, 571, 598, 618, 619, 623, 640, 733, 788, 884, 887, 897, 907

*summa veritas* 534, 536, 542, 543, 545, 546, 551, 552, 553, 559, 710

*Summa Zwettlensis* 113, 261

*supponit pro* 25, 47, 52, 53, 80, 99, 477, 696

*suppositio formalis* 675, 681, 872

*suppositio simplex* 875, 878, 879

supposition 24, 32, 38, 43, 45, 46, 48, 52, 53, 55, 59, 68, 77, 89, 90, 92, 174, 282, 297, 444, 448, 457, 459, 462, 463, 464, 475, 490, 512, 543, 580, 658, 664, 668, 669, 671, 741, 841, 843, 868, 908

Abélard 44, 209

Albert 328

Ammonius 520

Antéchrist 548

Avicenna 677

Bacon 700

catégorielle 52

Kant 912

Kilwardby 827, 829, 876

*Logica vetus* 126

logique 357, 467

modernists 525

*Nominales* 114, 117, 118, 122, 281, 285

porrétans 95, 134, 340, 493

réflexive 581

Rufus 661, 675, 714, 796

second averroïsme 680

supposition

Anselm 96

logique 78, 341, 677, 750, 852, 904

surnaturel 247

syllogisme, *medium* 20, 49, 57, 211, 319, 320, 328, 332, 333, 336, 357, 392, 443, 461, 488, 500, 626, 627, 646, 651, 653, 654, 660, 668, 675, 689, 708, 730, 738, 817, 834, 838, 847, 872, 879, 900

*synderesis* 250, 302

T

*tabula rasa* 169, 175, 178, 219, 226, 228, 250, 265, 278, 342, 352, 367, 385, 405, 472, 483, 572, 605, 642, 643, 644, 647, 707, 732, 763, 764, 769

*tantum esse* 88

*tertium ens* 8, 19

Gilbertus Porretanus 71, 76

mathématique 97

*Nominales* 120

*tertium/quartum genus* 178, 228, 348, 355, 356, 373

Tertullian, *Adversus Valentinianos* 33.13‒15 10

Thémistius 195, 217, 218, 267, 271, 272, 353, 358, 386, 408, 570, 766, 768, 771, 773, 778, 780, 781, 785, 807, 912

théologie mystique 305

Théophraste 335, 350, 570

théorie des émanations 148, 194, 254, 258, 263, 269, 448, 502, 507, 881

théorie du chaos 423, 557

Thomas d’Aquin voir *Index locorum* 76, 119, 199, 276, 297, 310, 359, 369, 397, 415, 428, 436, 516, 565, 603, 606, 634, 785, 787, 854, 882, 894

Thomas de York 794

*thought experiments* 128

tiers exclu 8, 179

*totum integrum* 40, 43, 45, 58, 67, 95, 98, 101, 105, 143, 595, 604

*totum universale* 41, 43, 45, 58, 67, 604

*Tractatus Anagnini* 126, 133, 188, 206, 209, 301, 450, 583

*Tractatus*, MS Vat. Lat. 1486, f. 17ra 93, 95

triade herméneutique 7, 12, 35, 64, 140, 423, 446, 473, 636

Trinité divine 59, 60, 61, 77, 574

*triplex unitas* 590, 596

trithéisme 59, 61, 62, 72, 77, 82, 89, 102, 112, 121, 132, 143, 248, 286, 706

troisième homme 290

τό τί ἦν εἶναι 22, 460, 665, 712, 896

U, V, W

*Unified Science* 132, 472, 517, 560, 680, 865

*universalia in re* 528

univocité 47

*valeur* 87

valeur linguistique 918

*verbum mentis* 100

*veritas* 1, 22, 35, 120, 729

objective 811

*veritas incompleta* 554, 555, 557

vérité

*adaequatio* 171, 173, 181, 192, 252, 328, 367, 387, 550, 699, 701

assimilation 422, 712, 763, 866

*coaequatio* 572, 716, 717, 722, 723, 724, 730, 732, 736, 741, 763, 767, 796, 803, 846, 855, 892, 908

*consimilitudo* 170

correspondance 36, 45, 50, 55, 102, 172, 534, 507, 579, 651

moderne 905

*proportio* 213, 368, 651, 705, 868

*proportionaliter* 238

*veritas complexa* 700

*Verkehrung ins Gegenteil* 5, 12, 64, 110, 148, 201, 307, 338, 391, 438, 446, 570, 623, 774, 856, 906

*via Antiquorum* 879

*via Modernorum* 9, 15, 26, 75, 81, 110, 151, 203, 366, 376, 386, 396, 428, 434, 440, 441, 464, 470, 493, 547, 551, 560, 565, 570, 571, 582, 583, 617, 619, 621, 633, 637, 663, 667, 675, 682, 696, 699, 721, 744, 745, 795, 809, 812, 814, 824, 873, 879, 908

*Vier Intellekten-Lehre* 231

village mondial 697

*virtus sancta* 268

*vis aestimativa* 164, 167, 170, 178, 182, 223

*vis imaginativa* 171

*vis receptiva* 171

*Vor-blickbahn* 3, 19, 45, 47, 52, 91, 203, 279, 307, 329, 347, 351, 352, 388, 456, 479, 504, 526, 653, 655, 665, 679, 814, 910

*wahm* 164, 182

Wall Street 744

Wéber, E.-H. 337

Weber, Max 728, 891

*Wesensschau* 184, 742

*White Man's Burden* 917

*Wie* de Heidegger 64, 108, 153, 229, 253, 307, 344, 461, 490, 798

*Wiederholungszwang* 125

*Wirkungsgeschichte* 5, 72, 307, 423, 490, 635, 663, 774, 815

Wittgenstein, L. voir *Index locorum* 106, 116, 285, 740

### Bibliographie

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

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

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

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

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

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

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

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

‒ (1896): *D. Alberti Magni Summae de creaturis secunda pars, quæ 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): *Averroes: Middle Commentary on Aristotle’s De anima*. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction by Alfred L. Ivry, Aestimatio 1: 57–61.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gilbertus Porretanus (1966): *Expositio in Boetii librum De bonorum hebdomade. The Commentaries on Boethius by Gilbert 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 *illuminatio*n 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 Averroes: 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. Russell and J. P. Heironimus. The Mediaeval Academy of America. Massachusetts: Cambridge.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kalista, Zdeněk (1982): *Tvář baroka*. Mnichov: Arkýř.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften I-IXXX.* Berlin, de Gruyter, 1904–1997, Erweiterte Akademieausgabe.

‒ (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. Erste Auflage 1781, Akademieausgabe, Band IV, KdRV / A.

‒ (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787, Akademieausgabe, Band III, KdRV / B.

‒ (1913): *Kritik der Urteilskraft.* Akademieausgabe, Band V, pp. 165–485, KdU.

‒ (1912): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* Akademieausgabe, Band VIII, pp. 15–32.

Kilwardby, Robert (1976): *De ortu scientiarum.* Edited by Albert G. Judy. Auctores Britannici Medii Aevi IV. The British Academy: London.

‒ (2002): “Notule Libri Posteriorum di Robert Kilwardby: il commento ad Analitici Posteriori, I.4, 73a34–b24”. Edited by Debora Cannone. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. Volume 13*, edited by Mario Bertagna and Gabriele Galluzzo and Giorgio Pini, SISMEL, Firenze: Edizioni del Galluzo, pp. 71‒136.

King, Daniel (2010): *The Earliest Syriac Translation of Aristotle’s Categories: Text, Translation and Commentary*. Leiden: Brill.

Kieckhefer, Richard (1976): *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300- 1500*. Berkeley: University of California Press.

Klaus Jacobi, and Christian Strub, and Peter King (1996): “From *intellectus* verus/falsus to the dictum propositionis: The Semantics of Peter Abelard and his Circle”. *Vivarium* 34: 15–40.

Klima, Gyula (1993). “The Changing Role of "Entia Rationis" in Mediaeval Semantics and Ontology: A Comparative Study with a Reconstruction”. *Synthese* 96/1: 25‒58.

Kosík, Karel (1966): *Dialektika konkrétního*, Praha: Academia.

Koyré, Alexandre (1957): *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

König-Pralong**, Catherine (2008): “**Évaluations des savoirs d’importation dans l’université médiévale: Henri de Gand en position d’expert”. *European Journal of Social Sciences* 141: 11‒28.

Kneepkens, Qorneille Henri (1992): "Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An Explorative Study". *Vivarium* 30/1: 34–50.

Krause, Joseph (1888): *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus*. Paderborn: Verlag von F. Schöningh.

Kremer, Alfred von (1868): *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig.

Lagarde, de Georges (1937a): "Marsile de Padoue et Guillaume d’Ockham I". *Revue des Sciences Religieuses*  17/2: 168‒185.

‒ (1937b): "Marsile de Padoue et Guillaume d’Ockham II". *Revue des Sciences Religieuses* 17/4: 428‒454.

Larsen, E. Andrew (2011): *The school of Heretics. Academic Condemnation at the University of Oxford, 1277‒1409*. Leiden: Brill.

Lecler, Joseph (1931): "L’argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age". *Recherches de sciences religieuses* 21: 299‒339.

‒ (1932a): "L’argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age". *Recherches de sciences religieuses* 22: 152‒177.

‒ (1932b): "L’argument des deux glaives. Critique et déclin. *Recherches de sciences religieuses* 22: 280‒303.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1900): "Essais de Théodicée". *Œuvres philosophiques de Leibniz II*. Texte établi par Paul Janet. Paris: Félix Alcan.

Lefèvre, Eckard. (1987): *"*Die Unfähigkeit, sich zu erkennen : unzeitgemäße Bemerkungen zu Sophokles' Oidipus Tyrannos." *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 13: 37–58.

Lefort, Claude (1986a): *Un homme en trop*. Paris: Éditions du Seuil.

‒ (1986b): *Essais sur le politique*. Paris: Éditions du Seuil.

Lévinas. Emmanuel (1951): "L’ontologie est-elle fondamentale ?" Revue de Métaphysique et de Morale 56/1: 88‒98.

*Les auctoritates Aristotelis* (1974): Ed. Jacqueline Hamesse, Louvain & Paris: Publications universitaires.

Lewis, Neil (1995): "William of Auvergne’s Account of the Enuntiable: its Relations to Nominalism and the Doctrine of the Eternal Truths". *Vivarium* 33/2: 113‒136.

*Liber de causis* (2001): Critical text of Adriaan Pattin (1966) revised by Hans Zimmermann. Zdroj: http://12koerbe.de/pan/causis.htm

Libera, Alain de (1982): "The Oxford and Paris Traditions in Logic". *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy,* edited by N. Kretzmann, Norman et al., Cambridge University Press, pp. 174‒187.

‒ (1991): *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris.

‒ (1994): "Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse". *Filosofia e teologia nel Trecento,* edited by L. Bianchi, Louvain‒la‒Neuve, pp. 33‒56.

‒ (1996): *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Édition du Seuil.

‒ (1999): *L’Art des généralités: Théories de l’abstraction*. Paris: Editions Aubier.

‒ (2002): "Omnis homo de necessitate est animal référence et modalité selon l’anonymus erfordensis q. 328 (pseudo-Robert Kilwardby)". *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 69/1: 201‒237.

‒ (2003): *Raison et Foi*, Paris: Édition du Seuil.

‒ (2004): L’*Unité de l’intellect* de Thomas d’Aquin. Paris: Vrin.

‒ (2005): *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*. Paris: Vrin.

Lipovetsky, Gilles (1983): *L’Ère du vide. Essais sur l’individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.

‒ (1992): *Le Crépuscule du devoir. L’éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris, Gallimard.

Lizzini, Olga Lucia (2003a): "Le traité sur l’unité de Yaḥiā Ibn ʿAdī et la troisième maqālah de la métaphysique du Kitāb al-Šifā d’Avicenne". *Parole de lʿOrient* 28: 497–529.

‒ (2003b): "Wujūd-Mawjūd/Existence-Existent in Avicenna: a Key Ontological Notion of Arabic Philosophy". *Quaestio* 3: 111–138.

Liessmann, Konrad Paul (2006): *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*. Wien: Zsolnay.

Locke, John(1975): An Essay concerning Human Understanding. The Clarendon Edition of the Works of John Locke. Edited by Peter H. Nidditch, and John Yolton. Clarendon Press.

‒ (1980): Second Treatise of Government. Ed. C. B. Macpherson, Hackett Publishing.

Logica Modernorum II (1967): The Origin and Early Development of the Theory of Supposition, edited by Lambertus Marie De Rijk, Assen: Van Gorcum.

Lottin, Dom Odon (1926): “Les premiers linéaments du Traité de la Syndérèse au moyen âge”. *Revue néo- scolastique de philosophie* 12: 422‒454.

‒ (1932): "La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse". *Revue néo- scolastique de philosophie* 34: 21‒41.

‒ (1939): "Psychologie et Morale à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1250". *Revue néo-scolastique de philosophie* 62: 182‒212.

Lubac, Henri de (1965): *Le mystère du surnaturel*. Paris: Aubier.

Luscombe, David (1969): *The school of Peter Abelard*. Cambridge University Press.

− (1988): “From Paris to the Paraclete: The Correspondence of Abelard and Heloise”. *Proceedings of the British*  *Academy* 74: 247‒283.

Mahoney, P. Edward (1988): "Aristotle as 'The Worst Natural Philosopher' (*pessimus naturalis*) and ‘The Worst Metaphysician’ (*pessimus metaphysicus*)". *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947), edited by* Olaf Pluta, Amsterodam: B.R. Grüner Publishing Company, pp. 261–273.

Marx, Karl (1961): *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. *Marx-Engels-Werke*. Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1956‒1976 (MEW Ausgabe), Band 13.

‒ (1968): *Das Kapital* I, MEW Ausgabe, Band 23.

– (1976): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. MEW Ausgabe, Band 1.

– (1977): *Das Elend der Philosophie*. MEW Ausgabe, Band 4.

Mandonnet, Pierre (1907): "*Le traité* De erroribus Philosophorum *(XIIIe siècle)*". *Revue néo-scolastique* 14: 533‒552.

‒ (1911): *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIIIme siècle. Tome 2. Étude critique*. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l’Université.

Mannheim, Karl (1995). *Ideologie und Utopie*, 8. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Marazzi, Luca (1990): *Das iustum pretium im Tractatus de emptionibus et venditionibus des Petrus Ioannis Olivi*. Zürich: Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 20.

Marmura, Michael (1986): "Avicenna’s 'Flying Man' in Context". *Monist* 69: 383‒395.

Marrone, Steven (1983): *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*. Princeton University Press.

Martin, Conor (1951). “Some Medieval Commentaries on Aristotle’s Politics.” *History* 36(126/127), New Series, pp. 29‒44.

Matsen, Herbert Stanley (1974): *Alessandro Achillini (1463‒1512) and His Doctrine of “universals” and “transcendentals”: A Study in Renaissance Ockhamism*. Bucknell University Press.

Matthew of Orleans (2001): *Matthew of Orleans*: *Sophistaria Sive Communium Distinctionum Circa Sophismata Accidentium*. Edited by Joke Spruyt, Leiden.

McCombs, E. Maxwell, and Donald L. Shaw (1972): “The Agenda-Setting Function of Mass Media”. *Public Opinion Quarterly* 36: 176‒187.

McEvoy, James (1977): “La connaissance individuelle selon Robert Grosseteste”. *Revue Philosophique de Louvain* 75: 5‒48.

‒ (2000): *Robert Grosseteste*. Great Medieval Thinkers. Oxford University Press.

McInerny, Ralph (1990). *Boethius and Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Meinong, Alexius (1899): “Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung”. *Zeitschrift für Psychologie Und Physiologie der Sinnesorgane* 21: 182‒272.

Menn, Stephen (2008): "Alfārābī’s Kitāb Al-Ḥurūfand hisAnalysis of the Senses of Being". *Arabic Sciences and Philosophy* 18, 59–97.

‒ (2012): “Fārābī in the Reception of Avicenna’s Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity”. *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics,* edited by Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, Scientia Graeco-Arabica 7. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 52–96.

‒ (2013): "Avicenna’s Metaphysics". *Interpreting Avicenna. Critical essays*, edited by Petr Adamson, Cambridge University Press, pp. 143–169.

Mews, Constant (1992): “Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne”. *Vivarium* 30/1: 4‒33.

Mora-Márquez, Ana María (2011): “Histoire d’une rupture de la tradition interprétative dans le bas Moyen Âge". *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 136/1): 67‒84.

Newton, A. Loyd (2008): *Medieval Commentaries on Aristotle’s Categories*. Leuven: Brill.

Newton, Isaac (1871): *Philosophiae naturalis principia mathematica. Auctore Isaaco Newtono, eq. aur. Editio tertia aucta & emendata*. Glasgow: J. Maclehose.

Nielsen, Lauge Olaf (1989): *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta’s Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation*. Copenhagen: Acta Theologica Danica 15.

Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München und New York: Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari.

Nifo, Agostino (2011): *De intellectu*. Ed. Leen Spruit. Leiden: Brill.

Nogales, S. Gomes (1976): “Saint Thomas, Averroès et l’averroïsme”. *Aquinas and Problems of his Time*, edited by G. Verbeke, and D. Verhelst, Leuven, pp. 161–177.

Noone, B. Timothy (1992). "Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of god”. *Medieval Philosophy and Theology* 2: 31–52.

‒ (1997): “Roger Bacon and Richard Rufus on Aristotle’s Metaphysics: A Search for the Grounds of Disagreement”. *Vivarium* 35/2: 251‒265.

Normore, G. Calvin (1992): “Abelard and the school of the Nominales”. *Vivarium* 30/1: 80‒96.

Olivi, Iohannes, (1922‒24): *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* I-II. Edited by Bernhard Jansen. Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi. Quaracchi.

‒ (1980): Un trattato di economia politica francescana: Il "De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi. Ed. Giacomo Todeschini. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo.

Pagus, John (2012): *John Pagus on Aristotle’s Categories: A Study and Edition of the Rationes Super Praedicamenta Aristotelis*. Edited by Heine Hansen, Leuven: Leuven University Press.

Palhoriès, Fortuné (1912): "La nature d’après saint Bonaventure". *Revue néo-scolastique de philosophie* 19: 177‒200.

Parolin, Gianluca Paolo (2009): *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-state*. Amsterdam University Press.

Pasnau, Robert (1999): "Olivi on human freedom". *Pierre de Jean Olivi 1248‒1298. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne, mars 1998*, edited by Alain Boureau, and Sylvain Piron,Paris, J. Vrin, pp. 15‒25.

Peckham, John (1918): *Johannis Pechami* *Quaestiones tractantes De anima.* Edited by H. Spettmann. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 19, Heft 5-6, Münster.

‒ (1993): *De aeternitate mundi. Questions Concerning the Eternity of the World*. Edited by Ignatius Brady, Fordham University Press.

Pelster, Franz (1949): “Der Oxforder Theologe Richardus Rufus O.F.M. über die Frage: Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo”. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 16: 258–280.

Périer, Augustin (1920a): *Yaḥyā ben Άdī. Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*. Paris: J. Gabalda.

– (1920b): *Yaḥyā ben Άdī. Petits traités apologétiques.* Paris: J. Gabalda.

Pessin, Sarah (2013): *Ibn Gabirol’s Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*. Cambridge University Press.

Petrus de Alvernia (1987): *Quaestiones super Praedicamentis*. Edited by Robert Andrews. Cahiers de l’institut du moyen-âge grec et latin 55: 3‒84.

Philippus Cancellarius (1985): *Philippi Cancellarii Parisiensis* Summa de Bono I-II. Edited by Nicolaus Wicki, Corpus philosophorum medii aevi II, Bern: Francke.

Piketty, Thomas (2013): *Le Capital au XXIe siècle*. Paris:Éditions du Seuil.

Pinborg, Jan (1984): *Medieval Semantic*, London: Variorum Reprints.

Pini, Giorgio (2002): *Categories and Logic in Duns Scotus*. Leiden, Boston: Brill.

‒ (2012): “The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus”. *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, edited by Tobias Hoffmann, Leiden and Boston: Brill, pp. 79–115.

Piron, Silvaine (1999): *Parcours d’un intellectuel franciscain. D’une théologie vers une pensée sociale: l’œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248–1298) et son traité* De contractibus. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Platti, Emilio (1983): *Yaḥyā Ibn Άdī. Théologien chrétien et philosophe arabe.* Leuven/Louvain, Orientalia Lovaniensia Analecta.

Plotiana Arabica (1883): *Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus dem Arabischen übersetzt und mit*  *Anmerkungen versehen* von *F. Dieterici*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Poli, Roberto, and Johanna Seibt (2010): *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.

Popper, R. Karl (1935): *Logik der Forschung*. Vienna: J. Springer.

Porphyre (1998): *Isagoge**. Texte grec,* *translatio Boethii*. Traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, introduction et notes par Alain de Libera. Paris: J. Vrin.

Porro, Pasquale (2006): "Doing Theology (and Philosophy) in the first Person: Henry of Ghent’s Quodlibeta". Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century, edited by Christopher Schabel, Leiden: Brill, pp. 171‒231.

Pouillon, Henri (1939): "Le premier traité des propriétés transcendantales. La «Summa de bono» du Chancelier Philippe". *Revue néo-scolastique de philosophie* 61: 40‒77.

Priscian (1855): *Institutiones grammaticae*. Edited by M. Hertz, and H. Keil. Leipzig, Grammatici Latini I.

Proclus (1992): *Proclus’ Commentary on Plato’s Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow, and John M. Dillon. Princeton University Press.

Pseudo-Pecham (2007): *Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*. Edited by Valeria Andrea Buffon, in: *L’idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250*. Québec: Faculté philosophie université Laval, pp. 220‒417.

Putallaz, François-Xavier (1991): *La connaisance de soi au XIIIe siècle*. Paris: J. Vrin.

Queneau, G. (1954): "Origine de la sentence '*Intellectus* speculativus extensione fit practicus' et date du Commentaire du De anima de S. Albert le Grand". Recherches de théologie ancienne et médiévale 21: 307‒312.

Renan, Ernest (1866): *Averroès et l’Averroïsme*. Paris.

Ricœur, Paul (1965): *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Éditions du Seuil.

‒ (1969): "Le péché originel: étude de signification". *Le Conflit des Interprétations*. Paris: Aubier-Montaigne, pp. 265‒282.

‒ (1990): *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.

Rocca, Gregory (1991): "The Distinction Between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas’s Theological Epistemology". *The Thomist* 55: 173−197.

Rohmer, Jean (1928): "La théorie de l’abstraction dans l’école franciscaine, d’Alexandre de Halès à Jean Peckam". *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 3: 105–184.

Rokay, Zoltán (2004): "De unitate *intellectus*. Die gleichnamige Schrift des Lehrers (Alberts des Großen) und des Schülers (Thomas von Aquin)". *Verbum* 6/1: 61‒66.

Romanus, Aegidius (1899): *De erroribus Philosophorum*. Extrait edited by PierreMandonnet. *Siger de Brabant*  *et l’averroïsme latin au XIIIme siècle. Étude critique et documents inédits*. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l’Université.

‒ (2012): *De plurificatione possibilis intellectus*. Edited by Olszewski, Warsava.

Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press

Rufus, Richard. The University of Stanford: *The Richard Rufus of Cornwall Project*

(http://rrp.stanford.edu/APos.shtml), quoted: RRP Stanford.

‒ (2007): *In Aristoteli Analytica posteriora*. Edited by Rega Wood, RRP Stanford.

‒ (2007): *In Aristotelis De anima. Redactio brevior, liber 1–3*. Edited by Christopher J. Martin, and Neil Lewis, and Rega Wood, RRP Stanford.

‒ (2013): *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*. Edited by Rega Wood, and Neil Lewis, RRP Stanford.

‒ (2011): *Speculum animae.* Edited by Matthew X. Etchemendy, and Rega Wood, in: “Speculum animae: Richard Rufus on Perception and Cognition.” *Franciscan Studies* 69, Appendix, pp. 116‒140.

Rusconi, Roberto (1981): "De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle." *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979). Publications de l’École Française de Rome* 1981 (51): 67–85.

Salman, Dominique (1937): "Note sur la première influence d’Averroès". *Revue néo-scolastique de philosophie* 54: 203–212.

Saussure, de Ferdinand (1972). *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot.

Sebti, Meryem (2005): "Le Statut ontologique de l’image dans la doctrine avicennienne de la perception". *Arabic Sciences and Philosophy* 15: 109‒140.

Schmitt, Arbogast (1988): "Menschliches Fehlen. und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen *König Odipus*." *Rheinisches Museum für Philologie* 131: 8–30.

Schöller, Marco (2001): “Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam”, in: Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans (Hg.): *Dichter lügen*. Blaue Eule: Essen 2001: 129─151.

Siger z Brabantu (1972): *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Edited by B. Bazán. Louvain et Paris, Publications Universitaires Béatrice Nauwelarts.

‒ (1983): *Quaestiones in metaphysicam*. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris. Ed. Mauer, A. Leuven: Peeters Publishers

Simonin, Henri-Dominique (1930): “La connaissance humaine des singuliers matériels d’après les Maîtres Franciscains de la fin du XIIIe siècle”. *Mélanges Mandonnet. Études d’histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge 2*. Kain: Le Saulchoir, pp. 289‒303.

Simplicius (2003): *On Aristotle’s “Categories 1‒4"*. Translated by Michael Chase. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Singer, Peter (2011): *Practical Ethics*. Cambridge University Press: Cambridge.

Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bände. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Sorabji, Richard (1987): "Simplicius: Prime matter as extension", *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28. Sept.* – *1er Oct. 1985),* edited by Ilsetraut Hadot, Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 148–165.

Spade, Paul Vincent (1999): *The Cambridge Companion to Ockham*. Edited by Paul Vincent Spade, Cambridge University Press.

Spettmann, Hieronymus (1919): *Die Psychologie des Johannes Pecham*. Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Spinoza, Benedict (1925): *Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben.* Edited by Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter.

Spruit, Leen (1994): Species *intelligibilis. 1. Classical roots and medieval discussions*. Leiden: Brill.

Suarez-Nani, Tiziana (2003): “Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 70/1): 233‒316.

Steenberghen,Fernand van (1977): *Maître Siger de Brabant*. Louvain: Publications universitaires.

Vernani, Guido (1906): Contro Dante. *Fr. Guidonis Vernani Tractatus* De Reprobatione "Monarchiae" *compositae a Dante Aligherio Florentino*. Edited by Piccini G. Jarro, Florence: R. Bemporad & Figlio Lirrai‒Editori.

Vincent de Beauvais (1995): *Vincentii Belvacensis De morali principiis institutione*. Edited by R. J. Schneider, Turnholti: Brepols.

Wilhelm von Sherwood (2008): *Die Syncategoremata des Wilhelm von Sherwood: Kommentierung und*  *Historische Einordnung*. Edited by Raina Kirchhoff. Leiden: Brill.

Taormina, Daniela Patrizia (1999): *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*. Paris: J. Vrin.

Taylor, C. Richard (2005): "The Agent Intellect as "form for us" and Averroes’s Critique of al-Fârâbî". *Tópicos* 29: 29–51.

‒ (2009): “Intellect as intrinsic formal cause in the soul according to Aquinas and Averroes”. The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions, edited by Maha Elkaisy- Friemuth, and John M. Dillon, Leiden: Brill, pp. 187–220.

Tertullianus (1971): Q. S. FL. Tertulliani Adversus Valentinianos. Text, Translation, and Commentary by Mark T. Riley. Stanford University.

Teske, Roland J. (2006): *Studies in the philosophy of William of Auvergne, Bishop of Paris (1228–1249)*. Marquette studies in philosophy 51. Milwaukee: Marquette University Press.

*Theologia Aristotelis* (1882): *Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus arabischen Handschriften zum ersten Mal hrsg. von Friedrich Dieterici*. Leipzig.

Thomas de Aquino*. Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Editio Leonina.

‒ (1882): *Expositio Posteriorum Analyticorum.* Cum synopsibus et annotationibus Fr. Thomae Mariae Zigliara. Leonina, tomus 1.

‒ (1888): *Summa theologiae, Iª, q. 1‒49 cum commentariis Caietani*. Leonina, tomus 4.

‒ (1889): *Summa theologiae, Iª, q. 50‒119 cum commentariis Caietani*. Leonina, tomus 5.

‒ (1895): *Summa theologiae, IIª-IIae*, q. 1‒57 cum commentariis Caietani. Leonina, tomus 8.

‒ (1897): *Summa theologiae, IIª-IIae*, q. 57‒122 cum commentariis Caietani. Leonina, tomus 9.

‒ (1918): *Summa contra Gentiles*, lib. 1‒2 cum commentariis Ferrariensis. Leonina, tomus 13.

*‒* (1966): *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio.* Taurini‒Romae: Marietti.

*‒* (1953): *Quaestiones disputatae De potentia*. Edited by B. Bazzi. Taurini‒Romae: Marietti.

‒ (1970): *Quaestiones disputatae De veritate*. Edited by P. Antoine Dondaine. Leonina, tomus 22, vol. 2, fasc. 1.

‒ (1982): *Quaestiones disputatae De malo*. Leonina, tomus 23.

‒ (1996: *Quaestiones disputatae De anima*. Edited by B.-C. Bazán. Roma - Paris. Leonina, tomus 24/1.

‒ (1976): *De unitate intellectu*. Editori di San Tommaso. Leonina, tomus 43.

‒ (1984): *Sentencia libri De anima*. Edited by R.-A. Gauthier. Roma - Paris. Leonina, tomus 45/1.

‒ (1992): *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. Éditions du Cerf, Roma – Paris. Leonina, tome 50.

Treiger, Alexander (2012): "Avicenna’s Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškīk al-wuğūd, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources". *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honour of Dimitri Gutas*, edited by Flecitas Opwis, and David Reisman, Leiden: Brill, pp. 327‒363.

Uckelman, L. Sara (2010): “Logic and the Condemnations of 1277”. *Journal of Philosophical Logic* 39: 201‒227.

Ullmann, Walter (1949): “The Development of the Medieval Idea of Sovereignty”. *The English Historical Review*  64: 1‒33.

Umlauf, Václav (2008): “Hermeneía Aischylovy trilogie.” *Aluze* 1 (2008): 60−71.

− (2010): ***Synopse dějinnosti a koncept historie. Hermeneutické eseje o filosofii dějin*. Brno: Vydavatelství CDK**.

Valente, Luis (2013): "Supposition Theory and Porretan Theology: Summa Zwettlensis and Dialogus Ratii et Everardi". *Medieval Supposition Theory Revisited*, edited by Egbert Peter Bos, Brill, pp. 119–148.

Vallat, Philippe (2004): *Farabi et l’école d’Alexandrie. Des Prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Vrin.

Vernant*,* Jean-Pierre (1996): *Entre mythe et politique*. Paris: Éditions du Seuil.

Vicki, Nicolaus (2005): *Die Philosophie Philipps des Kanzlers: ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*. Saint-Paul.

West, Martin (1997): *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.

Wippel, John (2000): *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University Press.

‒ (2007): *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington, D.C.: The Catholic University Press.

Wéber, Edouard-Henri (1991): *La personne humaine au XIIIe siècle: l’avènement chez les maîtres parisiens de l’acception moderne de l’homme.* Paris: Vrin.

Wolfson, Harry Austryn (1938): "The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy, and Maimonides". *Harvard Theological Review* 31: 151‒173.

Wood, Rega (2001): "Richard Rufus’s *De anima* Commentary: The Earliest Known, Surviving, Western *De anima* Commentar". *Medieval Philosophy and Theology* 10: 119–156.

Zimmermann, F. W. (1986): "The origins of the so-called Theology of Aristotle". *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, edited by J. Kraye, and W. F. Ryan, and C. B. Schmitt, London: Warburg Institute, pp. 110–240.

Zimmerman, Albert (1998): *Ontologie oder Metaphysik: Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Texte und Untersuchungen, 2. erw. Auflage, Bibliotheca I. Leuven: Peeters.

Zavattero, Irene (2007): “Le bonheur parfait dans les premiers commentaires latins de l’Éthique à Nicomaque”. *Revue de théologie et de philosophie* 57: 311‒327.

‒ (2012): "Anonymus Magister Artium. Le portrait intellectuel de l’auteur du Commentaire de Paris (1235‒40) sur l’Ethica nova et vetus". *Portraits de maîtres offert à Olga Weijers*, edited by C. Angotti, M. Brinzei, M. Teeuwen, Porto: FIDEM.

Václav Umlauf

Herméneutique de l’objectivité II.

La tragédie de l’aristotélisme scolastique

Publié par les éditions Hermaion

*Adresa*....

Correction d’épreuves X. Y.

Mise en page X. Y.

Conception graphique X. Y

Imprimerie X.Y.

www.hermaion.cz

**ISBN .......**

1. « Die Sage » des « Anfangs ist Anfängnis als Sagen. Das Sagen ist Er-eignen in die Wesung der Wahrheit als entbergende Verbergung. Dieses Er-eignen enthält die Wesensfülle dessen, was das Er-eignis zu denken fordert. » (GA 71, 297) [↑](#footnote-ref-1)
2. « Hier ist ein Heros, der Nichts gethan hat als den Baum geschüttelt, sobald die Früchte reif waren. Dünkt euch diess zu wenig? So seht euch den Baum erst an, den er schüttelte. » (*Menschliches, Allzumenschliches II*, No. 347; KSA 2, 701) [↑](#footnote-ref-2)
3. « Ergo Bythos et Sige, Nus et Veritas prima quadriga defenditur Valentinianae factionis, matrix et origo cunctorum. » (Tertullian, *Adversus Valentinianos*, c. 7; ed. Riley, p. 33.13‒15) [↑](#footnote-ref-3)
4. « Definiunt autem eam et hoc modo: differentia est quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quale sit praedicatur ; rationale enim et mortale de homine praedicatum in eo quod quale quiddam est homo dicitur, sed non in eo quod quid est. » (*In Porph. Isag.* III.10; ed. Libera, p. 13) [↑](#footnote-ref-4)
5. « Rebus enim ex materia et forma constantibus vel ad similitudinem proportionem materiae specieique constitutionem habentibus (quamadmodum statua ex materia est aeris, forma autem figura), sic et homo communis et specialis ex materia quidem similiter proportionaliter consistit genere, ex forma autem differentia, totum autem hoc animal rationale mortale homo est quemadmodum illic statua. » (*In Porph. Isag.* III.10, ed. Libera, p. 13) [↑](#footnote-ref-5)
6. « He [Avicenna] argues that, if genus signifies all the determinations inherent in a subject, then *body* as genus, in man, must contain animality; whereas *body* as matter, in it, is only a part of the whole animal, i.e. the extended one. » (Di Giovanni 2004, 263) [↑](#footnote-ref-6)
7. « As for corporeality, [being that] which is shared by simple bodies, this is not the 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 quæ sunt in voce earum quæ sunt in anima passionum notae et ea quæ scribuntur eorum quæ 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. Le débat sur l’*enuntiabile* a été ouvert par l’étude des relations entre le nominalisme et la théologie au tournant des XIIe et XIIIe siècles (Chenu 1935). Sur le statut de *l’enuntiabile* dans l’école des *Nominales*, il faut voir le numéro thématique de *Vivarium* 30 (1992) et les contributions qui y sont citées (Iwakuma&Ebbesen 1992) et en plus 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. nach Kneepkens 1992, 37) [↑](#footnote-ref-12)
13. « Mag. Quidquid vero est quod debet esse, recte est. Disc. Aliter esse non potest. Mag. Igitur omne quod est recte est. Disc. Nihil consequentius. Mag. Si ergo veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate, certum est veritatem rerum esse rectitudinem. » (*Dialogus de Veritate*, cap. 7 ; PL 158, 475C) [↑](#footnote-ref-13)
14. « Sed secundum hanc rectitudinem et veritatem, qua significat esse quod est, usu recta et vera dicitur enuntiatio ; non secundum illam, qua significat esse etiam quod non est. (…) Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est ; alia vero, quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi ; illa vero, mutabilis: hanc namque semper habet; illam vero non semper: istam enim naturaliter habet; illame vero, accidentaliter et secundum usum. » (*Dialogus de Veritate*, cap. 2 ; PL 158, 470 C‒D) [↑](#footnote-ref-14)
15. « An itaque non vides quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse, cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est ; sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem, quæ 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 quæ hominem faciunt, veluti rationalitas, mortalitas et caeterae, quæ 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 quæ 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 ; 137.24) [↑](#footnote-ref-23)
24. « Quod etiam ex eo ostenditur quod, quemadmodum secundae substantiae de primis univoques praedicantur, id est nomine et definitione substantiae, ita et differentiae. » (*Dialectica* II.1; ed. Rijk, p. 51.24‒26) [↑](#footnote-ref-24)
25. L’herméneutique de l’objectivité confirme la conclusion suivante qui concerne la relation d’Abélard avec l’école des *Nominales*: « On the other hand, I know of no text which both *identifies itself* as from the Nominales and calls Abaelard ‘our *master’* and no text which attributes views *identified in the text as Abaelard’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 quæ 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 quæ praemissa sunt, scilicet nomen, verbum, oratio, etc., *quæ sunt in voce*, id est quæ sunt voces, *sunt notae*, id est significativae earum *passionum, quæ sunt in anima*, id est intellectuum. Quæ 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). Pour l’analyse historique des lettres, voir, par exemple, Luscombe 1988. En ce qui concerne l’histoire de la mise en œuvre du néoplatonisme dans les écoles cathédrales aux XIe et XIIe siècles, voir par ex. 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, quæ se Deo famulari non credat et ea propter ipsum non operetur, quæ 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. Selon Abélard, le président du Concile de Soissons en 1121 était l’envoyé du pape, l’évêque et cardinal Kuno de Praeneste. Il n’avait pas les qualifications théologiques suffisantes pour diriger une telle dispute. Les principaux acteurs du concile étaient l’évêque de Chartres (Gottfried de Lèves) et son professeur de cathédrale Théodoric. À l’école cathédrale de Reims, deux autres professeurs réputés étaient des adversaires déterminés d’Abélard : Lotulf de Novare et 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. Let us see, for example, the commentary by Abelard’s contemporary Gerloch von Reichersberg (†1169) on *Psalm 136*: « Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena? Conventicula haereticorum et Platonicorum, Aristotelicorum sophistarum secundum elementa mundi philosophantium, et non secundum Jesum Christum sunt habenda pro terra aliena, in qua cum interrogatores, reprehensores, adulatores a viro catholico expetunt audire coelestia, magna est illi anxietas et dubietas, loquatur an sileat, cum et in silentio et in loquela timeat periculum. » (*Commentarium in Psalmos* PL 194, col. 906 D‒907A). [↑](#footnote-ref-43)
44. « Longe in melius disciplinarum studia commutasti, et pro logica aeuangelium, pro phisica apostolum, pro Platone Christum, pro academia claustrum, tota iam et vere philosophica mulier elegisti… » (*Epistola* 115; ed. Constable I, p. 304) [↑](#footnote-ref-44)
45. « Quod est, participare aliquo potest ; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat; fit enim participatio cum aliquid jam est ; est autem aliquid, cum esse susceperit. » (*Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, PL 64, 1311C) [↑](#footnote-ref-45)
46. « Esse namque subsistentia est, non substantia. Ita cum esse non possit in se habere, quo sit, nec participatione aliud aliquid in se habebit, vere: cum enim aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia, tunc fit alterius naturae ad illius subsistentiae potentiam pertinentis, participatio, qua subsistens ipsum quale vel quantum sit. » (*Gilberti Porretae commentaria in Librum Quomodo*; PL 64, 1319A) [↑](#footnote-ref-46)
47. « Secundae enim substantiae non hoc aliquid sed quale aliquid (ut dictum est) monstrant, ita tamen quale aliquid monstrant, ut ipsam qualitatem circa substantias determinent. Qualitas enim secundarum substantiarum in indiuiduis est, de ipsis enim naturaliter praedicatur qua, ipsa indiuiduae substantiae sunt. » (*In Categorias Aristotelis libri quattuor*, lib. I; PL 64, 195C) [↑](#footnote-ref-47)
48. « Illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur; et tale quidpiam in arte artificis alicujus nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius ; quia et (sicut sanctus Augustinus ait) cum faber arcam facturus in opere, prius habet, illam in arte: arca, quae fit in opere, non est vita. » (*Liber Gaunilonis pro insipiente*, cap. 3 ; PL 158, 244 B) [↑](#footnote-ref-48)
49. « Paternitas autem in patre est. Similiter etiam est dispositio filii respectu patris. Non est enim hic res una quæ 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 quæ propinquiora sunt ei quæ in ipsa voce est impositioni, cum minus autem de hiis quæ 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. Dans l’édition révisée *La logique, ou l’art de penser* (1763), la partie III, ch. 10 est très importante. La méthode cartésienne est appliquée à la logique moderne sur le plan *more geometrico*. La définition de ce que l’on appelle la « proposition contenante » utilise la division abstraite du sens (voir l’école de *Nominales*) pour trouver le contenu commun et final de l’énoncé. Ce contenu commun doit être contenu dans toutes les parties du jugement. C’est pourquoi la preuve « scientifique » faite par déduction (*demonstratio*) n’a pas besoin de la causalité aristotélicienne des premières substances réelles pour la partie médiane du syllogisme (*medium*). La modernité n’utilise que l’essence logiquement déterminée et l’individu. [↑](#footnote-ref-56)
57. L’exemple bien connu des différences structurelles de Saussure n’établit la valeur linguistique que grâce à la différence faite dans le système de langue donné. Le génitif pluriel (« žen ») du mot tchèque « žena » correspond à la racine du mot (« žen »). La valeur linguistique est établie par le simple fait qu’il s’agit d’un cas unique de déclinaison, qui diffère de tous les autres cas grâce à l’inexistence de l’autre suffixe (Saussure 1972, 123). [↑](#footnote-ref-57)
58. L’essai *La différance* (1968) applique déjà le principe de division dans la polémique avec le concept husserlien de pure signification noématique donnée hors du langage (*La voix et le phénomène*, 1967). Enfin, Derrida élève la différenciation originelle du sens au rang de principe ontologique de réalité. Voir les concepts de « trace » et de « dissémination », tous les deux conçus dans le cadre de sa phénoménologie (*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. « 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. nach Kneepkens 1992, 48) [↑](#footnote-ref-62)
63. « 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. nach Kneepkens 1992, 48) [↑](#footnote-ref-63)
64. « 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-64)
65. « 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-65)
66. « 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-66)
67. « 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-67)
68. Voyez les trois phases de la réception d’Avicenne en Occident grâce à l’écriture *Philosophia prima*, qui était une traduction de la partie *Ilāhiyyāt* de l’œuvre *Shifā*: « 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-68)
69. « Igitur humanitas, significata hoc nomine “homo” pro qualitate, est species generis, i.e., animalis, quæ ut significatur hoc nomine dividit hoc genus animalis, cum dicitur “animalium aliud homo, aliud non homo”. Sed non eadem humanitas, immo effectus ejus, qui pro qualitate significatur hoc nomine “humanitas”, est species individuorum et praedicatur de eis, cum dicitur “socratitas est humanitas, platonitas est humanitas” et sic de singulis, quæ individua ibi subjiciuntur mediantibus effectibus suis. » (*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Haring, p. 257) [↑](#footnote-ref-69)
70. « Mathematicum est quasi abstractiuum quia significat formam quasi a subiecto abstractam ut albedo. » (*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Haring, p. 254) [↑](#footnote-ref-70)
71. « Nam haec species specialissima homo praedicatur de suis indiuiduis quæ 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-71)
72. « Mathematicae uero abstractionis proprietate non genus sed generis genus de ea quæ 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-72)
73. « Vnde sicut petrus est homo humanitate sic est uerus homo ueritate humanitatem comitante. » (*Dialogus Ratii et Everardi*, p. 284) [↑](#footnote-ref-73)
74. « The main features, however, of the Victorine reaction to Abelard’s teaching were not merely impatience or violence. No two Victorine masters are wholly alike, but the group of thinkers who were in the house between the 1120s and 1160s undertook patiently to censor, amend, absorb and surpass Abelard’s theological production. » (Luscombe 1970, 183) [↑](#footnote-ref-74)
75. La querelle entre aristotéliciens et nominalistes faite comme gigantomachie de la substance a préparé la version nihiliste actuelle. Celle-ci a été donnée à propos du sens ou du non-sens de la phrase « Le roi de France actuel est chauve » entre le nominalisme formel (B. Russell) et la théorie critique de la référence objectivement déterminée (P. F. Strawson). [↑](#footnote-ref-75)
76. « 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-76)
77. « Res autem, quæ seipsam, prout est, intellectui subiicit, vera est : quæ 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-77)
78. Pour la doctrine des Modistes sur les soi-disant modes de signification (*modi significandi*), voir, par exemple, Pinborg 1984, 39–73. Les premiers projets de « grammaire spéculative » complexes (*grammatica speculativa*) datent de 1270 (Boèce de Dacie). Sur la différence métaphysique entre l’être de la chose et sa signification chez Thomas d’Aquin (Rocca 1991). [↑](#footnote-ref-78)
79. « 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-79)
80. « 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-80)
81. « 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-81)
82. « Le premier averroïsme, c’est cela : la doctrine qui fait de l’intellect agent une puissance de l’âme. » (Gauthier 1982, 335) [↑](#footnote-ref-82)
83. « 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-83)
84. « 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-84)
85. « 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-85)
86. « (…) Etwas, dessen Wesen die Fähigkeit oder die Bereitschaft besitzt, das Was (Wesen) und die Formen von allem, was vorhanden ist, von den Stoffen derselben zu abstrahiren, sodass es diese Formen allesammt ohne die Stoffe zu einer Form für sich macht. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici; p. 74.23–25) [↑](#footnote-ref-86)
87. « 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-87)
88. « 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-88)
89. « 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-89)
90. « 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 quæ 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-90)
91. Hasse, dans l’esprit de l’objectivité moderne, interprète le concept d’intentionnalité de Blund en plaçant l’objet intentionnel directement dans la chose extérieure, comme le faisait Avicenne : « … 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-91)
92. « 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-92)
93. « 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-93)
94. « 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-94)
95. « 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-95)
96. « *The quality of John Blund’s discussion is exceptional*. » (Hasse 2000, 146) L’herméneutique étend cette évaluation objective et positive du nouveau concept d’intentionnalité par l’importance de la philosophie de Blund qui va bien au-delà de l’objectivité. [↑](#footnote-ref-96)
97. La monographie majeure sur le concept scolastique de « *species* » défend l’interprétation objective et univoque du terme « *species intelligibilis* » pour tous les auteurs discutés jusqu’à l’année 1250 (Spruit 1994). [↑](#footnote-ref-97)
98. « 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-98)
99. « 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-99)
100. « 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-100)
101. « 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-101)
102. « 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-102)
103. « Quel est exactement le conflict qu’a soulevé dans la concience médiévale la découverte de la philosophie d’Aristote ? » (Gilson 1921, 51) [↑](#footnote-ref-103)
104. « 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-104)
105. « 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-105)
106. « 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; cited after Dagron 2003, 433) [↑](#footnote-ref-106)
107. « 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-107)
108. « 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; cited after Dagron 2003, 422) [↑](#footnote-ref-108)
109. « 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; cited after Dagron 2003, 423) [↑](#footnote-ref-109)
110. « 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; cited after Dagron 2003, 423) [↑](#footnote-ref-110)
111. « 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; cited after Dagron 2003, 423) [↑](#footnote-ref-111)
112. « Dicimus mundum non habere animam. » (*Tractatus de anima* 360 ; ed. Callus‒Hunt, p. 98.18) [↑](#footnote-ref-112)
113. « 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-113)
114. « 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-114)
115. « 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-115)
116. « 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-116)
117. « 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 quæ praeterita est prius exstiterit quam ea quæ praesens est, atque ea quæ praesens est quam ea quæ futura dicitur. » (*Dialectica* II; ed. Rijk, p. 63.30‒37) [↑](#footnote-ref-117)
118. « 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-118)
119. « 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-119)
120. « 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-120)
121. « 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-121)
122. « 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-122)
123. « 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-123)
124. « 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-124)
125. « 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-125)
126. « 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-126)
127. « 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-127)
128. « 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-128)
129. « 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-129)
130. « 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-130)
131. « 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, p. 44‒45) [↑](#footnote-ref-131)
132. « 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-132)
133. « 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-133)
134. « 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-134)
135. « 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-135)
136. « 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-136)
137. « 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-137)
138. « 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-138)
139. « 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-139)
140. « 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-140)
141. « 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-141)
142. « 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-142)
143. Il appartient aux spécialistes de montrer si l’écrit *De potenciis animae et obiectis* contient la réception intégrale de la CMDA selon l’école sicilienne. Le problème est l’orientation polémique de l’écrit contre les porrétans et les écoles de *Nominales*, qui désigne l’évêque Alvernus comme l’auteur de l’écrit. La majeure partie de sa pensée et de ses préoccupations n’étaient pas philosophique, mais théologique et morale. Il est donc difficile de déterminer l’origine de l’écrit en termes d’année ; il a très probablement été écrit après 1230. [↑](#footnote-ref-143)
144. « 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-144)
145. « 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-145)
146. « 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-146)
147. « 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-147)
148. « 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-148)
149. « 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-149)
150. « 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-150)
151. “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-151)
152. « 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-152)
153. « 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, quæ est Creator benedictus et sublimis… » (*Guilielmi De anima* V.2 ; ed. Le Feron, p. 113) [↑](#footnote-ref-153)
154. « 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-154)
155. « 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-155)
156. « 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-156)
157. « 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-157)
158. « 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-158)
159. « 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-159)
160. « 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-160)
161. « Sed scimus hoc esse falsum; et aliae translationes habent aliter. Et Averroes hoc demonstrat, et planum est. » (*Opus tertium*, cap. XXIII; ed. Brewer, OHI 1, 77) [↑](#footnote-ref-161)
162. « 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-162)
163. Il faut voir Teske 2006, 53–63 pour l’ensemble de toutes les hypothèses, y compris l’affirmation défendue par Teske selon laquelle il s’agit de citations sans nom de Cicéron, Boèce, Épicure et Sénèque, respectivement. Un passage de cet ouvrage suggère déjà une autre option : « 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-163)
164. Pour l’examen des textes logiques publiés par Peter Capuanus, voir Iwakuma-Ebbesen 1922, 193–196 (n° 44–45). Pour le compte rendu des débats de Guillaume d’Auvergne avec les porrétans concernant *enuntiabile* et les les vérités éternelles, voire Lewis 1995. [↑](#footnote-ref-164)
165. « 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*; quoted after Courtenay 2008, 55). [↑](#footnote-ref-165)
166. « 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-166)
167. « 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-167)
168. « 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-168)
169. « 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, quæ intelligitur. » (*De universo* 2.1.16; ed. Le Feron, t. I, p. 825A) [↑](#footnote-ref-169)
170. « 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-170)
171. « 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-171)
172. « 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-172)
173. « 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-173)
174. « 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-174)
175. « 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-175)
176. « 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-176)
177. « 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-177)
178. « Intellectus enim noster hic non apprehendit propie per se particularia, seu singularia, sed universalia tantum, quæ 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-178)
179. « 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, quæ hujusmodi similitudines, seu passiones imprimunt in intellectu nostro. » (*De universo* 2.1.14; ed. Le Feron, t. I, p. 821C) [↑](#footnote-ref-179)
180. « 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-180)
181. « 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-181)
182. «...quoniam Aristoteles, et sequaces ejus solum coelum, id est, partem illam, quæ 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-182)
183. « 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-183)
184. « 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-184)
185. « 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-185)
186. Les étudiants en logique de Paris de l’école Sainte-Geneviève mobilisent leurs armées et les envoient au combat contre l’école des grammairiens d’Orléans : « She marshalled her forces near Tournai / Under sir Pierre de Courtenai [Pierre de Courtenai] / A very learned logician / There was master John the Rustic [Johannes Pagus] / And Pointlasne, he of Gamaches [John of Paris] / Master Nicholas with the prominent buttocks [Nicolaus Parisiensis]. » (Henri d’Andeli, *The Battle of the Seven Arts* 1.1.49‒54; ed. Paetow, pp. 41‒42) [↑](#footnote-ref-186)
187. « 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-187)
188. « 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-188)
189. « 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-189)
190. « 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-190)
191. « Amplius *si ea quae sunt in voce nota sunt earum qua sunt in anima passionum*, ut dicit Aristoteles; quanto fortius passione quæ 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-191)
192. « 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-192)
193. Sur les différences entre Cancellarius et l’écrit *De anima et de potenciis eius*, il faut voir Wicki 2005, 147–160. L’auteur prouve contre Gauthier que l’œuvre *De anima et de potenciis eius* utilise un schéma de cognition différent de celui utilisé par le chancelier Philippe. [↑](#footnote-ref-193)
194. « Primae intentiones simplices dicuntur quia non est ante ipsas in quæ 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-194)
195. « 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-195)
196. « 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-196)
197. « 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-197)
198. Le passage clé chez Avicenne se trouve dans l’ouvrage *Kitāb al-Shifā* (*Sufficientia*), éd. Le Caire 1960, pp. 348–9, où l’être pur de l’existant est affirmé comme le genre le plus élevé. Gilson a souligné l’importance de la définition d’Avicenne de l’être sans sujet (*ens non in subiectum*) dans le cadre de l’exégèse de l’ouvrage de l’Aquinatus *De potentia* 9.7 et il critiqua ce point (Gilson 1974, 112–13). [↑](#footnote-ref-198)
199. « Absque enim ulla dubitatione constantissime asserit apus semetipsa et in se ipsa. Ego sum quæ intelligo, quæ scio, quæ cognosco, quæ volo, quæ appeto, quæ desidero, quæ 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-199)
200. « 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 quæ 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-200)
201. « 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-201)
202. « 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-202)
203. « 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, quæ non intedit nisi rebus divinatoribus ac theologicis. » (*Guilielmi De anima* VII.12 ; ed. Le Feron, p. 216) [↑](#footnote-ref-203)
204. Le protecteur d’Alvernus fut le juriste cultivé et le pape Grégoire IX. (†1241), qui excommunia Frédéric II, mais qui dut révoquer l’interdit après la guerre perdue en Italie en 1228. Sa prochaine bataille avec cet « hérétique » fut menée au sujet de l’université, car Frédéric I avait déjà fondé la première université européenne à Bologne (*Constitutio Habita*, 1158). Alvernus devint l’allié de Grégoire contre Frédéric II grâce à la réussite de l’Université de Paris. C’est ce que prouve la bulle papale *Parens Scientiarum Universitas* (1231), qui crée l’ordre juridique et le status papal de l’Université de Paris. [↑](#footnote-ref-204)
205. « 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-205)
206. « Here William clearly attributes to Aristotle a position which Aristotle himself did not hold, but Avicenna did. » Teske cite à titre de preuve l’avis de Roland de Vaux, qui a toutefois abordé ce différend de manière plus précise : « C’est donc Avicenne encore que nous allons retrouver derrière les *sequaces Aristotelis*. » (Teske 2006, 219). [↑](#footnote-ref-206)
207. L’ouvrage d’Albert est cité après une édition antérieure (*Opera omnia*, éd. Borgnet, 1890–1899) pour trois raisons. Lors de la rédaction de ce livre, tous les traités publiés aujourd’hui dans l’*Editio Coloniensis* n’étaient pas disponibles, à savoir les commentaires des œuvres logiques et scientifiques d’Aristote et le traité *De intellectu et intelligibili* (t. II, III, VIII). L’édition de Paris est disponible gratuitement sous forme électronique, ce qui, pour des raisons compréhensibles, n’est pas le cas de la nouvelle édition. L’édition de Borgnet, malgré la campagne menée contre « averroïsme », présente une version très correcte de la philosophie d’Averroès dans l’œuvre d’Albert. [↑](#footnote-ref-207)
208. « The premises 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-208)
209. « 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-209)
210. « 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-210)
211. « 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-211)
212. « 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-212)
213. « 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-213)
214. « 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 quæ est subjecti, dicitur diffinitio secundum speciem quæ non demonstratur. » (*Analytica Posteriora*, Lib. I, Tract. II, cap. 17, tertia expositio; ed. Borgnet 2, 64b) [↑](#footnote-ref-214)
215. « 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-215)
216. « 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-216)
217. « Quaedam est certitudo simpliciter, et alia est certitudo secundum quid. Certitudo simpliciter est, quæ 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-217)
218. « 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-218)
219. « 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-219)
220. « Dicendum, quod anima est actus corporis physici, non simplicis, sed complexionati. » (*De homine*, q. 4, solutio ; Borgnet 35, 43b) [↑](#footnote-ref-220)
221. « 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-221)
222. « 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-222)
223. « Loquendo autem naturaliter et secundum esse, non quaeruntur principia quæ 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-223)
224. « 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-224)
225. « 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-225)
226. « 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-226)
227. « 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-227)
228. « 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-228)
229. « 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-229)
230. « 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 quæ 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-230)
231. « 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-231)
232. « 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-232)
233. « 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-233)
234. « 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-234)
235. « 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-235)
236. « Dicit Averroes in tertio de *Anima* quod intellectus possibilis est incorruptibilis secundum suam substantiam, sed corruptibilis per species quæ 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-236)
237. « 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-237)
238. « 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 quæ 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-238)
239. « 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-239)
240. « 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-240)
241. « 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-241)
242. « Dicunt enim ani­mam rationalem esse individuam duplici individuitate, quoniam dicunt eam in se esse hoc aliquid per materiam incorpoream et spiritualem, quæ 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-242)
243. « Dicunt enim quod intentiones quæ 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-243)
244. « 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-244)
245. Voir la citation suivante Grosseteste dans son commentaire sur *Seconds Analytiques* (*cognitions enim rerum creandarum que fuerunt in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum et cause formales exemplares*, ch. 3.1.1). Leibniz en a fait la copie postmoderne dans le terme mathématique et philosophique « la région des vérités éternelles » (OBJ III, ch. 5.2.3). [↑](#footnote-ref-245)
246. « 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-246)
247. « 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-247)
248. « 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-248)
249. « 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-249)
250. « Scientia quæ 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-250)
251. « 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 quæ 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-251)
252. « 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-252)
253. « 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-253)
254. « 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-254)
255. « 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-255)
256. « Similiter autem scientia ex universalibus est, quæ fiunt ex multis memoriis at experientiis quæ 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-256)
257. « 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-257)
258. « 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-258)
259. « 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-259)
260. « 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-260)
261. « 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-261)
262. « 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 quæ 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-262)
263. « Dicunt autem constare, quod intelligentia sive intellectus est, quæ 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-263)
264. Les interprétations majeures de notion « forme » qui étaient courrantes à l′arrivée d’Albert à Paris vers 1240, elles peuvent être trouvées dans l’aperçu de la noétique et de la métaphysique d’Albert (Libera 2005, 246–47). [↑](#footnote-ref-264)
265. « 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-265)
266. « 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-266)
267. « 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-267)
268. « 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-268)
269. « 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-269)
270. « 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-270)
271. « 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-271)
272. « 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-272)
273. « 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-273)
274. « 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-274)
275. « 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-275)
276. « 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-276)
277. « 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-277)
278. « 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-278)
279. Cette partie procède méthodologiquement de la synthèse des transformations historiques du *Geviert* de Heidegger. Quatre pôles déterminent le destin philosophique et historique de l’Occident sous la forme d’une nouvelle herméneutique de l’histoire (Umlauf 2010, 482–496). [↑](#footnote-ref-279)
280. « 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-280)
281. « 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-281)
282. « 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-282)
283. L’Université de Paris était déjà dans un état de délabrement en raison de l’expulsion des jésuites et d’autres ordres de France en 1763. Les étapes ultérieures menant à la destruction de l’université dans les années 1792–93 montrent les progrès victorieux de la raison d’État postmoderniste, qui, dans un effet miroir, copiait le modèle destructeur donné en 1277 comme raison de l’église moderniste. L’autonomie des facultés de théologie a été abolie par le *Rapport Gaudin* (1792). Le conférencier devait prêter serment d’allégeance au régime révolutionnaire. Puis, par une décision du Parlement révolutionnaire (*Convention nationale*, 15. 9. 1793), toute les 26 collèges de l’Université de Paris ont été supprimés, et par la suite tous les collèges universitaires dans toute la France. [↑](#footnote-ref-283)
284. « 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-284)
285. « Cognitio autem primorum principiorum, que est intellectus, est melior dispositio quam sit scientia; principia autem non simpliciter prima cognoscuntur non intellectu, sed scientia, que est peior dispositio quam intellectus. » (*Commentarius in posteriorum analyticorum libros* I.2; ed. Rossi, p. 103.91‒94) [↑](#footnote-ref-285)
286. La traduction soumise de *Anal. Post*. 84a11–14 suit une excellente traduction faite par Tricot (*Les Seconds analytiques*, Vrin 2000, p. 117). La traduction d’Oxford de ce passage est basée sur l’essence, en prenant le chemin d′*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-286)
287. « 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-287)
288. « They are in fact four: whether the connection of an attribute with a thing is a fact (τὸ ὅτι); what is the reason of the connection (τὸ διότι); whether a thing exists (εἰ ἔστι); what is the nature of the thing (τί ἐστιν). » (*Anal. Post*. 89b24‒25; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-288)
289. « 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-289)
290. « 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-290)
291. « 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-291)
292. « 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-292)
293. « 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, quæ est in mente artificis, non forma illa, quæ est illud, quo res est et non exemplar. » (*De statu causarum*; ed. Bauer, p. 124.22‒28) [↑](#footnote-ref-293)
294. « 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-294)
295. Commentaire d’Avicenne sur *Anal. Post*. 76b11–22 (S. Bertolacci 2002, pp. 46–47, texte 5.2) énumère les trois principes de la preuve scientifique: le genre (γένος), les premiers principes comme axiomes de la cognition (τὰ πρῶτα), la détermination du genre (τὰ πάθη). Avicenne dérive la déduction scientifique du concept néoplatonicien du genre comme première substance, qui agit vers le bas à travers *passio* causale. L’interprétation des *Seconds Analytiques* s’est déplacée au-delà de la détermination de la substance réelle vers l’essence hypostatique. [↑](#footnote-ref-295)
296. « 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-296)
297. « 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-297)
298. « 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-298)
299. « 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-299)
300. « 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-300)
301. « 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-301)
302. « 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-302)
303. « 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-303)
304. « *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-304)
305. « The *Categories* deal 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\*). Pour un aperçu des commentaires sur l’écriture *Catégories* autour de 1250, il faut voir Newton 2008. [↑](#footnote-ref-305)
306. « 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. nach Hansen 2012, 74\*) [↑](#footnote-ref-306)
307. « 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-307)
308. « Et donc, si nous disons qu’il a l’art, pour ainsi dire, de faire des apparitions (ἔχειν φανταστικὴν τέχνην), il profitera facilement de notre pauvreté de termes pour contre-attaquer, tordant nos mots au sens opposé ; alors, on l’appelle un créateur d’images (εἰδωλοποιὸν). » (*Soph*. 239c9‒d4). [↑](#footnote-ref-308)
309. « 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-309)
310. « 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, quæ est rectitudo rectificans simul cum veritatibus rerum, quæ sunt rectitudines rectificatae. » (*De veritate*, ed. Baur, p. 135.4‒9) [↑](#footnote-ref-310)
311. « 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-311)
312. « Alors quand je cherche comment la parole viendrait à toi et s’adapte à ton cœur, qui est déjà dans mon cœur (*in corde tuo insideat verbum quod iam est in corde meo*), je prends la voix pour m’aider et te parle à haute voix. Le son de la voix t’apporte le sens de la parole (*ad te duexit sonus vocis intellectum verbi*) ; le son lui-même passe, mais la parole, que le son t’a apportée, est déjà dans ton cœur (*verbum iam est in corde tuo*), sans s’être éloigné de mon cœur (*nec recessit a meo*). » (*Sermo* 293 ; PL 38, 1328 D‒1329A) [↑](#footnote-ref-312)
313. « 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, quæ sunt simul in uno tempore. » (*De veritate*, ed. Baur, p. 132.12‒16) [↑](#footnote-ref-313)
314. « Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum .... tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae. » (*De libero arbitrio* *voluntatis* 2.10.29) [↑](#footnote-ref-314)
315. « (...) *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-315)
316. Voir citation d’*Al-Ḥikmat* d’Avicenne, qui réglemente la nécessité uniquement en ce qui concerne le fait fondamentalement impossible : « … 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-316)
317. « In the *Iqtisād*, it is stated that any future event in itself is possible. However, in accordance with 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-317)
318. « *“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-318)
319. « 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-319)
320. « 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-320)
321. « 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-321)
322. « 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-322)
323. Voir le titre de la conversation avec Lloyd Blankfein, qui, au moment du vol bancaire des hypothèques, occupait le poste de direction de la banque Goldman Sachs (*I’m doing “God’s work”. Meet Mr Goldman Sachs*. In: *The Sunday Times*, November 8, 2009). [↑](#footnote-ref-323)
324. « Totum igitur quod in his generat caliginem est, quod contingentia rerum in ipsis videtur repugnare necessitati illi, quæ est immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina; similiter necessitati illi, quæ 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 quæ 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-324)
325. « 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. après Dales 1987, 183‒84) [↑](#footnote-ref-325)
326. « 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-326)
327. „...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-327)
328. « 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, quæ 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-328)
329. « 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-329)
330. « 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-330)
331. « 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-331)
332. « 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-332)
333. « 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-333)
334. « 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-334)
335. « Haec sunt substantiae spirituales, continentes substantiam sustinentem nouem praedicamenta, quæ sunt natura et res animae et inteligentia. » (*Avencebrolis Fons Vitae* II.24, ed. Baeumker, p. 69.16‒18) [↑](#footnote-ref-335)
336. « 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-336)
337. « 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-337)
338. « 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-338)
339. « 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-339)
340. « 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-340)
341. En ce qui concerne la matière prise *simpliciter* dans la substance atomique du troisième type, la remarque sur l’origine du mot « *helyatin* » est importante (Albert utilise le terme « *hyleachim* »). Il exprime le mot arabe pour le tout et est relié à la substance par la traduction latine de *Liber de causis* (§ 8) faite par Gerhard von Cremona (Baeumker 1898, 124). Cette origine du terme *hylè* est également documentée par d’autres auteurs indépendamment de Baeumker (Pessin 2013, 174). [↑](#footnote-ref-341)
342. « 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-342)
343. « 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-343)
344. « 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-344)
345. « 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-345)
346. « 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-346)
347. « 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-347)
348. « 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-348)
349. « 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-349)
350. « Forma vero, quæ simul est exemplar et quo res est, non est coniuncta rei, sed abstracta, simplex et separata. Haec est forma prima, quæ qualiter sit forma prima, difficile est explanare. » (*De statu causarum*, ed. Baur, p. 125.23‒25) [↑](#footnote-ref-350)
351. « 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-351)
352. Pour la datation de l’œuvre *Distinccio tercia de anima* jusqu’à l’année 1268, voir Hackett 1997, 190. Pour des raisons compréhensibles, cette étude ne partage pas sa conclusion selon laquelle la critique de Bacon vise les averroïstes parisiens des années 1270–77. [↑](#footnote-ref-352)
353. « 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-353)
354. « 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-354)
355. « 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-355)
356. « 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-356)
357. « 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-357)
358. « 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-358)
359. « 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-359)
360. « 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-360)
361. « 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-361)
362. « 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-362)
363. Dans l’édition des *Summulae dialectices I—II* de Bacon, Libera note que cet ouvrage a été édité à Oxford vers l’an 1250, mais qu’il était lié aux débats à Paris des décennies précédentes (Libera 1986, 152). Cela corrobore la thèse sur l’époque clé autour de 1240, lorsque Rufus étudia et enseigna sous l’évêque Alvernus à Paris et lorsque tous les jeunes acteurs de la dispute ultérieure entre le premier et le second averroïsme y furent rassemblés. [↑](#footnote-ref-363)
364. « 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-364)
365. La traduction latine complète de l’*Éthique à Nicomaque* (*Translatio hispanica*) a été achevée en juin 1240. Hermannus Teutonicus de Tolède utilisait le *Commentaire moyen d’Averroès sur l’Éthique à Nicomaque* pour la traduction arabe et latine. À Paris, cette édition révisée d’*Ethica Vetus* parut avec la dernière partie du Livre III déjà vers 1240 (*Versio longuior*). Une autre compilation d’*Éthique*, qui a de nouveau été influencée par l’interprétation tolétane d’Averroès, est documentée vers 1243–44 (*Translatio alexandrina*). [↑](#footnote-ref-365)
366. « 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. in Zavattero 2012, 10) [↑](#footnote-ref-366)
367. « 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-367)
368. Les écrits de Rufus *In Aristoteli Analytica posteriora* (Ed. Rega Wood) et *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis* (Eds. Rega Wood & Neil Lewis, 2013) et son premier commentaire sur *De anima* (*In Aristotelis De anima. Redactio brevior. Liber 1–3*. Eds Christopher J. Martin, Neil Lewis, Rega Wood, 2007) nous citons selon la publication en ligne ces écrits à l’Université de Stanford dans le cadre du *Richard Rufus of Cornwall Project* (http://rrp.stanford.edu). Ces écrits sont cités sous l’abréviation « RRP ». [↑](#footnote-ref-368)
369. « 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-369)
370. « 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-370)
371. « Forte impossibile est hominem in statu isto uti intellectu simpliciter et sine phantasia… » (*Memoriale*, Prooem.; ed. RRP, Prooem. 7) [↑](#footnote-ref-371)
372. L′ ouvrage *Critique de la raison pure* crée une puissance hypostasiée de l’intellect cognitif à l’aide du terme *Kategorien des reinen Verstandes*. Cette forme postmoderne des catégories porrétanes établit le principe formel et synthétique de toutes les expériences empiriques (*ein formales und synthetisches Prinzipium aller Erfahrungen* ; KdRV, A 119). Elles ne sont données qu’en pure possibilité formelle, au niveau de l’intellect établi de manière permanente et *a priori*. [↑](#footnote-ref-372)
373. « 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-373)
374. « 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-374)
375. « 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-375)
376. « 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-376)
377. « 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-377)
378. « Ad aliud dicendum quod ex hoc quod scire est cognoscere praemissae quæ 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-378)
379. « 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-379)
380. « Il suffit en effet de mettre à l’œuvre 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-380)
381. « 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-381)
382. « Ad primum dicendum quod modi per se quidam sunt praedicandi, quidam essendi. » (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S7.ad1) [↑](#footnote-ref-382)
383. « 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-383)
384. « We cannot, for instance, prove geometrical truths by arithmetic (οἷον τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῆι). » (*Anal. Post*. 75a38–39; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-384)
385. « 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-385)
386. « 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-386)
387. « 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-387)
388. « Ad aliud dicendum secundum quosdam quod definitio illa quæ 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-388)
389. « 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-389)
390. « 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-390)
391. « 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-391)
392. « 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 quæ 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-392)
393. « 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-393)
394. « 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-394)
395. « 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-395)
396. « 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-396)
397. « 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-397)
398. « 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-398)
399. « Videtur enim esse certissima, cum sit de causis certissimis ; est enim de causa omnium prima quæ certissima est. » (*Memoriale*, Prooem ; ed. RRP, Prooem. 4) [↑](#footnote-ref-399)
400. « 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-400)
401. « Ad primum respondit Anselmus, dicens quod veritas est “rectitudo sola mente perceptibilis”, et est alia eius definitio quæ est “veritas est coaequatio rerum et intellectuum”. » (*Memoriale*, lib. I; ed. RRP, 1.1) [↑](#footnote-ref-401)
402. « 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-402)
403. « 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-403)
404. « Dicendum ergo quod magnitudo naturam numeri aliquo modo participat, et scientia quæ secundum hoc est de magnitudine arithmeticae subalternatur, ut patebit. » (*In APos* I.3; ed. RRP, 1.3.S4.ad4) [↑](#footnote-ref-404)
405. « 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-405)
406. « 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-406)
407. « Est enim propositio quaedam dimensio inter subiectum et praedicatum, ut alias patet. » (*In APos* I.2; ed. RRP, 1.2.S3.ad4) [↑](#footnote-ref-407)
408. « Ergo essentia magnitudinis naturaliter praecedit omnes condiciones materiales a privatione causatas. » (*In DAn* 3.2.3; cit.nach Wood 2001, 142) [↑](#footnote-ref-408)
409. « 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-409)
410. « Unde unitas essentialis concretive dicitur de omni forma. » (*Scriptum in Met. Arist.*, ms. Q290.31vb–32ra, ed. Wood, cit. nach RRP) [↑](#footnote-ref-410)
411. « 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-411)
412. « 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-412)
413. « 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-413)
414. « 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-414)
415. « 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 quæ 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-415)
416. « 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-416)
417. « 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-417)
418. « 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-418)
419. « 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-419)
420. La thèse fondamentale de Carnap dans sa critique de la métaphysique est la suivante : « 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-420)
421. « *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-421)
422. « 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-422)
423. « 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-423)
424. « 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) Pour la similitude entre l'intuition eidétique de Rufus et celle de Husserl à propos de l'intellect actif, il y les remarques correspondantes dans le chapitre 3.3.3. [↑](#footnote-ref-424)
425. « 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-425)
426. « Expositio autem Commentatoris fuit dicentis contrarium, quod materiale principium non cedit in idem numero prius resoluto propter multas transmutationes et variationes factas in ipso quæ 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-426)
427. « 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-427)
428. « 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-428)
429. « 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-429)
430. « 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-430)
431. « 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-431)
432. « 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-432)
433. « 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-433)
434. « 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-434)
435. « 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-435)
436. « 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-436)
437. « 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-437)
438. « 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-438)
439. « 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-439)
440. « 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-440)
441. « 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-441)
442. « 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-442)
443. « 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-443)
444. « 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-444)
445. « 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-445)
446. « 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-446)
447. « 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-447)
448. « 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-448)
449. « 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-449)
450. « 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-450)
451. « 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-451)
452. « 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-452)
453. « 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-453)
454. « 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-454)
455. « Adam de 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’s 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-455)
456. « 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-456)
457. « Quomodo est sensus ipsa sensibilia et intellectus ipsa intelligibilia ? » (*Speculum animae*, q. 1; ed. Etchemendy&Wood, p. 118.27) [↑](#footnote-ref-457)
458. « 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-458)
459. « 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-459)
460. « 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-460)
461. « 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-461)
462. « 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-462)
463. « 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-463)
464. « 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-464)
465. Citons une phrase typique du nominalisme moderne qui a hypostasié l’existence de la première substance après *scibile* de Rufus : « Realists attribute existence to properties; anti‑realists deny it. » (Poli—Seibt 2010, 139) [↑](#footnote-ref-465)
466. « Nunc redeo ad formam quæ 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-466)
467. « 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-467)
468. Rappelons que MANIAC (*Mathematical Analyzer Numerical Integrator and Automatic Computer Model*) était le nom du premier ordinateur du laboratoire scientifique de Los Alamos. La première variante (ENIAC, 1945) et la seconde (MANIAC, 1953) ont été utilisées, entre autres, pour calculer sur la base de « *Monte Carlo method* » si la diffusion incontrôlable de neutrons pendant la fission thermonucléaire (« *criticality accident* ») ne conduirait pas à une réaction en chaîne incontrôlable qui aurait détruit le monde. [↑](#footnote-ref-468)
469. « 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-469)
470. « 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-470)
471. « 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-471)
472. « 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-472)
473. « 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-473)
474. En ce qui concerne la réduction de Kilwardby concernant les principes de base des *Seconds Analytiques*, le voici Corbini 2013, 174–77. Nous citons le point clé de sa conclusion : « 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-474)
475. Le monastère appelé « Couvent des Jacobins » a été construit en 1218 dans la rue Saint-Jacques et a été le premier siège des Dominicains en France. C’est ainsi que les Dominicains français ont reçu le surnom de « Jacobins » en référence au lieu de leur clôture. [↑](#footnote-ref-475)
476. « Huius rationis primo ponit conclusionem, et hoc est : *que* *insunt ex necessitate*. » (*Notule Libri Posteriorum*; ed. Cannone, p. 129.341‒342). [↑](#footnote-ref-476)
477. « 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-477)
478. « 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-478)
479. « 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-479)
480. « 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-480)
481. « 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-481)
482. « 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-482)
483. « 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-483)
484. « Metaphysica et mathematica conveniunt in hoc, quod utraque habet considerare quantitatem. » (*De ortu scientiarum*, cap. 29 ; ed. Judy, p. 89.30‒31) [↑](#footnote-ref-484)
485. « 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 quæ 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-485)
486. « 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-486)
487. « 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-487)
488. « 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-488)
489. « 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-489)
490. « 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-490)
491. « 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 quæ 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-491)
492. « 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 quæ intenditur quanto ipsa certior est et de certiori ; certior autem est veritas et de certiori quæ 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-492)
493. « 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-493)
494. « 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-494)
495. « 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-495)
496. « 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-496)
497. « 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-497)
498. « 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-498)
499. L’étude de Libera consacrée à l’analyse d’*Anonymus Erfordensis* suit l’édition critique de ce commentaire. L’énoncé suivant de son analyse est très controversé : « L’équation constantia = existentia ne pose pas de problème majeur. » (Libera 2002, 204) L’herméneutique, en revanche, considère cette univocité comme un problème fondamental. Le premier et le second averroïsme avaient dès le départ des conceptions catégoriquement différentes de la substance et de l’existence. [↑](#footnote-ref-499)
500. « 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-500)
501. « Primus error quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. » (*Chartularium Universitatis Parisiensis I*, no. 128, p. 170) [↑](#footnote-ref-501)
502. « 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-502)
503. « 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-503)
504. La défense d’Albert et Bacon comme représentants du premier averroïsme réfute la thèse selon laquelle Albert est la cible de la critique de Bacon (Eaton 1971, 210–31). Un autre candidat à la critique de Bacon pourrait être Rufus pendant son activité de régent à Paris ou maître Gilbert de Tournai (†1284). Il prit la fonction de régent après la nomination de Bonaventure comme Général au Collège franciscain de Paris (1257–61). Gilbert était avant tout un écrivain et un éducateur et se consacrait à l’éducation politique et sociale des dirigeants (*Eruditio regum et principum*, 1259). Ce genre sous la forme de « miroir des souverains » (*principum specula*) existait depuis l’œuvre *De clementia* de Sénèque jusqu’à la Renaissance, voir l’œuvre de Machiavel *Le Prince* (*Il Principe*, 1513). [↑](#footnote-ref-504)
505. « 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-505)
506. « 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-506)
507. « ...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-507)
508. « 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-508)
509. Le sujet moderne se réfère à une évolution beaucoup plus ancienne, qui est initiée, entre autres, par l’introduction de la confession personnelle à travers le code renouvelé ecclésiastique *Decretum Gratiani* (1140). À partir du XIIe siècle, un nouvel espace d’intériorité du sujet a été créé, lié aux confessions personnelles dans les langues locales (Rusconi 1981). L’espace institutionnel de la subjectivité ainsi créée est lié à l’émergence de la mentalité de purgatoire qui est apparue dans la théologie porrétane (ch. 1.6). [↑](#footnote-ref-509)
510. « 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-510)
511. « 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-511)
512. « 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-512)
513. « 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-513)
514. « 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-514)
515. « 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-515)
516. „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) Les italiques, j′ai les faits moi-même. [↑](#footnote-ref-516)
517. « 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-517)
518. « 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-518)
519. « 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-519)