

Giorgio Agamben, <i>L'irréalisable</i> . Pour une politique de l'ontologie Giulio Einaudi editore, Turin 2022	Giorgio Agamben, <i>Das Unrealisierbare</i> . Für eine Politik der Ontologie Giulio Einaudi Verlag, Turin 2022
<p><i>Note</i></p> <p>Les deux textes qui composent ce livre sont autonomes, mais le second – comme cela est arrivé à plusieurs reprises à l’auteur – est né plus ou moins consciemment pour approfondir et développer le thème sur lequel se terminait le premier. La doctrine, qui y apparaît, sur la possibilité comme connaissance d’une connaissabilité et non d’un objet correspond, dans le deuxième essai, à la lecture de la <i>chora</i> platonicienne, de l’espace-matière comme expérience d’une pure réceptivité sans objet. Ils peuvent donc être lus dans la continuité, comme deux tentatives de ramener la pensée à sa « chose ». La philosophie n’est ni une science ni une théorie à réaliser, mais une possibilité déjà parfaitement réelle et, en tant que telle, irréalisable. La politique qui adhère à cette possibilité est la seule vraie politique.</p>	<p><i>Hinweis</i></p> <p>Die beiden Texte, aus denen dieses Buch besteht, sind unabhängig voneinander, doch der zweite entstand – wie es dem Autor immer wieder passiert – mehr oder weniger bewusst, um das Thema zu vertiefen und zu entwickeln, mit dem der erste endete. Die dort auftauchende Lehre von der Möglichkeit als Wissen um eine Wissbarkeit und nicht als Objekt entspricht im zweiten Aufsatz der Lesart der platonischen Chora, der Raum-Materie als Erfahrung reiner Rezeptivität ohne Objekt. Sie können daher im Zusammenhang gelesen werden, als zwei Versuche, das Denken auf seine «Sache» zurückzuführen. Die Philosophie ist weder eine Wissenschaft noch eine Theorie, die es zu verwirklichen gilt, sondern eine Möglichkeit, die bereits vollkommen real ist und als solche nicht verwirklicht werden kann. Eine Politik, die sich an diese Möglichkeit hält, ist die einzig wahre Politik.</p>
<p><b>L’irréalisable</b> Seuil I. Res II. L’existence de Dieu III. Le possible et le réel</p>	<p><b>Das Unrealisierbare</b> Schwelle I. Res II. Die Existenz Gottes III. Das Mögliche und das Wirkliche</p>
<p><i>Seuil</i></p> <p>1. Le verbe « réaliser » apparaît tardivement dans les langues romanes, en italien pas avant le 18<sup>e</sup> siècle, comme une traduction du français <i>réaliser</i>. Depuis lors, cependant, il est devenu progressivement plus fréquent, non seulement dans le vocabulaire de l’économie et de la politique, mais aussi, surtout dans la forme verbale réflexive, dans celle de l’expérience personnelle. Leopardi, qui met également en garde contre l’utilisation abusive de mots français en italien, utilise le terme et ses dérivés à plusieurs reprises, notamment pour le thème, auquel il revient si souvent, des illusions (« la société humaine », écrit-il dans <i>Zibaldone</i>, 680, « manque de tout ce qui réalise les illusions dans la mesure où elles sont réalisables »). Et si, dans la modernité, la politique et l’art définissent la sphère dans laquelle les illusions agissent le plus puissamment, il n’est pas étonnant que ce soit précisément dans ces sphères que le lexique de la réalisation trouve son plus grand déploiement.</p>	<p><i>Schwelle</i></p> <p>1. Das Verb «verwirklichen» erscheint in den romanischen Sprachen erst spät, im Italienischen erst im 18. Jahrhundert, als Übersetzung des französischen <i>réaliser</i>. Seither ist es jedoch immer häufiger anzutreffen, und zwar nicht nur im Vokabular der Wirtschaft und der Politik, sondern auch, insbesondere in der reflexiven Verbform, in dem der persönlichen Erfahrung. Leopardi, der auch vor dem Missbrauch von Gallizismen im Italienischen warnt, verwendet den Begriff und seine Ableitungen mehrfach, insbesondere für das von ihm immer wieder aufgegriffene Thema der Illusionen («der menschlichen Gesellschaft», schreibt er in <i>Zibaldone</i>, 680, «fehlt es überhaupt an Dingen, die Illusionen verwirklichen, soweit sie realisierbar sind»). Und wenn in der Moderne Politik und Kunst die Sphäre definieren, in der Illusionen am stärksten wirken, dann erstaunt es nicht, wenn gerade in diesen Bereichen der Wortschatz der Verwirklichung seinen größten Einsatz findet.</p>
2. D’habitude, on attribue à Marx l’idée d’une réalisation de la philosophie dans la politique. En vérité, l’interprétation des passages de l’introduction de la	2. Gewöhnlich schreibt man Marx die Idee einer Verwirklichung der Philosophie in der Politik zu. In Wahrheit ist die Interpretation der Passagen in der Einleitung

*Critique de la philosophie du droit* de Hegel dans lesquels il semble énoncer cette thèse est loin d'être évidente. Il la formule d'abord comme une objection à un « parti politique pratique » non identifié qui revendique la négation de la philosophie : « On ne peut pas abolir (*aufheben*) la philosophie, écrit-il, sans la réaliser (*verwirklichen*) ». Peu après, contre les représentants du parti adverse, il ajoute qu'ils croyaient « qu'on peut réaliser la philosophie sans l'abolir ». Et, après avoir défini le prolétariat comme la dissolution de toutes les classes, l'introduction se termine par l'affirmation péremptoire qui lie en cercle la réalisation de la philosophie et l'abolition du prolétariat : « la philosophie ne peut être réalisée que si le prolétariat est aboli, et le prolétariat ne peut être aboli que si la philosophie est réalisée ».

Plus tôt encore, dans les notes de la dissertation sur la Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Épicure, discutée à Iéna en 1841, Marx avait écrit que lorsque la philosophie tente de se réaliser dans le monde, « le devenir philosophique du monde est en même temps le devenir philosophique de la philosophie et sa réalisation est en même temps sa perte (*ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust*) ». Comme Marx n'entend pas ici reprendre simplement la dialectique hégélienne en tant que telle, il n'est pas clair ce qui pourrait signifier pour lui une révolution qui vérifierait les deux thèses symétriques « abolir et réhabiliter la philosophie » et « abolir et réaliser le prolétariat ». Et c'est en jouant sur ce défaut de clarté qu'Adorno a pu ouvrir sa dialectique négative en affirmant que « la philosophie, qui semblait autrefois dépassée, est maintenue en vie parce que le moment de sa réalisation a été manqué ». [Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, S. 13] Presque comme si, si elle n'avait pas manqué ce moment, elle n'existerait plus, elle se serait, en se réalisant, abolie. Mais que signifie « se réaliser » ? Et que signifie « manquer sa propre réalisation » ? Nous utilisons ces termes comme si leur signification allait de soi – mais dès que nous essayons de la définir, elle nous échappe et se révèle opaque et contradictoire.

3. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, les deux termes allemands de *Verwirklichung* et *Realisierung* apparaissent respectivement 49 et 19 fois et le verbe *realisieren* une vingtaine de fois. Les deux mots désignant la « réalité » sont encore plus fréquents : 68 occurrences pour *Wirklichkeit* et 110 pour *Realität*. Comme on l'a observé, cette fréquence n'est pas accidentelle, mais ce sont des termes techniques à part entière. [Gauvin, *passim*].

zu Hegels *Kritik der Rechtsphilosophie*, in der er diese These zu formulieren scheint, alles andere als eindeutig. Er formuliert sie zunächst als Einwand gegen eine nicht näher bezeichnete « praktische politische Partei », die die Negation des Philosophierens fordere: « Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben », schreibt er, « ohne sie zu verwirklichen ». Kurz darauf fügt er gegenüber den Vertretern der gegnerischen Partei hinzu, diese hätten geglaubt, « die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie abzuschaffen ». Und nach der Definition des Proletariats als Auflösung aller Klassen schließt die Einleitung mit der entschiedenen Aussage, die die Verwirklichung der Philosophie und die Abschaffung des Proletariats in einem Kreis verbindet: « Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie ».

Schon früher, in den Anmerkungen zur 1841 in Jena diskutierten Dissertation über den Unterschied zwischen Demokrits und Epikurs Naturphilosophie, hatte Marx geschrieben: Wenn die Philosophie versucht, sich in der Welt zu verwirklichen, ist « das philosophische Werden der Welt zugleich das philosophische Werden der Philosophie und ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust ». [Marx, MEW, Bd. 40, S. 328] Da Marx hier nicht einfach die Hegelsche Dialektik als solche aufgreifen wollte, ist nicht klar, was eine Revolution, die die beiden symmetrischen Thesen « Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie » und « Aufhebung und Verwirklichung des Proletariats » verifizieren würde, für ihn bedeuten könnte. Adorno spielt mit diesem Mangel an Klarheit und konnte so seine negative Dialektik mit der Feststellung einleiten: « Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. » [Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, S. 13] Fast so, als ob sie nicht mehr existieren würde, wenn dieser Moment nicht verpasst worden wäre, als ob sie sich selbst abgeschafft hätte, indem es sich selbst verwirklicht. Aber was bedeutet « sich verwirklichen » ? Und was bedeutet « die eigene Verwirklichung verpassen » ? Wir verwenden diese Begriffe, als ob ihr Sinn selbstverständlich wäre – doch sobald wir versuchen, sie zu definieren, entzieht er sich und erweist sich als undurchsichtig und widersprüchlich.

3. In der *Phänomenologie des Geistes* kommen die beiden deutschen Begriffe für *Verwirklichung* und *Realisierung* 49 bzw. 19 Mal vor, und das Verb *realisieren* etwa 20 Mal. Noch häufiger sind die beiden Wörter für « Realität »: 68 Vorkommen für *Wirklichkeit* und 110 für *Realität*. Wie beobachtet wurde, ist diese Häufigkeit nicht zufällig, sondern es handelt sich um Fachbegriffe im vollen Sinne. [Gauvin, *passim*].

<p>L'expérience de la conscience dont il est question dans la <i>Phénoménologie</i> implique un processus continu de réalisation, qui est cependant ponctuellement défectueux ou manqué à chaque fois. Que ce soit dans le cas de la certitude sensible (pour laquelle la réalité qu'elle croit affirmer « abolit sa vérité » et « dit le contraire de ce qu'elle veut dire »), dans la « dialectique de la force » (« La réalisation de la force est en même temps la perte de la réalité »), dans la conscience naturelle (pour laquelle « la réalisation du concept est plutôt comme sa perte »). Qu'il s'agisse de la culture (dans laquelle « le moi n'est conscient d'être réel qu'en tant que moi aboli »), de la belle âme (dont la réalisation « se transforme en une nébulosité vide ») ou de la conscience malheureuse (« sa réalité est immédiatement son néant »), la réalisation est toujours aussi perte et abolition du moi. Chacune des figures dans lesquelles l'esprit se réalise dans son mouvement s'abolit pour faire place à une autre figure, qui à son tour se supprime dans une autre jusqu'à atteindre la dernière, qui est le « savoir absolu » (<i>das absolute Wissen</i>). Mais précisément parce que l'esprit n'est rien d'autre que ce mouvement de réalisation incessante de soi, sa « dernière figure » (<i>letzte Gestalt</i>) ne peut prendre que la forme d'un souvenir où l'esprit « abandonne son existence et confie sa figure à la mémoire », une sorte de « galerie d'images, dont chacune est ornée de toute la richesse de l'esprit ». Dans le souvenir, « l'esprit dans son immédiateté doit à nouveau recommencer son mouvement et extraire naïvement sa grandeur de cette figure, comme si tout ce qui précède était perdu pour lui ». La connaissance absolue (c'est-à-dire l'esprit « qui se connaît comme esprit ») n'est pas une « réalité », mais plutôt la contemplation d'une « réalisation » incessante, dont la réalité doit pour cette raison être niée à chaque fois et n'apparaître que dans la réincarnation comme « l'écume de sa propre infinité ». La réalisation est la négation la plus radicale de la réalité, car si tout est réalisation, alors la réalité est quelque chose d'insuffisant, qui doit être sans cesse aboli et dépassé, et la figure ultime de la conscience ne peut avoir que la forme d'une réalisation de la réalisation (c'est la connaissance absolue). Contre cette conception, il faut rappeler que la réalité n'est pas l'effet d'une réalisation, mais un attribut inséparable de l'être. Le réel, en tant que tel, est <i>per definitionem</i> irréalisable.</p>	<p>Die Erfahrung des Bewusstseins, um die es in der <i>Phänomenologie</i> geht, impliziert einen kontinuierlichen Prozess der Verwirklichung, der jedoch jedes Mal punktuell mangelhaft oder verfehlt ist. Ob im Fall der sinnlichen Gewissheit (für die die Wirklichkeit, die sie zu bestätigen glaubt, « ihre Wahrheit aufhebt » und « das Gegenteil von dem sagt, was sie sagen will »), in der « Dialektik der Kraft » (« Die Realisierung der Kraft ist zugleich der Verlust der Realität »), im natürlichen Bewusstsein (für das « die Realisierung des Begriffs eher wie sein Verlust ist ») der Bildung (in der « das Selbst sich bewusst ist, nur als aufgehobenes Selbst wirklich zu sein »), der schönen Seele (deren Verwirklichung « in einen leblosen Nebel übergeht ») oder des unglücklichen Bewusstseins (« seine Wirklichkeit ist unmittelbar seine Nichtigkeit »), ist Verwirklichung immer auch Verlust und Aufhebung des Selbst. Jede der Gestalten, in denen sich der Geist in seiner Bewegung verwirklicht, hebt sich selbst auf, um einer anderen Gestalt Platz zu machen, die sich ihrerseits in einer anderen aufhebt, bis sie die letzte erreicht, die das <i>absolute Wissen</i> ist. Aber gerade weil der Geist nur diese Bewegung der unaufhörlichen Selbstverwirklichung ist, kann seine « letzte Gestalt » nur die Form einer Erinnerung haben, in der der Geist « sein Dasein verlässt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt », eine Art « Galerie von Bildern, deren jedes, mit dem vollständigen Reichtum des Geistes ausgestattet ist ». In der Erinnerung « hat (der Geist) ... von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und sich von ihr auf wieder grosszuziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre ». Das absolute Wissen (d.h. der Geist, « der sich als Geist weiß ») ist keine « Realität », sondern die Kontemplation einer unaufhörlichen « Verwirklichung », deren Realität daher jedes Mal geleugnet werden und nur in der Erinnerung als « Schaum der eigenen Unendlichkeit » erscheinen muss. Die Verwirklichung ist die radikalste Verneinung der Wirklichkeit, denn wenn alles Verwirklichung ist, dann ist die Wirklichkeit etwas Unzureichendes, das unaufhörlich aufgehoben und überwunden werden muss, und die letzte Gestalt des Bewusstseins kann nur die Form einer Verwirklichung der Verwirklichung annehmen (das ist das absolute Wissen). Gegen diese Auffassung ist zu bedenken, dass die Wirklichkeit nicht die Wirkung einer Verwirklichung ist, sondern ein untrennbares Attribut des Seins. Das Reale als solches ist <i>per definitionem</i> unrealisierbar.</p>
<p>4. Il est étrange que presque un siècle plus tard, Debord reprenne la formule de Marx, en la référant cette fois non pas à la philosophie mais à l'art. Il reproche aux dadaïstes d'avoir voulu abolir l'art sans le réaliser et aux surréalistes d'avoir voulu réaliser l'art sans l'abolir. Quant aux situationnistes, ils entendent réaliser</p>	<p>4. Es ist bemerkenswert, dass Debord fast ein Jahrhundert später die Marxsche Formel wieder aufgreift, sie diesmal aber nicht auf die Philosophie, sondern auf die Kunst bezieht. Er wirft den Dadaisten vor, die Kunst abschaffen zu wollen, ohne sie zu verwirklichen, und den Surrealisten, die Kunst verwirklichen zu</p>

l'art et, en même temps, l'abolir.

Le verbe, que nous avons traduit dans le texte marxien par *abolir*, est le même – *aufheben* – qui, avec ses doubles significations, remplit une tâche essentielle dans la dialectique de Hegel, à savoir : abolir, faire cesser (*aufhören lassen*) et conserver (*aufbewahren*). L'art ne peut se réaliser dans la politique que s'il s'abolit en quelque sorte lui-même et, en même temps, se conserve en elle. Comme l'observe Robert Klein dans un essai de 1967, significativement intitulé *The Eclipse of the Work of Art*, l'abolition que les avant-gardistes avaient en tête n'était pas tant dirigée contre l'art que contre l'œuvre, à laquelle l'art prétendait survivre. Ce reste de bohème vagabonde est repris par l'art contemporain, qui renonce à la réalité de l'œuvre au nom de la réalisation de l'art dans la vie.

Le verbe *aufheben*, auquel Hegel confie cet arcane dialectique, a acquis son double sens par la traduction luthérienne du Nouveau Testament. Face au passage de la lettre aux Romains (3.31), qui a toujours embarrassé les interprètes, parce que Paul semble affirmer à la fois l'abolition de la loi et sa confirmation (« Sommes-nous en train d'abolir la Loi au moyen de la foi ? – *katargoumen* – Pas du tout ! Au contraire, nous confirmons la Loi – *histanomen* »), Luther décide de traduire le geste antinomien de la *katargesis* paulinienne par *aufheben* (*heben wir das Gesetz auf*).

L'intention de l'apôtre, cependant, était nécessairement plus complexe. Dans la perspective messianique dans laquelle il se plaçait, la venue du Messie signifiait la fin de la loi (*telos tou nomou*, Rm 10,4), dans le double sens que le terme *telos* a en grec : fin et, en même temps, accomplissement, plénitude. La critique de Paul ne s'adresse pas, en effet, à la Torah en tant que telle, mais à la loi dans son aspect normatif, qu'il définit sans ambiguïté *nomos ton entolon*, loi des commandements (Ep 2.15) ou aussi *nomos ton ergon* (loi des œuvres, Rm 3.27). C'est-à-dire, il s'agit pour lui de remettre en cause le principe rabbinique selon lequel la justice s'obtient en accomplissant les œuvres prescrites par la loi (« nous croyons, écrit-il, que l'homme est justifié sans les œuvres de la loi », Rm 3.28).

C'est pourquoi, chaque fois qu'il doit exprimer le rapport entre le Messie et la loi, il utilise le verbe *katargeo*, qui ne signifie pas « détruire », comme le traduit parfois la Vulgate, mais plutôt « je rends inopérant, je fais sortir de l'*ergon* et *energeia* » (en ce sens, *katargeo* est le contraire de *energeo*, qui signifie « je mets en œuvre, je réalise »). Paul connaît parfaitement l'opposition si

wollen, ohne sie abzuschaffen. Die Situationisten hingegen wollen die Kunst verwirklichen und sie gleichzeitig abschaffen.

Das Verb, das wir im Marxschen Text mit *abschaffen* übersetzt haben, ist dasselbe – *aufheben* –, das mit seinen doppelten Bedeutungen eine wesentliche Aufgabe in der Hegelschen Dialektik erfüllt, nämlich: aufheben, aufhören lassen und aufbewahren. Die Kunst kann sich nur dann in der Politik verwirklichen, wenn sie sich in gewisser Weise selbst abschafft und sich gleichzeitig in ihr bewahrt. Wie Robert Klein 1967 in einem Essay mit dem bezeichnenden Titel *The Eclipse of the Work of Art* feststellte, richtete sich die Abschaffung, die die Avantgardisten im Sinn hatten, nicht so sehr gegen die Kunst, sondern gegen das Werk, das die Kunst überleben sollte. Dieses Überbleibsel umherschweifenden Künstlertums wird von der zeitgenössischen Kunst aufgegriffen, die im Namen der Verwirklichung der Kunst im Leben auf die Realität des Werks verzichtet.

Das Verb *aufheben*, dem Hegel dieses dialektische Geheimnis anvertraut, erhielt seine doppelte Bedeutung durch die lutherische Übersetzung des Neuen Testaments. Angesichts der Stelle im Römerbrief (3.31), die die Ausleger immer in Verlegenheit gebracht hat, weil Paulus sowohl die Aufhebung des Gesetzes als auch seine Bestätigung zu bekräftigen scheint («Sollen wir denn das Gesetz durch den Glauben aufheben – *katargoumen*? Das soll nicht sein, sondern wir wollen es aufrichten – *histanomen*»), entscheidet sich Luther, den antinomischen Gestus der paulinischen *katargesis* mit *aufheben* (heben wir das Gesetz auf) zu übersetzen.

Die Absicht des Apostels war jedoch notwendigerweise komplexer. In der messianischen Perspektive, in die er sich einordnete, bedeutete das Kommen des Messias das Ende des Gesetzes (*telos tou nomou*, Röm 10,4), in dem doppelten Sinn, den der Begriff *telos* im Griechischen hat: Ende und zugleich Erfüllung, Fülle. Die Kritik des Paulus richtet sich nämlich nicht gegen die Thora als solche, sondern gegen das Gesetz in seinem normativen Aspekt, den er unmissverständlich als *nomos ton entolon*, Gesetz der Gebote (Eph 2,15) oder auch *nomos ton ergon* (Gesetz der Werke, Röm 3,27) definiert. Das heißt, für ihn geht es darum, das rabbinische Prinzip in Frage zu stellen, wonach die Gerechtigkeit durch die Erfüllung der vom Gesetz vorgeschriebenen Werke erlangt wird («wir glauben», schreibt er, «dass der Mensch ohne die Werke des Gesetzes gerechtfertigt wird», Röm 3,28).

Deshalb verwendet er, wann immer er die Beziehung zwischen dem Messias und dem Gesetz ausdrücken muss, das Verb *katargeo*, das nicht «zerstören» bedeutet, wie die Vulgata manchmal übersetzt, sondern vielmehr «ich mache unwirksam, ich lasse heraustreten aus *ergon* und *energeia*» (in diesem Sinne ist *katargeo* das Gegenteil von *energeo*, das «ich setze in Gang, ich führe aus»

<p>familière à la pensée grecque depuis Aristote entre la puissance (<i>dynamis</i>) et l'acte (<i>energeia</i>) et s'y réfère à plusieurs reprises (Ep 3.7 : « selon l'<i>energeia</i> de sa <i>dynamis</i> », Gal 3.5 : l'esprit « met en œuvre – <i>energon</i> – en vous les puissances – <i>dynameis</i> »). En ce qui concerne la loi, cependant, l'événement messianique opère une inversion du rapport normal entre les deux termes, qui privilégie l'acte : l'accomplissement de la loi qui a lieu ici désactive au contraire son <i>energeia</i> et rend ses commandements inopérants. La loi cesse d'être quelque chose qui doit être réalisée par des actes et des œuvres et la <i>katargesis</i> de son aspect normatif ouvre au croyant la possibilité réelle de la foi, comme plénitude et accomplissement de la Torah, qui se présente désormais comme la « loi de la foi » (<i>nomos pisteos</i>, Rm 3,27). De cette manière, la loi est restaurée dans sa puissance – une puissance qui, selon le dicton limpide de 2 Cor 12.9, « s'accomplit dans la faiblesse » (<i>dynamis en astheneia teleitai</i>). Ici, on ne peut parler proprement ni d'abolition ni de réalisation : la foi n'est pas quelque chose qui peut être réalisée, parce qu'elle est elle-même la seule réalité et vérité de la loi.</p>	<p>bedeutet). Paulus kennt den dem griechischen Denken seit Aristoteles so vertrauten Gegensatz zwischen Kraft (<i>dynamis</i>) und Tat (<i>energeia</i>) sehr gut und nimmt mehrfach darauf Bezug (Eph 3,7: «gemäß der <i>energeia</i> seiner <i>dynamis</i>», Gal 3,5: der Geist «setzt in euch die Kräfte – <i>energon</i> – in Gang – <i>dynameis</i>»). In Bezug auf das Gesetz jedoch bewirkt das messianische Ereignis eine Umkehrung des normalen Verhältnisses zwischen den beiden Begriffen und privilegiert die Tat: Die Erfüllung des Gesetzes, die hier stattfindet, deaktiviert stattdessen seine <i>energeia</i> und macht seine Gebote unwirksam. Das Gesetz hört auf, etwas zu sein, das in Taten und Werken verwirklicht werden muss, und die <i>katargesis</i> seines normativen Aspekts eröffnet dem Gläubigen die reale Möglichkeit des Glaubens als Fülle und Erfüllung der Tora, die sich nun als «Gesetz des Glaubens» (<i>nomos pisteos</i>, Röm 3,27) darstellt. Auf diese Weise wird dem Gesetz seine Macht zurückgegeben – eine Macht, die nach dem klaren Diktum von 2 Kor 12,9 «in der Schwachheit erfüllt ist» (<i>dynamis en astheneia teleitai</i>). Weder von Aufhebung noch von Verwirklichung kann hier richtig gesprochen werden: Der Glaube ist nicht etwas, das verwirklicht werden kann, weil er selbst die einzige Realität und Wahrheit des Gesetzes ist.</p>
<p>5. Que Platon, lors de ses trois voyages en Sicile à la cour de Denys, ait cherché à réaliser la philosophie en politique, c'est ce qu'une lecture insuffisamment attentive de la Lettre VII semble suggérer. Platon justifie en effet ici son séjour chez le tyran par le scrupule d'apparaître à ses propres yeux comme un homme "qui ne fait que parler et ne s'engage jamais dans aucun travail" et avoue avoir cédé à l'insistance de ses amis qui lui rappelaient que « si jamais quelqu'un pouvait entreprendre de mener à bien (<i>apotelein</i>) ce qu'il avait pensé sur les lois et la politique, ce serait le moment de l'essayer » (328c). On ne peut cependant comprendre ce qu'il entend par ces mots qu'en les comparant à ce qu'il a écrit plus tôt (326b) sur la juste relation entre la philosophie et la politique : « Les maux qui affligent les générations humaines ne cesseront pas, avant que le genre des philosophes vrais et justes n'atteigne les magistrètes politiques ou que le genre de ceux qui ont le pouvoir dans les cités par quelque destin divin ne fasse vraiment de la philosophie (<i>philosophesei</i>) ». Cette thèse péremptoire fait écho à la théorie du philosophe-roi que Platon expose presque dans les mêmes termes dans un célèbre passage de la République (473d) : « À moins que les philosophes qui règnent dans les cités ou ceux qu'on appelle maintenant rois et tyrans ne philosophent véritablement et avec compétence (<i>philosophesosi gnesios te kai ikanos</i>) et ne soient unis dans la même (<i>eis tauton sympesei</i> – l'expression est pertinente : <i>sympegnymi</i> signifie aussi 'coaguler')</p>	<p>5. Dass Platon auf seinen drei Reisen nach Sizilien am Hofe des Dionysios versucht hat, die Philosophie in der Politik zu verwirklichen, scheint eine nicht hinreichend sorgfältige Lektüre von Brief VII zu suggerieren. Platon rechtfertigt seinen Aufenthalt beim Tyrannen mit dem Skrupel, in seinen eigenen Augen als ein Mann zu erscheinen, «der nur aus Worten besteht und nie etwas tut», und gesteht, dass er dem Drängen seiner Freunde nachgegeben hat, die ihn daran erinnerten, dass «wenn jemand es jemals wagen könnte, das zu verwirklichen (<i>apotelein</i>), was er über die Gesetze und die Politik gedacht hat, jetzt die Zeit wäre, es zu versuchen» (328c). Was er mit diesen Worten meinte, lässt sich jedoch nur verstehen, wenn man sie mit dem vergleicht, was er etwas früher (326b) über das richtige Verhältnis zwischen Philosophie und Politik schrieb: «Daher werden die Generationen der Menschen nicht vom Elend erlöst, bevor entweder die Klasse der auf rechte und wahrhafte Art Philosophierenden an die städtischen Ämter gelangt oder die der Machthaber in den Städten durch göttliche Fügung wahrhaft zu philosophieren (<i>philosophesei</i>) beginnt». Diese entschiedene These erinnert an die Theorie des Philosophenkönigs, die Platon in einer berühmten Passage der <i>Republik</i> (473d) mit fast denselben Worten darlegt: «Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren (<i>philosophesosi gnesios te kai ikanos</i>) und also dieses beides zusammenfällt (<i>eis</i></p>

*dynamis* politique et philosophie [...] ne diminuera pas les maux pour les villes et pour l'humanité, et la politique même dont nous venons de parler ne naîtra pas (*phyei*) autant que possible et ne verra pas la lumière du jour ».

L'interprétation courante de cette thèse platonicienne est que les philosophes doivent gouverner la cité, car seule la rationalité philosophique peut suggérer aux gouvernants les bonnes mesures à prendre. Platon affirmerait, en d'autres termes, qu'un bon gouvernement est celui qui réalise et met en œuvre les idées des philosophes. Une variante de cette interprétation est déjà présente dans le passage des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* dans lequel Hegel lit le philosophe-roi de la *République* en ces termes : « Platon se limite ici à affirmer purement et simplement la nécessité d'unir la philosophie au pouvoir politique. Il peut sembler très présomptueux de placer le gouvernement des États entre les mains des philosophes : le terrain de l'histoire est différent de celui de la philosophie. Certes, dans l'histoire, l'idée doit se réaliser, comme un pouvoir absolu : en d'autres termes, Dieu gouverne le monde. Mais l'histoire est l'idée qui se réalise naturellement, sans la conscience de l'idée. Certes, on opère selon des principes universels de droit, d'uniformité à la coutume, de subordination à la volonté divine ; mais il est également certain qu'opérer est en même temps une activité du sujet en tant que sujet qui poursuit des buts particuliers. » Le philosophe-roi est ce souverain qui emprunte à la philosophie les principes universels de rationalité et les fait prévaloir sur tout objectif particulier : « lorsque Platon déclare que le gouvernement est la responsabilité des philosophes, il veut dire que toute la vie de l'État doit être réglée selon des principes universels ». [Hegel, pp. 176-178].

C'est le mérite de Michel Foucault d'avoir montré l'insuffisance de ces interprétations du théorème platonicien, qui, au fond, aplatit ainsi à tort la thèse aristotélicienne du philosophe conseiller du souverain. Seule la coïncidence de la philosophie et de la politique dans une même matière est décisive. « Mais de cela, observe Foucault, c'est-à-dire du fait que celui qui pratique la philosophie

*tauton sympesei* – der Ausdruck ist prägnant: *sympegnymi* bedeutet auch 'gerinnen'), die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Notwendigkeit ausgeschlossen werden, eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen (*phyei*) und das Licht der Sonne sehen».

Die gängige Interpretation dieser platonischen These lautet, dass die Philosophen die Stadt regieren müssen, weil nur die philosophische Rationalität den Regierenden die richtigen zu ergreifenden Maßnahmen eingeben kann. Anders gesagt: Platon behaupte, dass eine gute Regierung diejenige ist, die die Ideen der Philosophen verwirklicht und umsetzt. Eine Variante dieser Interpretation findet sich bereits in der Passage aus den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in der Hegel den Philosophenkönig der *Republik* so liest: «Platon fordert die Philosophie schlechthin an die Regenten der Völker, stellt hier die Notwendigkeit dieser Verbindung der Philosophie und der Regierung auf. Was diese Forderung betrifft, so ist dies zu sagen. Regieren heißt, dass der wirkliche Staat bestimmt werde, in ihm gehandelt werde nach der Natur der Sache. Dazu gehört Bewusstsein des Begriffs der Sache; dann wird die Wirklichkeit mit dem Begriff in Übereinstimmung gebracht, die Idee kommt zur Existenz. Das Andere ist, dass der Boden der Geschichte ein anderer ist als der Boden der Philosophie. In der Geschichte soll die Idee vollbracht werden; Gott regiert in der Welt, die Idee ist die absolute Macht, die sich hervorbringt. Die Geschichte ist die Idee, die sich auf natürliche Weise vollbringt, nicht mit dem Bewusstsein der Idee – freilich mit Gedanken, aber mit bestimmten Zwecken, Umständen. Es wird nach allgemeinen Gedanken des Rechts, Sittlichen, Gottgefälligen gehandelt; die Idee wird so verwirklicht, aber durch Vermischung von Gedanken, Begriffen mit unmittelbaren partikulären Zwecken». Der Philosophenkönig ist derjenige Herrscher, der die universellen Prinzipien der Rationalität aus der Philosophie entlehnt und sie über jeden besonderen Zweck stellt: «Das Resultat hiervon ist, dass, wenn Platon sagt, die Philosophen sollen regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch allgemeine Prinzipien meint» [Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 19, Frankfurt 1979, 33f. und 36].

Es ist das Verdienst von Michel Foucault, die Unzulänglichkeit dieser Interpretationen des platonischen Theorems aufgezeigt zu haben, das auf diese Weise im Grunde genommen die aristotelische These vom Philosophen als Berater des Souveräns zu Unrecht verflacht. Entscheidend ist nur das Zusammentreffen von Philosophie und Politik in einem einzigen Subjekt. «Aber

est aussi quelqu'un qui exerce le pouvoir et que celui qui exerce le pouvoir est aussi quelqu'un qui pratique la philosophie, on ne peut absolument pas en déduire que le savoir philosophique constituera la loi de l'action et de la décision politiques. Ce qui est important, ce qui est requis, c'est que le sujet du pouvoir politique soit aussi le sujet de l'activité philosophique ». [Foucault, p. 272]. Il ne s'agit pas simplement de mêler le savoir philosophique à une rationalité politique : il s'agit plutôt d'un mode d'être, ou plus précisément, pour l'individu qui philosophe, « d'un mode de constitution de lui-même comme sujet sur un certain mode d'être ». Ce qui est en cause, c'est « l'identité entre le mode d'être du sujet qui philosophe et le mode d'être du sujet qui pratique la politique ». S'il est nécessaire que les rois soient philosophes, ce n'est pas parce qu'ils pourront ainsi demander à leurs connaissances philosophiques ce qu'il faut faire dans telle ou telle circonstance [...]. Il n'y a pas de coïncidence des contenus, pas d'isomorphisme des rationalités, pas d'identité entre le discours philosophique et le discours politique, mais une identité du sujet philosophant avec le sujet gouvernant. (Ibid.)

Si nous essayons de réaliser les considérations de Foucault dans la perspective qui nous intéresse ici, nous devons d'abord nous demander ce que signifie le fait que, selon les mots de Platon, la *dynamis politiké*, le pouvoir politique, coïncide avec la philosophie et celle-ci avec le pouvoir politique. Comme l'a montré Foucault, ce n'est certainement pas la réalisation de l'un dans l'autre, mais leur coïncidence dans le même sujet. Au début de la *Lettre VII*, Platon raconte qu'il a décidé de se consacrer à la philosophie lorsqu'il s'est rendu compte que dans sa cité toute activité politique était devenue impossible – c'est-à-dire que la possibilité de la philosophie coïncidait avec l'impossibilité de la politique. Chez le philosophe-roi, la possibilité de la philosophie et celle de la politique coïncident, « par un destin divin », en un seul sujet. Le philosophe ne cesse donc pas d'être tel, il ne s'abolit pas en se réalisant dans la philosophie, mais son pouvoir s'identifie à celui du souverain. La coïncidence des deux pouvoirs est la réalité et la vérité des deux. En tant que réels, ils n'ont pas besoin d'être réalisés : ils sont, en effet, proprement irréalisables.

C'est pourquoi, comme l'a observé Hadot, alors que l'école d'Aristote formait à la vie philosophique, au mode de vie du théoricien distinct de celui du souverain, à qui le philosophe pouvait éventuellement donner des conseils, l'académie platonicienne avait essentiellement une finalité politique, mais seulement dans la mesure où elle visait à faire coïncider le mode d'être du

daraus», bemerkt Foucault, «dass derjenige, der Philosophie praktiziert, auch jemand ist, der Macht ausübt, und dass derjenige, der Macht ausübt, auch jemand ist, der Philosophie praktiziert, lässt sich keineswegs ableiten, dass das philosophische Wissen das Gesetz des politischen Handelns und der politischen Entscheidungen sein wird. Wichtig und notwendig ist, dass das Subjekt der politischen Macht auch das Subjekt der philosophischen Tätigkeit ist». [Foucault, S. 272]. Es geht nicht einfach darum, philosophisches Wissen mit politischer Rationalität zusammenfallen zu lassen: Es geht vielmehr um eine Seinsweise, genauer gesagt, für das philosophierende Individuum um «eine Art und Weise, sich als Subjekt über eine bestimmte Seinsweise zu konstituieren». Es geht also um «die Identität zwischen der Seinsweise des philosophierenden Subjekts und der Seinsweise des Subjekts, das Politik betreibt. Wenn die Könige notwendig zugleich Philosophen sein müssen, dann nicht, weil sie auf diese Weise in der Lage sind, ihr philosophisches Wissen zu fragen, was in dieser oder jener Situation zu tun ist [...]. Es gibt keine inhaltliche Koinzidenz, keine Gleichförmigkeit der Rationalitäten, keine Identität zwischen philosophischem und politischem Diskurs, sondern eine Identität des philosophierenden Subjekts mit dem regierenden Subjekt». [Ibid.]

Wenn wir versuchen, Foucaults Überlegungen in der hier interessierenden Perspektive zu entwickeln, müssen wir uns zunächst fragen, was es bedeutet, dass in Platons Worten *dynamis politiké*, politische Macht, mit Philosophie und diese mit politischer Macht zusammenfällt. Wie Foucault gezeigt hat, ist es sicherlich nicht die Verwirklichung des einen im anderen, sondern ihr Zusammentreffen im selben Subjekt. Zu Beginn des *Briefes VII* erzählt Platon, dass er sich für die Philosophie entschied, als er feststellte, dass in seiner Stadt jede politische Tätigkeit unmöglich geworden war – d.h. die Möglichkeit der Philosophie fiel mit der Unmöglichkeit der Politik zusammen. Im Philosophenkönig fallen die Möglichkeit der Philosophie und die der Politik «durch ein göttliches Schicksal» in einem einzigen Subjekt zusammen. Der Philosoph hört also nicht auf, ein solcher zu sein, er hebt sich nicht auf, indem er sich in der Philosophie verwirklicht, sondern seine Macht wird mit der des Souveräns identifiziert. Das Zusammentreffen der beiden Mächte ist die Realität und Wahrheit beider. Da sie real sind, bedürfen sie keiner Verwirklichung: Sie sind in der Tat nicht realisierbar.

Während die Schule des Aristoteles, wie Hadot bemerkt hat, das philosophische Leben als Lebensweise des Theoretikers im Unterschied zu der des Souveräns ausbildete, dem der Philosoph möglicherweise Ratschläge erteilen konnte, hatte die platonische Akademie im Wesentlichen ein politisches Ziel, aber nur insofern sie darauf abzielte, die Lebensweise des Philosophen mit der des

philosophe avec celui du roi. Platon, dans la *Lettre VII*, met explicitement en garde contre l'idée que le philosophe puisse devenir le conseiller du roi sans que celui-ci ne change sa manière d'être. « Le conseiller d'un malade, s'il suit un mauvais régime, ne doit-il pas d'abord lui faire changer de mode de vie (*metaballein ton bion*) ? [...] Ainsi, dans les villes qui se détournent complètement de la bonne politique et refusent de la suivre, et qui, sous peine de mort, ordonnent à leurs conseillers de ne pas changer la politique et les incitent à être les serviteurs de leur volonté et de leurs désirs, je considérerais l'homme qui accepte ce rôle comme un lâche » (330d-331a). La philosophie ne doit pas chercher à se réaliser dans la politique : si elle veut que les deux pouvoirs coexistent et que le roi devienne philosophe, elle doit, au contraire, se faire chaque fois la gardienne de sa propre irréalisabilité.

Giorgio Pasquali conclut sa lecture perspicace de la *Lettre VII* par un long excursus sur la *tyche*, qui apparaît plusieurs fois dans les considérations de Platon comme une puissance irrationnelle, hostile et maléfique, mais parfois aussi comme une puissance « divine » et bienfaisante, comme la *theia moira*, qui, dans le passage cité (326b), fait accéder les philosophes au pouvoir dans la cité. Dès le début, rappelant le procès de Socrate, il écrit que cela s'est produit *kata tina tyche*, par une sorte de fatalité (325b5), tout comme peu après le naufrage des espoirs placés en Dion se produit à cause d'un « démon ou de quelque chose de mauvais » (*tis daimon et tis alitherios* – 336b). Pasquali montre comment le problème de la *tyche* est central même dans les dialogues les plus anciens et surtout dans les *Lois*. Si, dans la *République* (592b), l'homme raisonnable n'admet pas la politique dans sa cité « à moins que ne se produise quelque destin divin (*theia [...] tyche*) », dans les *Lois*, l'hôte athénien, avant d'exposer ses idées sur la législation, énonce le théorème mélancolique selon lequel « aucun mortel ne donne de lois, mais toutes les choses humaines sont des *tychas*, des hasards (événements) » (708e). Pasquali parle, à cet égard, d'un « dualisme démonologique » dans la pensée de Platon, selon lequel les affaires humaines apparaissent comme une bataille dans laquelle l'homme est aidé ou entravé par des entités surnaturelles.

En vérité, selon l'habitude de Platon, il s'agit d'un mythe dans lequel il se mesure à un problème particulièrement difficile pour un esprit antique : celui de la contingence. La série des événements qui arrivent aux hommes n'est pas un cours nécessaire dont on pourrait rendre compte par des explications causales remontant à l'infini, ni, comme chez Hegel, un processus dans lequel l'esprit se réalise dans chaque cas. Le sens ultime des événements nous échappe, et *tyche* – qui signifie « événement » – est le nom de la contingence, de la venue pure et finalement inexplicable en présence de quelque chose : *contigit* – c'est-à-dire « arrive ». Les événements historiques dépendent en fin de compte

Königs in Übereinstimmung zu bringen. Platon warnt in *Brief VII* ausdrücklich vor der Vorstellung, der Philosoph könne zum Berater des Königs werden, ohne dass der König seine Lebensweise ändert. «Der Berater eines Kranken, wenn er ein schlechtes Regime verfolgt, sollte er nicht zuerst seine Lebensweise ändern (*metaballein ton bion*)? [...] So würde ich in Städten, die sich völlig von der richtigen Politik abwenden und sich weigern, ihr zu folgen, und die ihren Ratsmitgliedern unter Androhung des Todes befehlen, die Politik nicht zu ändern, und sie dazu anstiften, Diener ihres Willens und ihrer Wünsche zu sein, jenen Mann für feige halten, der diese Rolle annimmt» (330d-331a). Die Philosophie darf nicht versuchen, sich in der Politik zu verwirklichen: Wenn sie will, dass die beiden Mächte koexistieren und der König zum Philosophen wird, muss sie sich im Gegenteil jedes Mal zum Wächter ihrer eigenen Nicht-Realisierbarkeit machen.

Giorgio Pasquali schließt seine scharfsinnige Lektüre des *Briefes VII* mit einem langen Exkurs über die *tyche* ab, die in Platons Überlegungen mehrfach als irrationale, feindliche und böartige Macht auftaucht, manchmal aber auch als «göttliche» und wohltätige Kraft, wie die *theia moira*, die in der zitierten Passage (326b) die Philosophen an die Macht in der Stadt kommen lässt. Gleich zu Beginn, als er an den Prozess gegen Sokrates erinnert, schreibt er, dass dieser *kata tina tyche*, durch eine Art Schicksal, stattgefunden hat (325b5), so wie kurz darauf die Zerstörung der auf Dion gesetzten Hoffnungen durch einen «Dämon oder etwas Böses" (*tis daimon und tis alitherios* – 336b) geschieht. Pasquali zeigt, wie das Problem der *tyche* schon in den frühesten Dialogen und insbesondere in den *Gesetzen* eine zentrale Rolle spielt. Wenn in der *Republik* (592b) der vernünftige Mensch nicht zustimmt, sich in seiner Stadt auf Politik einzulassen, «es sei denn, ein göttliches Schicksal (*theia [...] tyche*) ereignet sich», so verkündet der athenische Gastgeber in den *Gesetzen*, bevor er seine Ideen zur Gesetzgebung darlegt, den melancholischen Lehrsatz, dass «kein Sterblicher Gesetze gibt, sondern alle menschlichen Dinge *tychas*, Zufälle sind» (708e). Pasquali spricht in diesem Zusammenhang von einem «dämonologischen Dualismus» in Platons Denken, demzufolge die menschlichen Angelegenheiten als ein Kampf erscheinen, in dem der Mensch von übernatürlichen Wesenheiten unterstützt oder behindert wird.

In Wahrheit ist es nach Platons Gewohnheit ein Mythos, in dem er sich an einem Problem misst, das für einen antiken Geist besonders schwierig ist: dem der Kontingenz. Die Abfolge der Ereignisse, die dem Menschen widerfahren, ist weder ein notwendiger Verlauf, der sich durch kausale Erklärungen bis ins Unendliche zurückverfolgen lässt, noch, wie bei Hegel, ein Prozess, in dem sich der Geist jeweils selbst verwirklicht. Der eigentliche Sinn der Ereignisse entzieht sich uns, und *tyche* – das heißt Ereignis – ist der Name der Kontingenz, des reinen und letztlich unerklärlichen Eintretens von etwas: *contigit* – das heißt «es geschieht». Das geschichtliche Geschehen hängt letztlich von der



<p>de la <i>tyche</i> et c'est aussi pourquoi le philosophe-roi ne peut prétendre réaliser la philosophie dans ses actions. Platon est, en ce sens, plus proche que Hegel des conclusions de la science de notre temps, qui laisse une large place au hasard et à la contingence.</p>	<p><i>tyche</i> ab, und deshalb kann der Philosophenkönig auch nicht den Anspruch erheben, die Philosophie in seinem Handeln zu verwirklichen. In diesem Sinne ist Platon näher als Hegel an den Schlussfolgerungen der Wissenschaft unserer Zeit, die viel Raum für Zufall und Kontingenz lässt.</p>
<p>6. Une critique du concept de réalisation dans la sphère politique est contenue dans le <i>Fragment théologico-politique</i> de Benjamin, que les éditeurs datent du début des années 1920, mais que l'auteur considérait comme si important qu'il l'a communiqué à Adorno lors de leur dernière rencontre à San Remo au début de 1938 comme « absolument nouveau ».</p> <p>Le problème théorique du fragment est celui de la relation entre l'ordre profane et le Royaume, entre l'histoire et le messianique, que Benjamin définit sans réserve comme « l'un des points doctrinaux essentiels de la philosophie de l'histoire » [Benjamin, p. 203]. Cette relation est d'autant plus problématique que le fragment exorcise en affirmant sans réserve l'hétérogénéité radicale des deux éléments. Puisque seul le Messie accomplit (<i>vollendet</i>, « porte à son terme ») l'événement historique et rachète et, en même temps, produit le rapport entre celui-ci et le messianique, « rien d'historique ne peut vouloir se référer de lui-même au messianique [...] Le Royaume de Dieu n'est pas le <i>telos</i> de la <i>dynamis</i> messianique ; il ne peut être posé comme but. D'un point de vue historique, il ne s'agit pas de finalité mais de terme (<i>Ende</i>). C'est pourquoi l'ordre du profane ne peut être construit sur la pensée du Royaume de Dieu ; c'est pourquoi la théocratie n'a aucun sens politique, seulement un sens religieux ». (Ibid.)</p> <p>En d'autres termes, le royaume – et le concept marxien de société sans classes qui, comme l'affirme la 18<sup>e</sup> thèse sur la philosophie de l'histoire, en est la sécularisation – n'est pas quelque chose qui puisse jamais être posé comme la fin d'une action politique et être « réalisé » par une révolution ou une transformation historique. Dans la perspective du <i>Fragment</i>, on peut aussi dire que l'erreur des idéologies modernes a consisté à avoir projeté l'ordre messianique sur l'ordre historique, oubliant que le Royaume, pour maintenir sa propre efficacité, ne peut jamais être posé comme un but à réaliser, mais seulement comme un terme (<i>Ende</i>). Si elle est posée comme quelque chose à réaliser dans l'ordre historique profane, elle finira faussement par reproduire l'ordre existant sous de nouvelles formes. La société sans classes, la révolution et l'anarchie sont, en ce sens, comme le royaume, des concepts messianiques, qui ne peuvent, en tant que tels, devenir un but sans perdre leur propre force et leur nature plus noble.</p>	<p>6. Eine Kritik des Begriffs der Verwirklichung im politischen Bereich ist in Benjamins <i>Theologisch-politischem Fragment</i> enthalten, das die Herausgeber auf die frühen 1920er Jahre datieren, das der Autor aber für so wichtig hielt, dass er es Adorno bei ihrem letzten Treffen in San Remo Anfang 1938 als «absolut neu» vorstellte.</p> <p>Das theoretische Problem des Fragments ist das der Beziehung zwischen der profanen Ordnung und dem Reich Gottes, zwischen der Geschichte und dem Messianischen, das Benjamin vorbehaltlos als «einen der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie» bezeichnet. [Benjamin, S. 203] Diese Beziehung ist umso problematischer, als das Fragment die radikale Heterogenität der beiden Elemente vorbehaltlos bekräftigt. Da nur der Messias das geschichtliche Geschehen vollendet und erlöst und zugleich die Beziehung zwischen diesem und dem Messianischen herstellt, «kann nichts Historisches von sich aus sich auf das Messianische beziehen wollen [...] Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn» [Walter Benjamin, <i>Gesammelte Schriften</i>, Band II,1, Frankfurt 1980, 203].</p> <p>Das Reich – und das Marxsche Konzept der klassenlosen Gesellschaft, das, wie die 18. These zur Geschichtsphilosophie feststellt, dessen Säkularisierung ist – ist nicht etwas, das jemals als Ziel einer politischen Aktion gesetzt und durch eine Revolution oder eine historische Transformation «verwirklicht» werden kann. Aus der Perspektive des <i>Fragments</i> kann man auch sagen, dass der Fehler der modernen Ideologien darin bestand, die messianische Ordnung auf die historische Ordnung zu projizieren und dabei zu vergessen, dass das Reich Gottes, um seine eigene Wirksamkeit zu bewahren, niemals als ein zu verwirklichendes Ziel, sondern nur als ein Ende gesetzt werden kann. Wenn sie als etwas postuliert wird, das in der säkularen historischen Ordnung verwirklicht werden muss, wird sie schließlich die bestehende Ordnung in neuen Formen reproduzieren. Die klassenlose Gesellschaft, die Revolution und die Anarchie sind in diesem Sinne, wie das Reich Gottes, messianische Konzepte, die als solche nicht zum Ziel werden können, ohne ihre eigene Kraft und ihr eigenes Wesen zu verlieren.</p>

Cela ne signifie pas qu'ils sont inefficaces ou sans signification sur le plan historique. Il existe, en effet, une relation entre eux et la sphère profane, mais celle-ci ne résulte paradoxalement que de la persistance obstinée de chacun des deux ordres dans la direction qui les définit. L'ordre du profane, quant à lui, « doit être orienté vers l'idée de bonheur », tandis que « l'intensité messianique immédiate du cœur, de l'homme intérieur individuel procède, en revanche, par le malheur, au sens de la douleur ». [Ibid, p. 204] Leur divergence est, selon l'exemplification que Benjamin suggère, une véritable opposition et, néanmoins, cette opposition produit quelque chose comme une relation : « Si une flèche pointe vers le but vers lequel travaille la dynamis du profane et une autre vers la direction de l'intensité messianique, alors la poursuite du bonheur de l'humanité libre diverge certes de cette direction messianique, mais, de même qu'une force, par sa trajectoire, peut en favoriser une autre dirigée dans la direction opposée [...], de même l'ordre profane du profane peut favoriser l'avènement du Royaume messianique ». Bien que le Profane ne soit en aucun cas « une catégorie du Royaume », il agit comme un principe qui facilite son « approche la plus tranquille ».

De même que la philosophie ne peut et ne doit pas se réaliser dans la politique, mais qu'elle est déjà pleinement réelle en elle-même, et de même que, selon saint Paul, l'obligation de réaliser la loi par les œuvres ne produit pas la justice, de même, dans le *Fragment*, le messianique n'agit dans l'événement historique qu'en y restant irréalisable. Ce n'est que de cette manière qu'elle préserve la possibilité, qui est son don le plus précieux, sans laquelle aucun espace ne s'ouvrirait au geste et à l'événement. Nous devons cesser de penser le possible et le réel comme les deux parties fonctionnellement connectées d'un système que nous pouvons appeler la machine ontologico-politique de l'Occident. La possibilité n'est pas quelque chose qui doit, en passant à l'acte, se réaliser : c'est, au contraire, l'irréalisable absolu, dont la réalité auto-réalisée agit sur l'événement historique qui s'est pétrifié dans les faits comme un terme (*Ende*), c'est-à-dire en le brisant et en l'annihilant. C'est pourquoi Benjamin peut écrire que la méthode de la politique mondiale « doit être appelée nihilisme ». L'hétérogénéité radicale du messianique ne permet ni plans ni calculs pour son renversement dans un nouvel ordre historique, mais ne peut y apparaître que comme une instance réelle absolument démunie. Et le démunie se définit comme un pouvoir qui ne se laisse jamais réaliser dans un pouvoir constitué.

Das bedeutet nicht, dass sie unwirksam oder historisch gesehen bedeutungslos sind. Es gibt zwar eine Beziehung zwischen ihnen und der profanen Sphäre, aber diese ergibt sich paradoxerweise nur aus dem hartnäckigen Beharren jeder der beiden Ordnungen auf der Richtung, die sie definiert. Die Ordnung des Profanen muss sich ihrerseits «an der Idee des Glücks aufrichten», während «die unmittelbare messianische Intensität des Herzens, des inneren einzelnen Menschen, durch Unglück, im Sinne des Leidens, erfolgt». [Ibid. S. 204] Ihre Divergenz ist nach dem Beispiel, das Benjamin vorschlägt, ein echter Gegensatz, und dennoch ergibt sich aus diesem Gegensatz so etwas wie eine Beziehung: «Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches». Das Profane ist zwar keineswegs «eine Kategorie des Reiches», fungiert aber als Prinzip, das sein «leisestes Nahen» erleichtert.

So wie die Philosophie nicht in der Politik verwirklicht werden kann und darf, sondern bereits in sich selbst voll real ist, und so wie nach Paulus der Zwang, das Gesetz durch Werke zu verwirklichen, keine Gerechtigkeit hervorbringt, so wirkt im *Fragment* das Messianische im geschichtlichen Geschehen nur, indem es in ihm unrealisierbar bleibt. Nur so bewahrt es die Möglichkeit, die sein kostbarstes Geschenk ist und ohne die sich kein Raum für Gesten und Ereignisse öffnen würde. Wir müssen aufhören, das Mögliche und das Reale als die beiden funktional verbundenen Teile eines Systems zu betrachten, das wir als die ontologisch-politische Maschine des Westens bezeichnen können. Die Möglichkeit ist nicht etwas, das durch den Übergang in die Tat verwirklicht werden muss: Sie ist im Gegenteil das absolut Unerfüllbare, dessen in sich vollendete Wirklichkeit auf das historische Geschehen einwirkt, das sich in den Tatsachen als ein Ende versteinert hat, d.h. es zerschlägt und vernichtet. Deshalb kann Benjamin schreiben, dass die Methode der Weltpolitik «Nihilismus genannt werden muss». Die radikale Heterogenität des Messianischen lässt weder Pläne noch Berechnungen für seine Verwirklichung in einer neuen historischen Ordnung zu, sondern kann in dieser nur als absolut entmachtende reale Instanz erscheinen. Und entmachtend ist definiert als eine Macht, die sich nie in einer konstituierten Macht verwirklichen lässt.

Chapitre 1: Res	Kapitel 1: Res
<p>1. Selon les lexicographes, le mot latin <i>res</i>, dont dérivent nos termes réalité et réalisation, est le mot le plus fréquent de la littérature latine qui nous ait été conservé. Il est cependant singulièrement isolé dans le lexique classique latin, car l'adjectif <i>realis</i> et l'adverbe <i>realiter</i>, qui en dérivent, n'apparaissent qu'à partir des IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles de notre ère, tandis que le substantif <i>realitas</i> et le rare verbe <i>realitare</i> (ou <i>realitificare</i>) n'apparaissent qu'à la fin du Moyen Âge. Ce qui est encore plus singulier, c'est que ce terme si fréquent en latin n'a pas été conservé tel quel dans les langues modernes, sauf en français sous la forme rien, qui signifie « rien ». A sa place, les langues romanes utilisent un terme dérivé de cause : <i>cosa</i>, <i>chose</i>, <i>coisa</i>. La raison de cette substitution d'un terme à l'autre est véritablement sémantique. <i>Res</i>, en effet, avant de signifier un objet ou une possession, est l'affaire des hommes, ce qui les concerne ou est en question pour eux et entre eux, et donc aussi presque synonyme de <i>lis</i> au sens juridique, ce qui est en question dans un procès (Varro, VII, 93 : <i>quibus res erat in controversia, ea vocabatur lis</i>). C'est pourquoi les anciens ont dérivé de <i>res reus</i>, « celui dont l'affaire fait l'objet d'un procès », et pourquoi le mot est souvent utilisé adverbialement dans un sens causal : <i>quare, quam ob rem</i> (pour quoi, à cause de) et tend à se fixer habituellement en union syntagmatique avec les adjectifs, jusqu'à y disparaître presque : <i>res publica, res divina, res familiaris, res militaris, res adversae</i> ou <i>secundae</i>. Le sens originel de « ce qui me concerne, ce qui est dans la sphère de mon intérêt » est évident dans les expressions, déjà courantes chez Plaute, <i>rem gerere, rem agere</i>, « s'occuper d'une affaire », <i>rem narrare</i>, « exposer une question ».</p> <p>Le sens de « bien, chose possédée », que les lexiques enregistrent comme ancien à côté de celui de « affaire », en découle en effet. Si, chez Plaute, nous rencontrons donc <i>res</i> comme synonyme de <i>pecunia</i>, c'est parce que l'argent est, de manière très similaire, « ce qui m'intéresse ». Chez Plaute encore, dans des expressions euphémiques comme <i>mala res</i>, « la vilaine chose », pour désigner le fouet avec lequel l'esclave va être fouetté, l'objet signifiant est secondaire par rapport à la « vilaine affaire » qui l'attend, de même que <i>res venerea</i> n'est pas une chose, mais l'affaire compliquée de l'amour et du sexe.</p>	<p>1. Lexikographen zufolge ist das lateinische Wort <i>res</i>, von dem sich unsere Begriffe Realität und Verwirklichung ableiten, die am häufigsten erhaltene Vokabel in der lateinischen Literatur. Im klassischen lateinischen Wortschatz ist es jedoch einzigartig isoliert, da das Adjektiv <i>realis</i> und das davon abgeleitete Adverb <i>realiter</i> erst ab dem 4. und 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung auftauchen, während das Substantiv <i>realitas</i> und das seltene Verb <i>realitare</i> (oder <i>realitificare</i>) erst im späten Mittelalter auftreten. Noch eigenartiger ist, dass dieser im Lateinischen so häufige Begriff in den modernen Sprachen nicht als solcher erhalten geblieben ist, außer im Französischen in der Form <i>rien</i>, was «nichts» bedeutet. In den romanischen Sprachen wird stattdessen ein von der <i>causa</i> abgeleiteter Begriff verwendet: <i>cosa, chose, coisa</i>. Der Grund für diese Ersetzung des einen Begriffs durch den anderen ist ein rein semantischer. <i>Res</i> ist nämlich, bevor es einen Gegenstand oder einen Besitz bedeutet, die Angelegenheit der Menschen, das, was sie betrifft oder für sie und unter ihnen in Frage steht, und damit auch fast synonym mit <i>lis</i> im juristischen Sinne, das, was in einem Prozess in Frage steht (Varro, VII, 93: <i>quibus res erat in controversia, ea vocabatur lis</i>). Deshalb leiteten die Alten von <i>res reus</i> ab: «derjenige, dessen Sache Gegenstand eines Prozesses ist», und deshalb wird das Wort oft adverbial in einem kausalen Sinn verwendet: <i>quare, quam ob rem</i> (wofür, wegen) und neigt dazu, gewohnheitsmäßig in syntagmatischer Verbindung mit Adjektiven fixiert zu werden, bis es in ihnen fast verschwindet: <i>res publica, res divina, res familiaris, res militaris, res adversae</i> oder <i>secundae</i>. Die ursprüngliche Bedeutung von «was mich angeht, was in meinem Interessenbereich liegt» zeigt sich in den schon bei Plautus gebräuchlichen Ausdrücken <i>rem gerere, rem agere</i>, «sich um eine Angelegenheit kümmern», <i>rem narrare</i>, «eine Sache darlegen».</p> <p>Die Bedeutung von «Gut, Sache, die man besitzt», die in den Lexika neben der Bedeutung von «Angelegenheit» als uralte verzeichnet wird, leitet sich in der Tat davon ab. Wenn wir bei Plautus also <i>res</i> als Synonym für <i>pecunia</i> antreffen, dann deshalb, weil Geld in der Tat par excellence «das, was mich interessiert» ist. Auch bei Plautus ist in euphemistischen Ausdrücken wie <i>mala res</i>, «das hässliche Ding», zur Bezeichnung der Peitsche, mit der der Sklave ausgepeitscht werden soll, die objektive Bedeutung zweitrangig gegenüber der «hässlichen Angelegenheit», die ihn erwartet, so wie <i>res venerea</i> keine Sache ist, sondern die komplizierte Angelegenheit der Liebe und der Sexualität.</p>

Il est significatif que la réflexion philosophique ait influencé la déclinaison progressive de « l'affaire des hommes » dans un sens objectif. Chez Lucrèce, déjà dans le titre *De rerum natura* – absent en tant que tel dans les manuscrits, mais présent comme syntagme dans le texte et correspondant au *peri physeos* des philosophes grecs – *res* acquiert le sens philosophique d'« entité », qu'il conservera tout au long de la latinité. Un passage du poème de Lucrèce, qui mérite réflexion, montre comment les significations du terme s'entremêlent étroitement dans une constellation sémantique où « essence », « chose », « cause » deviennent indiscernables : « Si de quatre choses toutes choses sont engendrées (*quattuor ex rebus si cuncta creantur*) et qu'en elles encore toutes choses (*res omnia*) sont dissoutes, comment peut-on les appeler principes des choses (*rerum primordia*), plutôt qu'inversement principes de celles-ci ? » (I, 763-766).

Il est possible que parmi les facteurs qui ont facilité la dérivation sémantique du terme en direction de *ens* ait été l'emploi de plus en plus fréquent de *res* dans l'expression négative *nulla res* comme synonyme de nihil (ainsi dans Lucrèce I, 150 : *nullam rem et nihilo gigni divinitus umquam*) : *res*, en tant qu'entité, est le contraire du néant (d'où l'emploi de *nullius rei* comme génitif de *nihil*). Un passage des Topiques de Cicéron (6:27) nous informe d'une division ancienne de la *res* qui anticipe la division médiévale entre *res extra animam* et *res in intellectu*, selon que le terme est utilisé pour les choses qui existent (*earum rerum qui sunt*) ou pour les choses intelligibles et dépourvues de substance corporelle (comme *ususcapio, tutela, agnatio*).

Ce n'est pas un hasard si les exemples de Cicéron sont tirés de la sphère du droit. Le sens philosophique continue, en effet, à être complété par le sens juridique (dans lequel la *res*, comme le montre le *Corpus iuris civilis*, est ce qui entre de quelque manière que ce soit dans la sphère du droit, qu'il s'agisse d'un procès, d'un bien possédé ou aliéné – *res data, res adquisita* – ou léguées – *res hereditaria*) et la sphère politique, où (comme dans l'incipit de l'ouvrage où Auguste raconte ses exploits) les *Res gestae* désignent les actions accomplies par l'empereur dans l'exercice de ses fonctions.

La *res*, comme l'être, est la chose des hommes, la « chose » de leur pensée et de leur langage, ce qui, en tous sens, les provoque et les concerne. L'étymologie – familière aux antiques mais incertaine aux modernes – de *reor*, « je pense, je compte, je juge », semble le confirmer. Mais, précisément parce qu'elle coïncide avec toute la sphère de la pensée et de l'activité humaine, la « chose » doit chaque fois se diviser et s'articuler selon une variété de significations et de stratégies,

Es ist bezeichnend, dass die philosophische Reflexion einen Einfluss auf die fortschreitende Deklination der «Geschäfte der Menschen» im objektiven Sinne hatte. Bereits in Lukrez' Titel *De rerum natura* – der als solcher in den Manuskripten fehlt, aber als Syntagma im Text vorkommt und dem *peri physeos* der griechischen Philosophen entspricht – erhält *res* die philosophische Bedeutung von «Wesen» [ente], die es während der gesamten Latinität beibehält. Wie eng die Bedeutungen des Begriffs in einer semantischen Konstellation miteinander verwoben sind, in der «Wesen», «Ding» und «Ursache» ununterscheidbar werden, zeigt eine bedenkenswerte Passage aus dem Gedicht des Lukrez: «Endlich, wenn alles, was ist, nur aus vier Dingen entstünde und in solche zurück auch alles sich wiederum löste: Wie sind diese denn doch Elemente der Dinge zu nennen, nicht die Dinge vielmehr Elemente von ihnen?» [I, 763-766].

Möglicherweise war einer der Faktoren, die die semantische Verschiebung des Begriffs in Richtung *ens* begünstigten, die immer häufigere Verwendung von *res* in dem negativen Ausdruck *nulla res* als Synonym für *nihil* (so in Lukrez I, 150: *nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam* – dass aus Nichts nichts wird, selbst nicht durch Willen der Götter): *res*, als Entität, ist das Gegenteil von Nichts (daher die Verwendung von *nullius rei* als Genitiv von *nihil*). Eine Passage aus Ciceros *Topica* (6, 27) informiert uns über eine frühe Aufteilung von *res*, die die mittelalterliche Aufteilung zwischen *res extra animam* und *res in intellectu* vorwegnimmt, je nachdem, ob der Begriff für Dinge verwendet wird, die existieren (*earum rerum qui sunt*) oder für Dinge, die verständlich sind und keine körperliche Substanz haben (wie *ususcapio, tutela, agnatio*).

Es ist kein Zufall, dass Ciceros Beispiele aus dem Bereich des Rechts stammen. Die philosophische Bedeutung wird nämlich durch die juristische Bedeutung ergänzt (in der *res*, wie im *Corpus iuris civilis* ersichtlich, das ist, was in irgendeiner Weise in die Sphäre des Rechts eintritt, sei es in einem Gerichtsverfahren, ein besessenes oder veräußertes Gut – *res data, res adquisita* – oder vererbt – *res hereditaria*) und der politischen Sphäre, wo (wie im *Incipit* des Werks, in dem Augustus seine Heldentaten schildert) die *Res gestae* die Handlungen bezeichnen, die der Imperator in Ausübung seines Amtes durchführt.

Die *res* ist, wie das Sein, die Sache der Menschen, die «Sache» ihres Denkens und ihrer Sprache, das, was sie in jeder Hinsicht provoziert und beschäftigt. Die Etymologie – die den Alten vertraut, den Modernen aber unsicher ist – von *reor*, «ich denke, ich zähle, ich urteile», scheint dies zu bestätigen. Doch gerade weil es mit der gesamten Sphäre des menschlichen Denkens und Handelns zusammenfällt, muss sich die «Sache» jedes Mal in eine Vielzahl von

<p>parmi lesquelles l'esprit risque de se perdre.</p> <p>Dans la conférence <i>La Chose</i> (Das Ding), prononcée à l'Académie des Beaux-Arts de Bavière en 1950, Heidegger retrace une brève généalogie du mot allemand <i>Ding</i> et de son équivalent latin <i>res</i>. Tous deux signifient à l'origine, comme nous l'avons déjà mentionné, « ce qui concerne les hommes, la matière (<i>Angelegenheit</i>), la contre-matière (<i>Streitfall</i>), le cas en question (<i>Fall</i>) ». À ce sens originel s'ajoute en latin un autre sens, complètement différent, qui remplace le premier au point de le cacher complètement. « Le mot latin <i>res</i> désigne ce qui, d'une manière ou d'une autre, concerne l'homme. Ce qui concerne (<i>das Angehende</i>) est le réel de la <i>res</i>. La <i>realitas</i> – Heidegger anticipe ici anachroniquement l'utilisation du terme <i>realitas</i>, que les Romains, comme nous l'avons vu, ne connaissaient pas – est vécue par les Romains comme <i>der Angang</i>. Mais les Romains n'ont jamais pensé dans son essence ce qu'ils ont ainsi vécu. La <i>realitas</i> de la <i>res</i> romaine est plutôt représentée, par la réception de la philosophie grecque tardive, dans le sens du <i>on</i> grec. <i>On</i>, en latin <i>ens</i>, signifie ce qui est présent au sens de <i>Herstand</i>. La <i>res</i> devient <i>ens</i>, ce qui est présent au sens de ce qui est produit et représenté. La <i>realitas</i> authentique de la <i>res</i>, expérimentée à l'origine par les Romains comme ce qui concerne, reste, comme l'essence de la chose présente, cachée et enfouie. En revanche, le terme <i>res</i> est utilisé plus tard, en partie au Moyen Âge, pour désigner tout <i>ens qua ens</i>, c'est-à-dire toute entité qui est en quelque sorte présente, même lorsqu'elle ne consiste qu'en une représentation en tant qu'<i>ens rationis</i>. La même chose se produit avec le terme correspondant de <i>dinc</i> : il désigne tout ce qui, d'une certaine manière, est." (Ibid., p. 117).</p> <p>A ce stade, Heidegger laisse tomber la généalogie qu'il avait esquissée en italique pour revenir à l'exemple de la " chose " avec laquelle il avait ouvert la conférence : une cruche. Tournant résolument le dos à la " chose " de la tradition ontologique, qui lui était familière, il choisit un régime de pensée qu'il qualifie lui-même, dans la Lettre à un jeune étudiant annexée à l'essai, de " désordonné et arbitraire ". La cruche dans laquelle je bois pour étancher ma soif n'est une chose ni au sens de la <i>res</i> romaine, ni au sens de l'<i>ens</i>, conçue à la manière du Moyen Âge : elle est désormais incluse dans la " quadrature " de la terre et du ciel, du divin et du mortel, dans la relation desquels son essence consiste : Nous nous proposons ici de reprendre la généalogie philosophique de la chose brusquement interrompue.</p>	<p>Bedeutungen und Strategien aufteilen und artikulieren, zwischen denen der Geist sich zu verlieren droht.</p> <p>In der Vorlesung <i>Das Ding</i>, die er 1950 an der Bayerischen Akademie der Schönen Künste hielt, zeichnet Heidegger eine kurze Genealogie des deutschen Wortes <i>Ding</i> und seines lateinischen Äquivalents <i>res</i> nach. Beide bedeuten ursprünglich, wie bereits erwähnt, «das, was den Menschen betrifft, die Angelegenheit, den Streitfall, den Fall». [Ebd., S. 117]. Zu dieser ursprünglichen Bedeutung kommt im Lateinischen eine weitere, völlig andere Bedeutung hinzu, die die erste so weit verdrängt, dass sie völlig verdeckt wird. «Das römische Wort <i>res</i> nennt das, was den Menschen in irgendeiner Weise angeht. Das Angehende ist das Reale der <i>res</i>. Die <i>realitas</i> – Heidegger nimmt hier anachronistisch die Verwendung des Begriffs <i>realitas</i> vorweg, den die Römer, wie wir gesehen haben, nicht kannten – der <i>res</i> wird römisch erfahren als der Angang. Aber die Römer haben ihr so Erfahrenes niemals eigens in seinem Wesen gedacht. Vielmehr wird die römische <i>realitas</i> der <i>res</i> aus der Übernahme der spätgriechischen Philosophie im Sinne des griechischen <i>on</i> vorgestellt; <i>on</i>, lateinisch <i>ens</i>, bedeutet das Anwesende im Sinne des Herstandes. Die <i>res</i> wird zum <i>ens</i>, zum Anwesenden im Sinne des Her- und Vorgestellten. Die eigentümliche <i>realitas</i> der ursprünglich römisch erfahrenen <i>res</i>, der Angang, bleibt als Wesen des Anwesenden verschüttet. Umgekehrt dient der Name <i>res</i> in der Folgezeit, insbesondere im Mittelalter, zur Bezeichnung jedes <i>ens qua ens</i>, d.h. jedes irgendwie Anwesenden, auch wenn es nur im Vorstellen hersteht und anweist wie das <i>ens rationis</i>. Das Gleiche wie mit dem Wort <i>res</i> geschieht mit dem entsprechenden Namen <i>dinc</i> denn <i>dinc</i> heißt jegliches, was irgendwie ist.» [Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 7, Frankfurt 2000, 177f.]</p> <p>An dieser Stelle lässt Heidegger die kursiv skizzierte Genealogie fallen und kehrt zum Beispiel der «Sache» zurück, mit dem er den Vortrag eröffnet hatte: ein Krug. Er wendet sich entschieden von dem auch ihm vertrauten «Ding» der ontologischen Tradition ab und entscheidet sich für ein Denkgregime, das er selbst in einem dem Essay beigefügten Brief an einen jungen Studenten als «eine sehr irrige und dazu eine sehr dürftige Sache» bezeichnet [S. 186]. Der Krug, aus dem ich trinke, um meinen Durst zu stillen, ist weder ein Ding im Sinne der römischen <i>res</i> noch im Sinne des <i>ens</i>, wie es im Mittelalter verstanden wurde: Er ist nun in der «Quadratur» von Erde und Himmel, von Göttlichem und Sterblichem enthalten, in deren Beziehung sein Wesen besteht: Wir schlagen hier vor, die philosophische Genealogie des abrupt unterbrochenen Dings wieder aufzunehmen.</p>
<p>2. C'est dans la philosophie médiévale que l'évolution sémantique de <i>res</i> vers le sens ontologique d'<i>ens</i> atteint son plus grand développement. A la fin du monde antique, chez Augustin, la sphère de la <i>res</i> est déjà définie dans toute son ampleur en opposition à celle du langage et des signes : « Toute doctrine concerne soit les choses, soit les signes, mais les choses s'apprennent par les signes (<i>res per</i></p>	<p>2. In der mittelalterlichen Philosophie erreicht die semantische Entwicklung von <i>res</i> in Richtung des ontologischen Sinns von <i>ens</i> ihre größte Ausprägung. Am Ende der Antike, bei Augustinus, ist die Sphäre der <i>res</i> bereits in ihrer ganzen Breite im Gegensatz zu der Breite der Sprache und der Zeichen definiert: «Jede Lehre hat Sachen und Zeichen zu ihrem Gegenstand; die Sachen werden durch die</p>

*signa discuntur*). J'ai appelé proprement choses celles qui ne servent pas à signifier quelque chose, comme le bois, la pierre, les moutons et autres choses semblables » (*De doct. christ.* I, II, 2). S'il est important de noter que la « chose » – selon une dérive sémantique qui restera toujours présente, même si elle est rarement thématisée comme telle – est ici tout ce qui est signifié par le langage, l'ambiguïté inhérente au terme persiste, car même les choses peuvent être utilisées comme des signes, « comme le bois que Moïse jeta dans les eaux amères pour en enlever l'amertume » et, inversement, les signes sont aussi dans leur aspect sensible des choses, sinon ils ne pourraient pas exister (« tout sens est aussi une chose certaine, car ce qui n'est pas une chose, n'est rien – *quod enim nulla res est, omnino nihil est* », *ibid.* ). Et le fait que la sphère sémantique du terme soit désormais si vaste qu'elle s'identifie à l'être est démontré par le fait qu'Augustin, dans la difficulté de « trouver un nom qui convienne à tant d'excellence » appelle la Trinité elle-même une « chose » : « Les choses dont nous devons jouir (*res ergo, quibus fruendum est*) sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit et la Trinité elle-même, chose unique et suprême et commune à tous ceux qui en jouissent, si vraiment elle est une chose et non plutôt la cause de toutes choses, si vraiment elle est une cause (*si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa est*)" (I, V, 5).

À partir de ce moment, également par rapport à ce passage problématique d'Augustin, les efforts obstinés des théologiens seront dirigés vers la définition du sens de *res* par rapport au vocabulaire de l'ontologie. Dans la dislocation de *res* dans la dimension de l'être, le sens originel de « ce qui est en question pour quelqu'un » va donc se dédoubler selon les scissions qui régissent l'ontologie occidentale : l'Être et l'être, l'essence (*quidditas*) et l'existence, la puissance et l'acte, la possibilité et la réalité, l'*ens in intellectu* et l'*ens extra animam*, et le mot le plus courant – la chose, l'« affaire » des hommes qui parlent – sera marqué par la même ambiguïté qui définit l'usage du terme « être » : tantôt ce qu'il y a de plus abstrait et tantôt la réalité la plus immédiate et tangible, ce qui est simplement possible dans l'esprit des hommes et ce qui existe en fait (*realiter*).

La tendance dominante sera de réserver aux *res* la signification d'essence et de puissance : « chacune des trois personnes », sanctionne le Concile du Latran de 1215, « est cette chose, c'est-à-dire la substance, l'essence ou la nature divine (*illa res videlicet substantia, essentia sive natura divina*) » ; « chose et être (*res et ens*) » sonne d'autre part comme une définition de Siger (*Metaphysica, IV*) :

Zeichen erlernt (*res per signa discuntur*). Im eigentlichen Sinn habe ich Sachen jene Dinge genannt, die nicht angewendet werden, um etwas Bestimmtes zu bezeichnen, wie z.B. Holz, Stein, Tier und dgl.» (*De doct. christ.* I, II, 2). Es ist zwar wichtig festzuhalten, dass «Ding» – gemäß einem semantischen Sprachwandel, der immer präsent bleiben wird, auch wenn er selten als solcher thematisiert wird – hier alles ist, was durch Sprache bezeichnet wird, aber die dem Begriff innewohnende Mehrdeutigkeit bleibt bestehen, denn auch Dinge können als Zeichen verwendet werden, «wie das Holz, das Moses in das bittere Wasser warf, um die Bitterkeit zu beseitigen», und umgekehrt sind Zeichen auch in ihrem sinnlichen Aspekt Dinge, sonst könnten sie nicht existieren («jeder Sinn ist auch ein bestimmtes Ding, denn was kein Ding ist, ist nichts – *quod enim nulla res est, omnino nihil est*», *ebd.*). Und dass die semantische Sphäre des Begriffs nun so weit ist, dass er mit dem Sein identifiziert werden kann, zeigt die Tatsache, dass Augustinus in der Schwierigkeit, «einen Namen zu finden, der so viel Vortrefflichkeit entspricht», die Trinität selbst ein «Ding» nennt: «Der Gegenstand des Genusses (*res ergo, quibus fruendum est*) ist also der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, ein und dieselbe Dreieinigkeit, eine einzigartige, höchste Sache, die allen denen gemeinsam ist, die sie genießen. Es ist jedoch eine Frage, ob man sie eine Sache oder nicht vielmehr die Ursache aller Sachen oder auch nur Ursache überhaupt nennen darf (*si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa est*)» (I, V, 5).

Von diesem Moment an werden die hartnäckigen Bemühungen der Theologen, auch in Bezug auf diese problematische Passage von Augustinus, darauf gerichtet sein, die Bedeutung von *res* in Bezug auf das Vokabular der Ontologie zu definieren. In der Verlagerung von *res* in die Dimension des Seins wird sich also die ursprüngliche Bedeutung von «was für jemanden in Frage kommt» entsprechend den Spaltungen aufgeteilt, die die westliche Ontologie beherrschen: Sein und Seiendes, Wesen (*quidditas*) und Existenz, Potenz und Akt, Möglichkeit und Wirklichkeit, *ens in intellectu* und *ens extra animam*, und das gebräuchlichste Wort – das Ding, die «Sache» der sprechenden Menschen – wird von der gleichen Zweideutigkeit geprägt sein, die den Gebrauch des Begriffs «sein» bestimmt: je nachdem das Abstrakteste oder die unmittelbarste und greifbarste Wirklichkeit, was in den Köpfen der Menschen einfach möglich ist, und was tatsächlich (*realiter*) existiert.

Die vorherrschende Tendenz wird darin bestehen, die Bedeutung des Wesens und der Potenz der *res* vorzubehalten: «Jede der drei Personen», so definiert das Laterankonzil von 1215, «ist dieses Ding, d.h. Substanz, Wesen oder göttliche Natur (*illa res videlicet substantia, essentia sive natura divina*)»; «Ding und Sein

« ils signifient la même essence, mais ce ne sont pas des termes synonymes [...] entité signifie à la manière de l'acte (*per modum actus*), chose à la manière de l'habitude (*per modum habitus* – l'habitude est la manière dont la puissance ou la possibilité existe habituellement chez un sujet) ». Dans le même sens, Thomas, citant Avicenne, affirme que *res* et *ens* se distinguent selon que l'on considère l'essence d'une chose ou son existence I(In I Sent., dist. 25, q. 1, art. 4). [*hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei: et ideo cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive, non potest pluraliter praedicari de tribus personis: quia forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis*]. Il est d'autant plus singulier que l'adjectif *realis* et l'adverbe *realiter* tendent plutôt à prendre le sens – qu'ils conserveront également dans l'usage post-médiéval et moderne – de « objectivement existant » (Thomas peut ainsi définir les créatures comme des « expressions réelles » (*realis quaedam expressio*) – de ce qui est conçu dans le Verbe divin, *Summa contra gentiles*, lib. 4, cap 42, n. 3). [*Habet etiam verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem: cum verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut et artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini verbi comprehenduntur: propter quod et omniaper verbum facta essedicuntur. Convenienter igitur verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est*].

Les autres significations du terme *res* ne disparaissent pas pour autant. Un lexique philosophique du XV<sup>e</sup> siècle, qui reprend les *formulae* utilisés par Bonaventure dans son Commentaire des Sentences, résume ainsi la sphère sémantique du mot : « *res* se dit de trois manières dans un premier sens, le commun (*communiter*), qui dérive de *reor*, il signifie « tout ce qui tombe dans la connaissance » (*omne illud quod cadit in cognitione*) ; dans le second, qui est le « propre » (*proprie*), il est identifié à l'entité extérieure à l'âme (*convertitur cum ente extra animam*) ; dans le troisième et « plus propre » (*magis proprie*), il

(*res et ens*)» lautet dagegen eine Definition von Siger von Brabant (*Metaphysica*, IV): «Sie bezeichnen dasselbe Wesen, sind aber nicht gleichbedeutende Begriffe [...] Sein bedeutet in der Art des Aktes (*per modum actus*), Sache in der Art des Habitus (*per modum habitus* – Habitus ist die Art und Weise, in der Vermögen oder Möglichkeit gewohnheitsmäßig in einem Subjekt existiert)». [Hamesse, S. 99] In demselben Sinne sagt Thomas, Avicenna zitierend, dass *res* und *ens* unterschieden werden, je nachdem, ob man das Wesen einer Sache oder ihre Existenz betrachtet (In I Sent., dist. 25, q. 1, art. 4). [*hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei: et ideo cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive, non potest pluraliter praedicari de tribus personis: quia forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis*]. Umso eigenartiger ist es, dass das Adjektiv *realis* und das Adverb *realiter* stattdessen dazu neigen, die Bedeutung – die sie auch im nachmittelalterlichen und modernen Sprachgebrauch beibehalten werden – von «objektiv existierend» anzunehmen (so kann Thomas die Geschöpfe als «reale Ausdrücke» (*realis quaedam expressio*) dessen definieren, was im göttlichen Wort gedacht wird, *Summa contra gentiles*, 6, 4, Kap. 42). [*Habet etiam verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem: cum verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut et artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini verbi comprehenduntur: propter quod et omniaper verbum facta essedicuntur. Convenienter igitur verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est*].

Die anderen Bedeutungen des Begriffs *res* verschwinden jedoch nicht. Ein philosophisches Lexikon des 15. Jahrhunderts, das die von Bonaventura in seinem Kommentar zu den Sentenzen verwendeten *Formulae* aufgreift, fasst die semantische Sphäre des Wortes folgendermaßen zusammen: «*res* wird auf drei Arten ausgesagt»: in einem ersten Sinn, dem gewöhnlichen (*communiter*), der von *reor* abgeleitet ist, bedeutet es «alles, was in die Erkenntnis fällt» (*omne illud quod cadit in cognitione*); im zweiten, dem «eigentlichen» (*proprie*), wird es mit dem Sein außerhalb der Seele identifiziert (*convertitur cum ente extra animam*); im

<p>est dit « seulement de l'entité en soi, c'est-à-dire de la substance » (<i>de ente per se, quod est substantia</i>). [Ibid., p. 93].</p> <p>Précisément parce qu'il nomme la « chose » de la pensée et de la connaissance en tant qu'elle est traversée par une série de clivages et d'articulations, le terme <i>res</i> ne perdra jamais son ambigüité et conditionnera en ce sens le vocabulaire de l'ontologie et la « réalité » de l'être qui y est en question. Dans la double étymologie que Thomas propose pour <i>res</i>, la scission entre une existence hors de l'âme et une réalité purement mentale est clairement attestée : « le nom de la chose a une double origine : à la fois de ce qui est dans l'âme, et en ce sens <i>res</i> dérive de <i>reor, reris</i> (penser, parler), et de ce qui est hors de l'âme, et en ce sens signifie quelque chose de fixe (<i>ratum</i>) et de stable dans la nature " (In I Sent., dist. 25, q. 1, art. 4).</p>	<p>troisième et «richtigeren» (<i>magis proprie</i>) wird es «nur vom Sein an sich, also der Substanz» gesagt (<i>de ente per se, quod est substantia</i>). [Ebd., S. 93].</p> <p>Gerade weil er das «Ding» des Denkens und der Erkenntnis insofern benennt, als es von einer Reihe von Spaltungen und Artikulationen durchzogen ist, wird der Begriff <i>res</i> nie seine Mehrdeutigkeit verlieren und in diesem Sinne das Vokabular der Ontologie und die darin in Frage stehende «Wirklichkeit» des Seins bedingen. In der doppelten Etymologie, die Thomas für <i>res</i> vorschlägt, wird die Trennung zwischen einer Existenz außerhalb der Seele und einer rein geistigen Realität deutlich: «Der Name der Sache hat einen zweifachen Ursprung: sowohl von dem, was in der Seele ist, und in diesem Sinne leitet sich <i>res</i> von <i>reor, reris</i> (denken, sprechen) ab, als auch von dem, was außerhalb der Seele ist, und bedeutet in diesem Sinne etwas Festes (<i>ratum</i>) und Beständiges in der Natur" (In I Sent., dist. 25, q. 1, art. 4).</p>
<p>3. Un moment important dans l'histoire du terme est l'inclusion de <i>res</i> parmi les concepts que la logique médiévale définit comme transcendants ou transcendants, c'est-à-dire <i>ens, unum, verum, bonum, perfectum</i>, c'est-à-dire ces concepts très généraux qui transcendent les catégories et peuvent être des prédicats de chacune d'elles. L'origine de la problématisation de ces concepts se trouve dans les discussions théologiques du 12<sup>ème</sup> siècle sur la <i>quaestio</i> de savoir si des termes généraux tels que <i>ens, res, aliquid</i> peuvent s'appliquer également à Dieu et aux créatures. [L'influence décisive dans l'introduction de <i>res</i> parmi les transcendants et, plus généralement, dans le vocabulaire ontologique médiéval est due, cependant, à Avicenne (plus précisément, aux traductions d'Avicenne en latin, qui se sont répandues dans toute l'Europe dans les dernières décennies du XII<sup>ème</sup> siècle). Dans un passage du <i>Liber de prima philosophia</i> (I, 5) constamment cité par les anciens et les modernes, Avicenne avait affirmé la primauté des notions de « chose » (<i>res</i>, arabe : <i>shay</i>) et d'« existant » (<i>ens</i>, arabe : <i>mawgud</i>), car elles sont originelles et immédiatement connaissables (<i>statim imprimuntur in anima prima impressione</i>), non dérivables d'autres (<i>quae non acquiritur ex aliis notionibus</i>) et non définissables sauf circulairement (<i>nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis</i>).</p> <p>Si, comme on l'a observé [Wisnovsky, pp. 189-190], les deux concepts sont largement identiques, ils sont cependant intentionnellement distincts, c'est-à-dire selon le mode de signification : <i>res</i> renvoie plutôt à l'essence ou à la quiddité, tandis que <i>ens</i> concerne plutôt les choses considérées comme existantes. Toute chose, écrit Avicenne, a une <i>certitudo</i> (arabe : <i>haqiqa</i>, « réalité ou vérité ») par</p>	<p>3. Ein bedeutsamer Moment in der Geschichte des Begriffs ist die Aufnahme von <i>res</i> unter die Begriffe, die die mittelalterliche Logik als transzendent oder transzendental definiert, d.h. <i>ens, unum, verum, bonum, perfectum</i>, d.h. jene allgemeinen Begriffe, die die Kategorien transzendieren und als Prädikat jeder von ihnen definiert werden können. Der Ursprung der Problematisierung dieser Begriffe liegt in den theologischen Diskussionen des 12. Jahrhunderts über die <i>quaestio</i>, ob allgemeine Begriffe wie <i>ens, res, aliquid</i> gleichermaßen auf Gott und Geschöpfe zutreffen können. [Vgl. Valente, passim] Der entscheidende Einfluss bei der Einführung von <i>res</i> unter den Transzendentalien und allgemeiner im mittelalterlichen ontologischen Vokabular ist jedoch Avicenna zu verdanken (genauer gesagt, Avicennas Übersetzungen ins Lateinische, die sich in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts verbreiten) In einer Passage aus dem <i>Liber de prima philosophia</i> (I, 5), die sowohl von den Alten als auch von den Modernen immer wieder zitiert wird, hatte Avicenna den Vorrang der Begriffe «Ding» (<i>res</i>, arabisch: <i>shay</i>) und «existent» (<i>ens</i>, arabisch <i>mawgud</i>) bekräftigt, denn sie sind ursprünglich und unmittelbar erkennbar (<i>statim imprimuntur in anima prima impressione</i>), nicht von anderen ableitbar (<i>quae non acquiritur ex aliis notionibus</i>) und nicht definierbar, außer zirkulär (<i>nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis</i>).</p> <p>Wenn die beiden Begriffe, wie festgestellt wurde [Wisnovsky, S. 189-190], weitgehend identisch sind, so sind sie doch bewusst unterscheidbar, nämlich nach der Art der Bedeutung: <i>res</i> bezieht sich eher auf das Wesen oder die Quiddität, während <i>ens</i> eher Dinge betrifft, die als existent angesehen werden. Jedes Ding", schreibt Avicenna, «hat eine <i>certitudo</i> (arabisch: <i>haqiqa</i>, «Wirklichkeit oder</p>



laquelle elle est ce qu'elle est, « de même qu'un triangle a une *certitudo* qui le définit comme triangle et la blancheur une *certitudo* qui la constitue comme blancheur » (I, 5). Il forge ainsi à partir de *shay* le terme *shay'iyya*, littéralement « cosité » (ou « cosalité »), que curieusement les traducteurs latins ne rendent pas par *realitas*, comme on aurait pu s'y attendre, mais par *causalitas*. Nous devons à M.-T. d'Alverny l'hypothèse aiguë que, puisque les traductions de l'arabe vers le latin étaient faites à deux mains – en l'occurrence par un érudit juif séfarade, Avendauth, qui connaissait l'arabe et traduisait mot à mot vers l'espagnol ou l'italien et avait rendu de manière identique *shay'yya* par « *cositad* » ou « *cosalita* », En raison de cette erreur de traduction, le mot « *cosalita* », qui avait été inventé en arabe par Avicenne, n'a pas été transmis aux langues romanes lorsque sa pensée a été reçue dans la culture latine. Sans cette erreur, nous dirions aujourd'hui « *cosalita* » et non « *réalité* » et peut-être tout serait-il plus clair.

S'il ne fait aucun doute que le vocabulaire philosophique de l'Occident, comme le rappelait Heidegger, s'est formé à travers une série de malentendus de traduction, il est tout aussi certain que, chez Avicenne, la chose est constitutivement un concept ambigu : elle désigne d'une part l'expérience primordiale d'où découle toute connaissance et, d'autre part, l'essence ou la quiddité, comme si la « chose » était à la fois antérieure à la distinction entre essence et existence et en faisait partie. Des études récentes ont en effet montré que la primauté de l'essence sur l'existence et le statut ontologique de la chose – deux points doctrinaux connexes que la tradition herméneutique attribuée à Avicenne – sont en fait des problèmes beaucoup plus complexes dans sa pensée qu'il n'y paraît à première vue. En effet, Avicenne se rend compte que la « chose », dans la mesure où elle nomme l'élément primordial qui sous-tend toute énonciation vraie (*res est id de quo potest aliquid vere enuntiari*), est présupposée à toute énonciation et est toujours déjà incluse dans la définition qui en est donnée. « Quand on dit que la chose est la chose dont on peut valablement énoncer quelque chose, c'est la même chose que si on disait que la chose est la chose dont on peut valablement énoncer quelque chose (*res est res de qua vere potest aliquid enuntiari*), parce que 'ça', 'ça' et 'chose' signifient la même chose et donc dans la définition de la chose on aurait déjà placé la chose (*nam et id et illud et res eiusdem sensus sunt. lam igitur posuisti rem in definitione rei*) ». C'est pourquoi il peut affirmer que la chose n'est pas séparable de l'existence, « parce que l'intuition de l'existence l'accompagne constamment (*quoniam*

Wahrheit»), durch die es ist, was es ist, so wie ein Dreieck eine *certitudo* hat, die es als Dreieck definiert, und die Weiße eine *certitudo*, die sie als Weiße konstituiert» (I, 5). So schmiedet er aus *shay* den Begriff *shay'iyya*, wörtlich «Sachheit» (oder «Dinglichkeit»), den die lateinischen Übersetzer seltsamerweise nicht mit *realitas* wiedergeben, wie man es erwartet hätte, sondern mit *causalitas*. M.-T. d'Alverny stellt die scharfe Hypothese auf, dass, da die Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische von zwei Händen angefertigt wurden – in diesem Fall von einem sephardisch-jüdischen Gelehrten, Avendauth, der das Arabische beherrschte und Wort für Wort ins Spanische oder Italienische übersetzte und *shay'yya* wahrheitsgetreu mit «*cositad*» oder «*cosalita*» wiedergegeben hatte, und von Domenico Gundisalvi (Gundissalinus), der bei der Transkription ins Lateinische das Wort als *causalitas* missverstanden hat. Aufgrund dieses Übersetzungsfehlers wurde das von Avicenna im Arabischen erfundene Wort "cosalita" nicht in die romanischen Sprachen übertragen, als sein Denken in der lateinischen Kultur rezipiert wurde. Ohne diesen Irrtum würden wir heute «Kosalität» und nicht «Realität» sagen, und vielleicht wäre alles klarer.

Wenn es keinen Zweifel daran gibt, dass das philosophische Vokabular des Westens, wie Heidegger in Erinnerung rief, durch eine Reihe von Übersetzungsmissverständnissen entstanden ist, so ist es ebenso sicher, dass das Ding bei Avicenna konstitutiv ein zweideutiger Begriff ist: Einerseits bezeichnet es die Urerfahrung, aus der alles Wissen entspringt, und andererseits das Wesen oder die Quiddität, als ob das «Ding» der Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz vorausginge und gleichzeitig Teil davon wäre. Neuere Studien haben in der Tat gezeigt, dass sowohl der Vorrang der Essenz vor der Existenz als auch der ontologische Status des Dings – zwei verwandte Lehrpunkte, die die hermeneutische Tradition Avicenna zuschreibt – in Wirklichkeit weitaus komplexere Probleme in seinem Denken sind, als sie auf den ersten Blick erscheinen mögen. Avicenna erkennt nämlich, dass das «Ding», insofern es das ursprüngliche Element bezeichnet, das jeder wahren Äußerung zugrunde liegt (*res est id de quo potest aliquid vere enuntiari*), jeder Äußerung vorausgesetzt wird und immer schon in der Definition enthalten ist, die von ihr gegeben wird. «Wenn du sagst, dass das Ding das Ding ist, von dem etwas gültig ausgesprochen werden kann, ist es dasselbe, als wenn du sagen würdest, dass das Ding das Ding ist, von dem etwas gültig ausgesprochen werden kann (*res est res de qua vere potest aliquid enuntiari*), denn 'das', 'jenes' und 'Ding' bedeuten dasselbe, und so hättest du in der Definition des Dings das Ding bereits platziert (*nam et id et illud et res eiusdem sensus sunt. lam igitur posuisti rem in definitione rei*)». Deshalb kann er

*intellectus de ente semper comitabitur illam*) » et « si elle n'était pas considérée comme existante, elle ne serait pas une chose (*si autem non esset ita, tunc non esset res*) ».

L'hypothèse que nous entendons proposer est que *res*, la « chose », annule, dans une culture qui ne peut pas encore thématiquer le langage en tant que tel, l'intentionnalité pure du langage, c'est-à-dire le fait que chaque énoncé se réfère à quelque chose. C'est pourquoi *res* est nécessairement présupposé à tout discours – donc aussi à toute énonciation sur la chose. Considérons le passage déjà cité du Liber de *prima philosophia* (I, 5) dans lequel Avicenne définit l'essence : *unaquaque res habet certitudinem qua est id quod est* : Si la chose est ici, selon toute évidence, présupposée à l'essence qui la caractérise, ce n'est pas parce qu'elle désigne, comme ce sera le cas chez Kant, l'objet existant d'une perception, mais parce qu'elle est le nom du corrélat intentionnel du langage, avant la distinction entre essence et existence (dans la scolastique ultérieure, des expressions comme *essentia rei* et même *existentia rei* deviendront courantes, sans que l'on se demande quel statut a la *res* en tant qu'être, puisque tant l'essence que l'existence, par lesquelles la chose est définie, s'y réfèrent). On pourrait facilement multiplier les exemples, comme quelques lignes avant le passage dans lequel Avicenne définit la chose comme ce qui est le plus immédiat et le plus commun (« Ce qui est le plus facilement imaginé pour lui-même – *Quae autem sunt promptiora ad imaginandum* – est ce qui est commun à toutes les choses – *quae communia sunt omnibus rebus* –, comme précisément la chose, l'existant, l'un et le semblable – *sicut res et ens et unum et cetera* »), où la répétition « choses/chose » trahit l'ampleur et, en même temps, l'ambiguïté du sens du terme.

Si l'on ne peut parler de la « chose » sans répéter et présupposer le mot « chose », c'est parce que *res*, comme les autres prédicats transcendants, nomme l'intentionnalité même du langage : *res* est la chose du langage, le corrélat « réel » de tout discours et de toute compréhension. Cela a permis à des philosophes ultérieurs comme Francesco della Marca et Henri de Gand de tirer d'Avicenne la conséquence que *l'ens*, dans la mesure où il est concomitant au concept *res*, lui est postérieur et ne peut donc pas être le premier objet de la métaphysique (*ergo intentio entis, cum non sit prima intentio, non erit primum subiectum Metaphysicae*). [Et lorsque Henri de Gand (*Quodlibet* VII, q. 1-2), pour définir la « chose ou quelque chose » (*res sive aliquid*) comme « ce qui est le plus commun à tout », doit l'opposer au « pur néant » (*purum nihil*), parce que seule la chose est par nature en relation avec l'intellect, il définit en réalité

behaupfen, dass das Ding nicht von der Existenz zu trennen ist, «weil das Erkennen der Existenz es ständig begleitet (*quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam*)» und «wenn es nicht als existent angesehen würde, wäre es kein Ding (*si autem non esset ita, tunc non esset res*)».

Die Hypothese, die wir aufstellen wollen, lautet: *res*, das «Ding», benennt in einer Kultur, die Sprache als solche noch nicht thematisieren kann, die reine Intentionalität der Sprache, d.h. die Tatsache, dass sich jede Äußerung auf etwas bezieht. Deshalb wird *res* in jedem Diskurs – also auch in jeder Äußerung über etwas – notwendig vorausgesetzt. Man denke an die bereits zitierte Stelle aus dem Liber de *prima philosophia* (I, 5), in der Avicenna die Essenz definiert: *unaquaque res habet certitudinem qua est id quod est*: Wenn das Ding hier nach aller Evidenz dem Wesen, das es charakterisiert, vorausgesetzt wird, so geschieht dies nicht, weil es, wie bei Kant, den vorhandenen Gegenstand einer Wahrnehmung bezeichnet, sondern weil es der Name des intentionalen Korrelats der Sprache ist, vor der Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz (in der späteren Scholastik werden Ausdrücke wie *essentia rei* und sogar *existentia rei* üblich, ohne zu fragen, welchen Status *res* als Wesen hat, da sich sowohl Wesen als auch Existenz, durch die das Ding definiert wird, auf es beziehen). Beispiele ließen sich leicht vermehren, wie etwa einige Zeilen vor der Passage, in der Avicenna das Ding als das Unmittelbarste und Gemeinsame definiert («Das, was man sich am leichtesten für sich selbst vorstellen kann – *Quae autem sunt promptiora ad imaginandum* – ist das, was allen Dingen gemeinsam ist – *quae communia sunt omnibus rebus* –, als eben das Ding, das Existierende, das Eine und dergleichen – *sicut res et ens et unum et cetera*»), wobei die Wiederholung «Dinge/Ding» die Weite und zugleich die Mehrdeutigkeit der Bedeutung des Begriffs verrät.

Wenn man nicht vom «Ding» sprechen kann, ohne das Wort «Ding» zu wiederholen und vorauszusetzen, dann deshalb, weil *res*, wie die anderen transzendentalen Prädikate, die Intentionalität der Sprache selbst bestimmt: *res* ist das Ding der Sprache, das «wirkliche» Korrelat allen Diskurses und allen Verstehens. Dies ermöglichte es späteren Philosophen wie Francesco della Marca und Heinrich von Gent, aus Avicenna die Folgerung zu ziehen, dass *ens*, insofern es mit dem Begriff *res* einhergeht, diesem nachgeordnet ist und daher nicht der erste Gegenstand der Metaphysik sein kann (*ergo intentio entis, cum non sit prima intentio, non erit primum subiectum Metaphysicae*). [Francesco della Marca, S. 66] Und wenn Heinrich von Gent (*Quodlibet* VII, q. 1-2), um «das Ding oder etwas» (*res sive aliquid*) als «das, was allem am meisten gemeinsam ist» zu definieren, es dem «reinen Nichts» (*purum nihil*) entgegensetzen muss, weil nur

<p>l'intentionnalité même du langage. La pensée, comme le langage, implique toujours la référence à une « chose » et à une réalité et jamais à « rien » (<i>nihil est natum movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis</i>).</p> <p>Mais il est tout aussi vrai que la chose, dès qu'elle est nommée comme telle, se dédouble immédiatement en « ce qu'elle est » (<i>quid est, essentia, quidditas</i>) et sa simple existence (<i>quodditas</i> ou <i>anitas</i>, le « si elle est ») et ce dédoublement de la chose est consubstantiel à l'ontologie occidentale, à ses réussites comme à ses apories. En effet, elle constitue le moteur secret de ce que nous pourrions appeler la machine ontologique de l'Occident.</p>	<p>das Ding seiner Natur nach in Beziehung zum Intellekt steht, dann definiert er damit eigentlich die Intentionalität der Sprache selbst. Das Denken, wie auch die Sprache, bezieht sich immer auf ein «Ding» und auf eine Beschaffenheit und niemals auf «nichts» (<i>nihil est natum movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis</i>).</p> <p>Ebenso wahr ist aber auch, dass das Ding, sobald es als solches benannt wird, sich unmittelbar in das, «was es ist» (<i>quid est, essentia, quidditas</i>) und sein einfaches Dasein (<i>quodditas</i> oder <i>anitas</i>, das «wenn es ist») aufspaltet, und diese Aufspaltung des Dings ist der westlichen Ontologie, ihren Erfolgen wie ihren Aporien, wesensgleich. Sie ist in der Tat der geheime Motor dessen, was wir die ontologische Maschine des Westens nennen könnten.</p>
<p>Il a été observé que dans le passage d'Henri de Gand, <i>res</i> signifie tout ce qui n'est rien et implique donc un niveau d'abstraction proche de la tautologie. [En vérité, ce qui est en cause dans sa définition de la <i>res sive aliquid</i>, c'est le fait que le langage (et la pensée, <i>intellectus</i>) se réfère toujours à quelque chose et jamais à rien, c'est-à-dire une sorte de réponse ante litteram à la question leibnizienne « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Il y a quelque chose plutôt que rien, car la pensée ne peut correspondre qu'à quelque chose habens <i>rationem alicuius realitatis</i>, peu importe que ce soit dans l'esprit ou en dehors de lui. Si, comme le suggère J.-F. Courtine, le terme <i>res</i> désigne ici « le contenu de toute représentation, abstrait de sa réalité <i>extra intellectum</i>, mais pas de la « réalité » entendue comme la consistance propre au cogitable ou à la pensée » [Courtine, p. 184], ce qui est ici pensé <i>a parte obiecti</i> est l'intentionnalité même de la pensée et du langage, opposée au néant, au <i>purum nihil</i>. Comme le précisera Suarez : <i>Nihil dicimus, cui nulla respondet notio, alors que le quelque chose (aliquid) est cui aliqua notio respondet</i>. (La pensée moderne, en revanche, part de la thèse de Léonard de Vinci selon laquelle le langage implique déjà une référence au rien : « Ce qu'on appelle rien ne se trouve que dans le temps et dans les mots » – cod. Arundel, fol. 131r).</p> <p>Le précurseur classique du concept arabo-médiéval de ce qui est véritablement le <i>ti</i>, le « quelque chose » que les stoïciens considéraient comme le genre suprême, plus général que l'être. Il est possible, comme cela a été suggéré, que les commentateurs tardifs d'Aristote, tels qu'Alexandre d'Aphrodisias et Simplicius, aient joué le rôle d'intermédiaires entre les stoïciens et les Arabes. La critique de cette notion par Alexandre (comme Plotin, adversaire acharné de la Stoa) est significative : « Nous pouvons montrer ici combien les stoïciens ont tort de soutenir que le quelque chose (<i>ti</i>) est le genre dans lequel l'existant doit être subsumé : si c'est quelque chose, ce sera aussi un existant, si c'est un existant, alors il sera définissable comme existant. Ils essaient d'échapper à ce dilemme en affirmant que l'existant est dit des corps seulement et soutiennent que le quelque chose est un genre supérieur, parce qu'il est prédicat à la fois</p>	<p>Es wurde festgestellt, dass in der Passage von Heinrich von Gent <i>res</i> alles bedeutet, was nichts ist, und somit eine Abstraktionsebene impliziert, die an Tautologie grenzt. [Boulnois, S. 145]. In Wahrheit geht es bei seiner Definition von <i>res sive aliquid</i> darum, dass sich die Sprache (und das Denken, <i>intellectus</i>) immer auf etwas und nie auf nichts bezieht, also um eine Art <i>ante litteram</i>-Antwort auf die Leibnizsche Frage «warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts?» Es gibt eher etwas als nichts, denn der Gedanke kann nur etwas entsprechen <i>habens rationem alicuius realitatis</i>, egal ob im Geist oder außerhalb davon. Wenn, wie J.-F. Courtine vorgeschlagen hat, der Begriff <i>res</i> hier «den Inhalt jeder Darstellung, der von ihrer Realität <i>extra intellectum</i> abstrahiert, aber nicht von der 'Realität', die als die dem Denkbaren oder dem Denken eigene Konsistenz verstanden wird» bezeichnet [Courtine, S. 184], dann ist das, was hier <i>a parte obiecti</i> gedacht wird, dieselbe Intentionalität des Denkens und der Sprache, die dem Nichts, dem <i>purum nihil</i>, gegenübersteht. Wie Suarez präzisiert: <i>Nihil dicimus, cui nulla respondet notio</i>, während das Etwas (<i>aliquid</i>) <i>cui aliqua notio respondet</i> ist. (Vgl. Courtine, S. 252) (Das moderne Denken hingegen geht von der These Leonardos aus, dass die Sprache bereits einen Bezug zum Nichts impliziert: «Das, was Nichts genannt wird, findet sich nur in der Zeit und in den Worten» – Cod. Arundel, fol. 131r).</p> <p>Der klassische Vorläufer des arabisch-mittelalterlichen Dingbegriffs ist in ähnlicher Weise das <i>ti</i>, das «Etwas», das die Stoiker als oberste Gattung betrachteten, allgemeiner als das Sein. Wie bereits angedeutet, ist es möglich, dass späte Aristoteles-Kommentatoren wie Alexander von Aphrodisias und Simplicius als Vermittler zwischen den Stoikern und den Arabern fungierten. Bezeichnend ist Alexanders Kritik an dieser Vorstellung (wie Plotin, ein entschiedener Gegner der Stoa): «Hier können wir zeigen, wie falsch die Stoiker liegen, wenn sie das Etwas (<i>ti</i>) für die Gattung halten, unter die das Seiende zu subsumieren ist: wenn es etwas ist, wird es auch ein Seiendes sein, wenn es ein Seiendes ist, dann wird es als Seiendes definierbar sein. Sie versuchen, diesem Dilemma zu entkommen, indem sie behaupten, dass existent nur von Körpern gesagt wird, und argumentieren, dass das Etwas eine höhere Gattung ist, weil es sowohl vom</p>

<p>de l'incorporel et du corporel » (In Top. 4:1-9). En effet, en se référant aussi à l'incorporel, qui peut être nommé et pensé sans exister comme corps dans la réalité, les stoïciens semblent le considérer implicitement comme le corrélat de la pensée et du langage, semblable en ce sens au cogitable comme supertranscendantal dans la scolastique.</p>	<p>Unkörperlichen als auch vom Körperlichen gesagt wird» (In Top. 4,1-9). Indem die Stoiker <i>ti</i> auch auf das Unkörperliche beziehen, das benannt und gedacht werden kann, ohne als Körper in der Realität zu existieren, scheinen sie es implizit als Korrelat des Denkens und der Sprache zu betrachten, ähnlich wie das Denkbare als Übertranszendentes in der Scholastik.</p>
<p>4. Dans un essai important, Jolivet [Jolivet, passim] a montré que la distinction entre essence et existence chez Avicenne ne découle pas seulement de la lecture de la Métaphysique d'Aristote (qu'il aurait lue quarante fois), mais qu'elle est influencée de manière décisive par les discussions théologiques <i>muta-kallimum</i> sur la relation entre chose et existence dans le Coran. Dans le Coran, nous lisons, en effet, que Dieu s'adresse à la chose en disant « sois », ce qui, selon les commentateurs, semblait impliquer la conséquence inacceptable que <i>shay</i>, la chose, préexistait à Dieu. D'autre part, dans le vocabulaire des grammairiens arabes, la chose désigne le sujet d'un prédicat et, dans la mesure où les attributs de Dieu sont prédits, il doit être considéré comme une « chose » (comme cela était arrivé à Augustin qui avait appelé la trinité une « chose »). Entre la chose et le problème théologique, il y avait cependant un autre lien, plus décisif. Avant Avicenne, déjà al-Farabi, distinguant l'existence (<i>al-mawgud</i>) et la chose (<i>shay</i>), avait fait remarquer que la distinction ne peut avoir lieu en Dieu. Chez Avicenne, ce motif revient avec force, comme il reviendra avec une égale vigueur chez les théologiens chrétiens : si la division entre essence (cosité ou réalité) et existence, possibilité et actualité, domine la connaissance de tout ce qui n'est pas Dieu, dans le Premier Principe elle doit cesser. En vérité, la différence a son fondement dans la théologie et ce n'est que dans une perspective théologique qu'elle prend son véritable sens. Ils ne sont distincts dans les créatures que pour qu'ils coïncident en Dieu et, inversement, ils coïncident en Dieu pour qu'ils soient distincts dans les créatures. Dans le dispositif de l'ontologie occidentale, l'être est scindé en essence et existence, mais cette scission trouve en Dieu à la fois son présupposé et sa composition. Si l'esprit humain ne peut appréhender et maîtriser la réalité qu'en la scindant en deux plans distincts, leur unité originelle et leur réarticulation possible ont en Dieu leur garant.</p>	<p>4. In einem wichtigen Aufsatz hat Jolivet [Jolivet, passim] gezeigt, dass die Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz bei Avicenna nicht nur auf die Lektüre von Aristoteles' <i>Metaphysik</i> zurückgeht (die er vierzigmal gelesen haben soll), sondern entscheidend von den theologischen Diskussionen der <i>muta-kallimum</i> über das Verhältnis von Ding und Existenz im Koran beeinflusst ist. Im Koran lesen wir nämlich, dass Gott das Ding mit «sei» anspricht, was nach Ansicht der Kommentatoren die unannehmbare Konsequenz zu implizieren schien, dass <i>shay</i>, das Ding, vor Gott existierte. Andererseits bezeichnet das Ding im Vokabular der arabischen Grammatiker das Subjekt eines Prädikats, und insofern Gottes Attribute prädiert werden, musste er (wie Augustinus, der die Dreifaltigkeit als «Ding» bezeichnet hatte) als «Ding» betrachtet werden. Zwischen der Sache und dem theologischen Problem gab es jedoch noch einen anderen, entscheidenderen Zusammenhang. Vor Avicenna hatte bereits al-Farabi, der zwischen Existenz (<i>al-mawgud</i>) und dem Ding (<i>shay</i>) unterschied, darauf hingewiesen, dass die Unterscheidung in Gott nicht stattfinden kann. Bei Avicenna kehrt dieses Motiv mit Nachdruck wieder, so wie es bei den christlichen Theologen mit gleicher Kraft wiederkehren wird: Wenn die Trennung zwischen Wesen (Dingheit oder Wirklichkeit) und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, das Wissen über alles, was nicht Gott ist, beherrscht, muss sie im Ersten Prinzip aufhören. In Wahrheit hat der Unterschied seine Grundlage in der Theologie, und nur aus einer theologischen Perspektive erhält er seine wahre Bedeutung. Sie sind in den Geschöpfen nur so verschieden, weil sie in Gott übereinstimmen, und umgekehrt stimmen sie in Gott überein, damit sie in den Geschöpfen verschieden sind. In der westlichen Ontologie wird das Sein in Essenz und Existenz unterteilt, aber diese Trennung findet in Gott zugleich ihre Voraussetzung wie auch ihre Zusammensetzung. Wenn der menschliche Verstand die Wirklichkeit nur erfassen und beherrschen kann, indem er sie in zwei verschiedene Ebenen aufspaltet, so haben ihre ursprüngliche Einheit und ihre mögliche Wiedervereinigung in Gott ihren Garanten.</p>
<p>La distinction entre essence et existence chez les philosophes arabes est compliquée par le fait qu'alors qu'en grec le verbe <i>einai</i> a à la fois un sens existentiel (« Dieu est ») et la valeur d'une copule grammaticale (« Dieu est bon »), l'arabe manque d'un verbe être dans</p>	<p>Die Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz bei arabischen Philosophen wird durch die Tatsache erschwert, dass das Verb <i>einai</i> im Griechischen sowohl eine existentielle Bedeutung («Gott ist») als auch den Wert einer grammatikalischen Kopula («Gott ist gut»)</p>

<p>sa fonction copulative (« Zaid est bon » et « Zaid est » impliquent l'utilisation de deux verbes différents) ; Ainsi, comme on l'a observé, pour les philosophes arabes, Aristote parle tantôt d'existence, tantôt d'essence, mais jamais d'être en tant que tel. [Graham, p. 226].</p>	<p>hat, während im Arabischen ein Verb sein in seiner kopulativen Funktion fehlt («Zaid ist gut» und «Zaid ist») implizieren die Verwendung zweier verschiedener Verben); daher spricht Aristoteles, wie bereits erwähnt, bei den arabischen Philosophen manchmal von der Existenz und manchmal von der Essenz, aber nie vom Sein als solchem. [Graham, S. 226].</p>
<p>5. Le problème de la modalité a une importance cruciale chez Avicenne pour comprendre correctement la relation entre l'essence et l'existence. Dans sa pensée en effet, selon un processus qui trouvera son accomplissement dans la scolastique, la possibilité tend à se superposer à l'essence et à l'acte et la nécessité à l'existence. Olga Lizzini a montré que si l'essence est en soi possible et que le Premier Principe est ce qui lui donne l'existence, « alors ce qu'Avicenne appelle une chose devient nécessaire en vertu d'une autre chose ». Si la création (le passage de l'essence à l'existence) est conçue comme un passage de la puissance à l'acte, alors la possibilité ou la puissance devient une sorte d'obscure présupposition ontologique antérieure à la création. Même si la possibilité (ou l'essence) était conçue comme quelque chose qui existe dans l'intellect divin, de toute façon la création ne pourrait pas rendre compte de l'origine du possible et ne serait plus une <i>creatio ex nihilo</i>, mais une <i>creatio ex possibili</i>. Tandis qu'Avicenne semble parfois concevoir la création selon le modèle de l'artiste, dans lequel la possibilité précède sa réalisation dans l'esprit, à d'autres moments la création s'accomplit hors du temps, absolument à partir de rien, sans aucun passage du potentiel à l'actuel. En tout cas, lorsque la scolastique, à la suite d'Avicenne, identifie essence et possibilité et existence et acte, elle hérite nécessairement d'une série d'apories, qui trouvent leur masse critique dans l'argument ontologique, c'est-à-dire dans le problème du passage de l'essence à l'existence et de la puissance à l'acte en Dieu.</p>	<p>5. Das Problem der Modalität hat bei Avicenna eine entscheidende Bedeutung für das richtige Verständnis der Beziehung zwischen Wesen und Existenz. In seinem Denken neigt tatsächlich die Möglichkeit dazu, sich mit dem Wesen und dem Akt und die Notwendigkeit mit der Existenz zu überschneiden, und zwar gemäß einem Prozess, der in der Scholastik seine Vollendung finden wird. Olga Lizzini hat gezeigt, dass, wenn die Essenz an sich möglich ist und das erste Prinzip ihr die Existenz verleiht, «dann wird das, was Avicenna ein Ding nennt, durch ein anderes Ding notwendig». [Lizzini, S. 124] Wenn die Schöpfung (der Übergang von der Essenz zur Existenz) als ein Übergang von der Potenz zum Akt aufgefasst wird, dann wird die Möglichkeit oder Potenz zu einer Art obskurer ontologischer Voraussetzung, die der Schöpfung vorausgeht. Selbst wenn man die Möglichkeit (oder das Wesen) als etwas auffassen würde, das im göttlichen Intellekt existiert, könnte die Schöpfung in jedem Fall nicht den Ursprung des Möglichen erklären und wäre keine <i>creatio ex nihilo</i> mehr, sondern eine <i>creatio ex possibili</i>. [Ebd., S. 125] Während Avicenna die Schöpfung manchmal nach dem Modell des Künstlers zu konzipieren scheint, bei dem die Möglichkeit ihrer Verwirklichung im Geist vorausgeht, vollzieht die Schöpfung manchmal außerhalb der Zeit absolut aus dem Nichts, ohne irgendeinen Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Jedenfalls gilt: Wenn die Scholastik in der Nachfolge Avicennas Wesen und Möglichkeit sowie Existenz und Akt identifiziert, erbt sie unweigerlich eine Reihe von Aporien, die ihre kritische Masse im ontologischen Argument finden, d.h. im Problem des Übergangs vom Wesen zur Existenz und von der Potenz zum Akt in Gott.</p>
<p>6. L'ambiguïté du terme <i>res</i> se transmet au mot qui en est dérivé et qui, à partir du XIIIe siècle, a joué une fonction essentielle dans la philosophie de l'Occident : <i>realitas</i>, réalité (ce qui, pour une oreille habituée au latin, sonnait comme « cosalité » pour nous). Olivier Boulnois, qui l'appelle à juste titre « une invention médiévale » [Boulnois, p. Boulnois, p. 133], rappelle que déjà un lexique du XVIIe siècle (le <i>Thesaurus philosophicus</i> d'Étienne Chauvin) en attribuait l'origine à Duns Scot et à son école, précisant curieusement que « <i>realitas</i> est un diminutif de <i>res</i> » et que les scotistes, qui ont inventé le mot, le distinguaient de <i>res</i> et le considéraient comme « quelque chose de moins qu'une chose (<i>aliquid minus re</i>) ». (Ibid., p. 134).</p>	<p>6. Die Mehrdeutigkeit des Begriffs <i>res</i> überträgt sich auf das von ihm abgeleitete Wort, das ab dem 13. Jahrhundert in der abendländischen Philosophie eine wesentliche Rolle spielen sollte: <i>realitas</i>, Wirklichkeit (was sich für ein an das Lateinische gewöhntes Ohr wie «cosalità» anhört). Olivier Boulnois, der dies Wort zu Recht als «eine mittelalterliche Erfindung» bezeichnet [Boulnois, S. 133], erinnert daran, dass ein Lexikon aus dem 17. Jahrhundert (Etienne Chauvins <i>Thesaurus philosophicus</i>) den Ursprung des Wortes bereits Duns Scotus und seiner Schule zuschreibt, wobei er merkwürdigerweise angibt, dass «<i>realitas</i> ein Diminutiv von <i>res</i> ist» und dass die Skotisten, die das Wort erfunden haben, es</p>

Scot distingue en effet le concept de réalité (*realitas*) de celui de *res*, mais pas comme un simple diminutif ou terme générique : de même que dans la blancheur (*albedo*) on peut distinguer plusieurs degrés de couleur, de même dans une *res* on peut distinguer plusieurs *realitates* (dans une chose plusieurs « cosities » ou manières d'être une chose). La *realitas* exprime le degré (*gradus intrinsecus rei* – plus tard Scot préférera parler de *modus intrinsecus, realitas formae* et *formalitas*) d'être de quelque chose. Comme le dit le *Lexicon philosophicum* de Micraelius, dont dérive le *Lexicon philosophicum* de Chauvin, dans la lignée de Scot : « la réalité est quelque chose dans la chose (*realitas est aliquid in re*). Par conséquent, dans chaque chose, il peut y avoir plusieurs réalités et les réalités doivent être distinctes de la chose dans laquelle elles se trouvent. Ainsi, dans l'homme, nous trouvons la rationalité, l'animalité, la substantialité". Ces *realitates* sont distincts – et ici l'ambiguïté terminologique est particulièrement choquante – non pas *realiter* (c'est-à-dire en tant que choses, *res*) mais seulement *formaliter*.

Entre la distinction réelle, qui est celle entre une chose et une autre chose, et la distinction de raison, qui n'est que dans l'esprit, Scot avait en effet introduit la distinction formelle, qui est moins une distinction réelle et plus une distinction de raison. C'est grâce à cette distinction qu'il peut y avoir plusieurs réalités dans une seule et même chose, comme dans le même homme le genre et la différence spécifique et dans Dieu la divinité et la paternité.

La distinction formelle permet également de comprendre la manière dont Scot conçoit l'existence singulière. Dans l'être humain, la nature commune et la différence qui l'individualise ne sont pas deux choses, mais deux réalités dans la même chose (*realitates eiusdem rei*), seulement formellement distinctes (*formaliter distinctae*). Scot peut ainsi articuler la différence entre l'essence et l'existence d'une manière nouvelle et ingénieuse : l'existence ne se distingue pas de l'essence comme une chose d'une autre (*res et res*), mais n'est que la réalisation extrême (*ultima realitas*, que Scot appelle parfois aussi « *ecceità* » ou « *eccoità* », *haecceitas*) de la nature commune ou essence. Elle « n'est pas assumée à partir d'une forme ajoutée, mais à partir de la réalité ultime de la forme (*numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae*) » (Ord. I, d. 3, n° 180). L'existence n'est pas quelque chose d'ajouté à l'essence, mais sa réalité ultime, le degré ultime de la forme. Dans les mots de Scot, cette

von *res* unterschieden und es als «etwas weniger als ein Ding (*aliquid minus re*)» betrachteten. [Ebd., S. 134].

Scotus unterscheidet in der Tat den Begriff der Realität (*realitas*) von dem der *res*, aber nicht als bloßen Diminutiv- oder Gattungsbegriff: So wie man in der Weiße (*albedo*) verschiedene Grade der Farbe unterscheiden kann, so kann man in einer *res* mehrere *realitates* unterscheiden (in einem Ding mehrere 'Kositäten' oder Arten, ein Ding zu sein). *Realitas* drückt den Grad (*gradus intrinsecus rei* – später würde Scotus lieber von *modus intrinsecus, realitas formae* und *formalitas* sprechen) des Seins von etwas aus. Im *Lexicon philosophicum* von Micraelius, von dem das *Lexicon philosophicum* von Chauvin abstammt, heißt es in Übereinstimmung mit Scotus: «Die Wirklichkeit ist etwas im Ding (*realitas est aliquid in re*). Deshalb kann es in jedem Ding mehrere Wirklichkeiten geben, und die Wirklichkeiten müssen von dem Ding, in dem sie sind, verschieden sein. So finden wir im Menschen Rationalität, Animalität, Substantialität». Diese *realitates* sind – und hier ist die terminologische Zweideutigkeit besonders auffällig – nicht *realiter* (d.h. als Dinge, *res*), sondern nur *formaliter* zu unterscheiden.

Zwischen der realen Unterscheidung, die die zwischen einem Ding und einem anderen Ding ist, und der Unterscheidung der Vernunft, die nur im Verstand ist, hatte Scotus in der Tat die formale Unterscheidung eingeführt, die etwas weniger als eine reale Unterscheidung und mehr eine Unterscheidung der Vernunft ist. Dieser Unterscheidung ist es zu verdanken, dass es in ein und demselben Ding mehrere Realitäten geben kann, wie zum Beispiel in ein und demselben Menschen Geschlecht und spezifische Differenz und in Gott Göttlichkeit und Vaterschaft.

Die formale Unterscheidung ermöglicht es uns auch, die Art und Weise zu verstehen, wie Scotus die singuläre Existenz konzipiert. Im Menschen sind die gemeinsame Natur und der Unterschied, der sie individualisiert, nicht zwei Dinge, sondern zwei Wirklichkeiten in derselben Sache (*realitates eiusdem rei*), die sich nur formal unterscheiden (*formaliter distinctae*). So kann Scotus den Unterschied zwischen Essenz und Existenz auf eine neue und geniale Weise artikulieren: Die Existenz wird nicht von der Essenz unterschieden wie eine Sache von einer anderen (*res et res*), sondern ist nur die äußerste Verwirklichung (*ultima realitas*, die Scotus manchmal auch «*ecceità*» oder «*eccoità*», *haecceitas*) der gemeinsamen Natur oder Essenz nennt. Sie «geht nicht von einer hinzugefügten Form aus, sondern von der letzten Wirklichkeit der Form (*numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae*)» (Ord. I, d. 3, Nr. 180). Die Existenz ist nicht etwas, das der Essenz hinzugefügt wird, sondern ihre letzte Realität, der letzte Grad der Form. In Scotus' Worten ist diese Endgültigkeit der

<p>ultimité de la forme est sa perfection réelle (<i>perfectio realis</i>), en tant que telle irréductiblement simple (<i>simpliciter simplex</i>, Ord. I, d. 3, n° 159).</p> <p>La <i>res</i> et la <i>realitas</i>, la « chose » et sa « cosalité » sont en étroite relation et pourtant ne coïncident pas. Rien n'est plus réel que la <i>res</i> et pourtant la <i>realitas</i> l'implique et la perfectionne. Que, selon la tendance dominante de la pensée médiévale, l'essence prévale sur l'existence et la cos-alité sur la chose, ou que l'on affirme le contraire, en tout cas, la généalogie de notre concept de réalité nous conduit à la découverte d'une scission fondamentale.</p>	<p>Form ihre wirkliche Vollkommenheit (<i>perfectio realis</i>), als solche irreduzibel einfach (<i>simpliciter simplex</i>, Ord. I, d. 3, Nr. 159).</p> <p>Die <i>res</i> und die <i>realitas</i>, das « Ding » und seine « Kosalität » stehen in einem engen Verhältnis und fallen doch nicht zusammen. Nichts ist wirklicher als <i>res</i>, und doch impliziert und vervollkommnet <i>realitas</i> sie. Ob nach der vorherrschenden Tendenz im mittelalterlichen Denken die Essenz über die Existenz und die Kosalität über das Ding siegt oder ob das Gegenteil behauptet wird, in jedem Fall führt uns die Genealogie unseres Wirklichkeitsbegriffs zur Schwelle einer grundlegenden Spaltung.</p>
<p>Le fait que la pensée de Scot ait été influencée de manière décisive par Avicenne est, du moins dans les études de Gilson, considéré comme acquis. Curieusement, cela ne s'applique pas au concept de <i>realitas</i>, qui, pour des raisons suggérées par M.-T. d'Alverny, est rare dans les traductions latines d'Avicenne. Il apparaît cependant deux fois dans le <i>Liber tertius naturalium de generatione et corruptione</i>, non pas comme une traduction de <i>shay'yya</i>, mais de <i>al-wugud</i>, existence.</p>	<p>Dass Skotus' Denken entscheidend von Avicenna beeinflusst wurde, wird zumindest in Gilsons Studien als selbstverständlich vorausgesetzt. Seltsamerweise gilt dies nicht für den Begriff der <i>realitas</i>, der aus den von M.-T. d'Alverny vorgeschlagenen Gründen in den lateinischen Übersetzungen von Avicenna selten ist. Es taucht jedoch zweimal im <i>Liber tertius naturalium de generatione et corruptione</i> auf, nicht als Übersetzung von <i>shay'yya</i>, sondern von <i>al-wugud</i>, Existenz.</p>
<p>7. La traduction la plus correcte du terme <i>realitas</i> chez Scot n'est en fait pas « réalité » mais « réalisation ». Les <i>realitates</i> inhérents à la <i>res</i> expriment différents degrés ou niveaux de réalisation (<i>perfectio</i>) de l'essence. Cette réalisation ne doit pas être conçue comme l'ajout d'une forme quidditativement distincte, comme une chose est distincte d'une autre (par exemple, comme la forme est ajoutée à la matière), mais comme la réalisation d'une seule <i>res</i>. Dans la blancheur, écrit Scot, il n'y a pas de composition d'une chose et d'une autre ; il y a plutôt deux degrés différents de réalité (<i>duae realitates formales</i>), « dont l'un est du type réalisable (<i>perfectibilis</i>) par la réalité de la différence » (Lect. I, d. 8, no. 103). Il est significatif que Scot compare la réalité ultime à un <i>quasi actus</i>, « qui détermine la réalité quasi possible et potentielle (<i>quasi possibilem et potentialem</i>) de l'espèce » ; mais le passage de la puissance à l'acte ne s'opère pas ici par une autre forme ou essence, mais par la réalisation de la même forme, par une <i>realitas formae</i> ultime, qui inverse la <i>perfectio realis</i>. C'est pourquoi Wolter a eu raison d'affirmer que l'objet de la métaphysique pour Duns Scot n'est pas simplement l'être, mais l'« existant », c'est-à-dire une possibilité qui est toujours en train de se réaliser dans l'être. [Wolter, p. 69].</p> <p>Il est probable que l'influence de l'émanatisme avicennien, lui-même dérivé du <i>proodos</i> néoplatonicien, a influencé la conceptualisation scotiste. Nous avons</p>	<p>7. Die korrekteste Übersetzung des Begriffs <i>realitas</i> bei Scotus ist vermutlich nicht « Wirklichkeit », sondern « Verwirklichung ». Die dem <i>res</i> innewohnenden Realitäten drücken verschiedene Grade oder Ebenen der Verwirklichung (<i>perfectio</i>) der Essenz aus. Diese Verwirklichung ist nicht als Hinzufügung einer quidditativ unterschiedenen Form zu verstehen, so wie ein Ding von einem anderen unterschieden ist (z.B. als Hinzufügung der Form zur Materie), sondern als Verwirklichung einer einzigen <i>res</i>. Im Weißen, schreibt Scotus, gibt es keine Zusammensetzung von einem Ding und einem anderen; vielmehr gibt es zwei verschiedene Realitätsgrade (<i>duae realitates formales</i>), « von denen einer von der Art ist, die durch die Realität des Unterschieds realisierbar (<i>perfectibilis</i>) ist » (Lect. I, d. 8, Nr. 103). Es ist bezeichnend, dass Scotus die letzte Wirklichkeit mit einem <i>quasi actus</i> vergleicht, « der die quasi mögliche und potentielle Wirklichkeit (<i>quasi possibilem et potentialem</i>) der Gattung bestimmt »; aber der Übergang der Potenz in den Akt erfolgt hier nicht durch eine andere Form oder Essenz, sondern durch die Verwirklichung derselben Form, durch eine letzte <i>realitas formae</i>, die die <i>perfectio realis</i> umkehrt. Deshalb hat Wolter zu Recht behauptet, dass der Gegenstand der Metaphysik für Duns Scotus nicht einfach das Sein ist, sondern das « Sein-könnende », d.h. eine Möglichkeit, die sich immer im Akt der Verwirklichung im Sein befindet. [Wolter, S. 69].</p> <p>Es ist wahrscheinlich, dass der Einfluss des avicennianischen Emanatismus, der seinerseits vom neuplatonischen <i>proodos</i> abgeleitet ist, die skotistische</p>

<p>montré ailleurs [Agamben 2014, p. 187], à la suite d'une étude de Dörrie, comment le terme d'hypostase, qui entre dans le vocabulaire de l'ontologie avec le néo-platonisme, ne désigne pas simplement l'existence, mais l'existence comme « réalisation » et que son introduction modifie profondément la distinction aristotélicienne entre essence et existence. Alors que, chez Aristote, l'essence était ce qui résultait d'une question visant à saisir l'existence, l'existence, en tant qu'hypostase, est désormais une performance et une réalisation de l'essence. Il en va de même pour la pensée médiévale, dont les liens avec le néo-platonisme sont, également en raison de la médiation arabe, tout aussi forts que ceux avec l'aristotélisme.</p> <p>L'une des conséquences de la scission de l'être en essence et existence, possibilité et réalité, est que l'existence se présente désormais comme le résultat d'un processus de réalisation diversement conçu. L'existence devient ainsi une « réalisation » – une hypostase – de l'essence. Et lorsque le terme hypostase entre dans le vocabulaire théologique pour définir la trinité (<i>mia ousia, tres hypostaseis</i>, que les Latins traduisent <i>una substantia, tres personae</i>), le sens du mot, comme le précise Grégoire de Nysse, est « hypostatization selon l'essence » (<i>kat' ousian [...] hyphestosa dynamis</i>), c'est-à-dire une réalisation de l'essence.</p>	<p>Konzeptualisierung beeinflusst hat. Wir haben an anderer Stelle [Agamben 2014, S. 187] im Anschluss an eine Studie von Dörrie gezeigt, wie der Begriff <i>hypostasis</i>, der mit dem Neuplatonismus in das Vokabular der Ontologie eingeht, nicht einfach die Existenz, sondern die Existenz als « Verwirklichung » bezeichnet und dass seine Einführung die aristotelische Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz tiefgreifend verändert. Während bei Aristoteles die Essenz das Ergebnis einer Frage war, die darauf abzielte, die Existenz zu erfassen, ist die Existenz als Hypostase nun eine Leistung und Verwirklichung der Essenz. Dies gilt auch für das mittelalterliche Denken, dessen Verbindungen zum Neuplatonismus, auch aufgrund der arabischen Herkunft, ebenso stark sind wie die zum Aristotelismus.</p> <p>Eine der Folgen der Aufspaltung des Seins in Wesen und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, ist, dass sich die Existenz nun als Ergebnis eines verschiedenartig konzipierten Realisierungsprozesses darstellt. Die Existenz wird so zu einer « Verwirklichung » – einer Hypostase – der Essenz. Und wenn der Begriff Hypostase in das theologische Vokabular eintritt, um die Dreifaltigkeit zu definieren (<i>mia ousia, tres hypostaseis</i>, was die Lateiner mit <i>una substantia, tres personae</i> übersetzen), dann ist die Bedeutung des Wortes, wie Gregor von Nyssa präzisiert, eine "Hypostasierung gemäß der Essenz" (<i>kat' ousian [...] hyphestosa dynamis</i>), also eine Verwirklichung der Essenz.</p>
<p>8. Il est instructif de suivre l'histoire du terme « réalité » chez les disciples de Scot. Dans le <i>Tractatus de formalitatibus</i> attribué à François de Meyronnes, l'un des disciples les plus attentifs de Scot, le concept de <i>realitas</i> du maître est tellement développé dans le sens de « réalisation » que François doit inventer le verbe <i>realitare</i> (parfois aussi sous la forme <i>realizare</i> ou <i>realificare</i>), ce qui constitue peut-être la première apparition d'un terme qui, à partir de Descartes, connaîtra une longue fortune dans la philosophie moderne. « La réalité, selon sa définition péremptoire, est le mode intrinsèque par lequel se réalise tout ce qui est dans quelque chose (<i>realitas est modus intrinsecus mediante qui realitantur omnia quae sunt in aliquo</i>). De manière cohérente, il distingue trois sens du terme chose : comme substrat (<i>per modum substrati</i>), comme prédicat (<i>per modum praedicati</i>) et, enfin, celui selon lequel le <i>quidditas</i> est réalisé par la réalité » (<i>quidditas realizatur per realitatem</i>) [Ibid]. Il distingue dans le même sens la <i>substantia qualificata</i>, qui est le substrat des accidents, de ce qu'il appelle la <i>substantia realficata</i>, et en cela il distingue encore l'essence contractée par l'exceptionnalité (<i>quidditas contrada per hecceitatem</i>), l'existence même et la <i>realitas</i> par lesquelles elle se réalise. [Ibid.]</p>	<p>8. Es ist aufschlussreich, die Geschichte des Begriffs « Realität » bei den Jüngern von Scotus zu verfolgen. Im <i>Tractatus de formalitatibus</i>, des François de Meyronnes, einem der scharfsinnigsten Schüler des Scotus, zugeschrieben wird, wird das Konzept der <i>realitas</i> des Meisters im Sinne von « Verwirklichung » so weit entwickelt, dass François das Verb <i>realitare</i> (manchmal auch in der Form <i>realizare</i> oder <i>realificare</i>) prägen muss, vielleicht das erste Auftauchen eines Begriffs, der seit Descartes ein langes Schicksal in der modernen Philosophie haben wird. « Die Wirklichkeit », so lautet ihre zwingende Definition, « ist der intrinsische Modus, durch den alles, was in etwas ist, verwirklicht wird (<i>realitas est modus intrinsecus mediante qui realitantur omnia quae sunt in aliquo</i>). [Francesco di Meyronnes, S. 70] Folgerichtig unterscheidet er drei Bedeutungen des Begriffs Ding: als Substrat (<i>per modum substrati</i>), als Prädikat (<i>per modum praedicati</i>) und schließlich diejenige, nach der « <i>quidditas</i> durch die Wirklichkeit realisiert wird » (<i>quidditas realizatur per realitatem</i>). [Ebd.] Er unterscheidet in demselben Sinne die <i>substantia qualificata</i>, die das Substrat der Akzidentien ist, von dem, was er die <i>substantia realficata</i> nennt, und in dieser unterscheidet er ferner das durch die Außergewöhnlichkeit kontrahierte Wesen (<i>quidditas</i></p>



<p>S'il est vrai, comme le suggère Boulnois [Boulnois, p. 148], que la naissance du concept de réalité est à rechercher dans le débat du XIII<sup>e</sup> siècle sur le statut de la distinction formelle entre essence et existence, il est tout aussi important de rappeler que, pour cette même raison, le concept de réalité est inséparable d'un processus modal de réalisation (de l'essence possible à l'existence nécessaire). On peut donc dire que le premier effet de la scission de la chose de la pensée est que toute réalité se transforme en réalisation, l'être lui-même n'étant qu'un processus dans lequel un possible se réalise sans cesse.</p>	<p><i>contrada per hecceitatem</i>), die eigentliche Existenz und <i>realitas</i>, durch die es realisiert wird. [Ebd.]</p> <p>Wenn es zutrifft, wie Boulnois vorschlägt [Boulnois, S. 148], dass die Geburt des Realitätsbegriffs in der Debatte des 13. Jahrhunderts über den Status der formalen Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz zu suchen ist, so ist es ebenso wichtig, sich daran zu erinnern, dass der Realitätsbegriff gerade deshalb untrennbar mit einem modalen Prozess der Verwirklichung (von der möglichen Essenz zur notwendigen Existenz) verbunden ist. Wir können also sagen, dass die erste Auswirkung der Aufspaltung der Sache des Denkens darin besteht, dass alle Wirklichkeit in eine Verwirklichung umgewandelt wird; das Sein selbst ist nur ein Prozess, in dem ein Mögliches unaufhörlich verwirklicht wird.</p>
<p>Un théologien franciscain, Petrus Aureolus, professe contre Scot une doctrine originale qui aboutit à nier la distinction entre <i>realitas</i> et <i>res</i>, entre essence et existence. Il est significatif que pour nier la distinction, il doit forcer la terminologie de l'ontologie de son temps, en affirmant, presque avec un jeu de mots, que <i>Nulla res differt realiter a realitate sua</i>, « rien ne diffère réellement (cosally) de sa réalité (cosality). Si elle différait, ce serait une autre réalité, par conséquent pas la sienne » (<i>Comm. Sent., dist. 3, par. 4, nos. 31-32</i>). Ici aussi, le sens de la phrase devient clair si l'on traduit <i>realitas</i> par réalisation : aucune chose ne diffère de sa réalisation dans l'existence.</p>	<p>Ein franziskanischer Theologe, Petrus Aureolus, vertritt gegen Scotus eine originelle Lehre, die darauf hinausläuft, die Unterscheidung zwischen <i>realitas</i> und <i>res</i>, zwischen Essenz und Existenz zu leugnen. Es ist bezeichnend, dass er, um die Unterscheidung zu leugnen, die Terminologie der Ontologie seiner Zeit verdrehen muss, indem er, fast mit einem Wortspiel, erklärt, dass <i>nulla res differt realiter a realitate sua</i>, «nichts unterscheidet sich wirklich (dinglich) von seiner Realität (Dinglichkeit). Wäre sie anders, so wäre sie eine andere Wirklichkeit, folglich nicht die eigene» (<i>Comm. Sent., dist. 3, par. 4, nos. 31-32</i>). Auch hier wird die Bedeutung des Satzes deutlich, wenn man <i>realitas</i> mit Verwirklichung übersetzt: kein Ding unterscheidet sich von seiner Verwirklichung im Dasein.</p>
<p>9. Le fait que le concept de « réalité » implique dès l'origine le sens modal de réalisation et, en même temps, un lien constitutif avec la création divine du monde, est évident dans ce qui est peut-être la première occurrence du terme dans l'<i>Expositio in canonem missae</i> d'Odon de Tournai (XI<sup>e</sup> s.). Évoquant implicitement le Prologue de l'Évangile de Jean, il écrit : « Il a été fait à partir de rien et pourtant il était dans la parole (<i>factum est de nihilo, erat tamen in verbo</i>). Il a été fait de manière créative (<i>crealiter</i>), et il était éternellement (<i>aeternaliter</i>). Il était dans l'art suprême (<i>in summa arte</i>), il était fait dans la chose (<i>in re</i>) ; il vivait dans la raison du créateur formellement (<i>formaliter</i> – selon une autre leçon possible : <i>formabiliter</i>, de manière malléable, réalisable), il était fait substantiellement dans la réalité subsistante (<i>in realitate subsistenti substantialiter</i>). Il a surgi du néant (<i>de nihilo prodiit</i>), pour être substantiellement ce qui a été fait. Il a vécu dans la parole pour être formellement avant d'être substantiellement » (PL 160, 1053-1070, col. 1060 A). Revenant au paradigme</p>	<p>9. Dass der Begriff der «Wirklichkeit» in seinem Ursprung die modale Bedeutung der Verwirklichung und zugleich einen konstitutiven Zusammenhang mit der göttlichen Schöpfung der Welt impliziert, zeigt das vielleicht erste Vorkommen des Begriffs in der <i>Expositio in canonem missae</i> des Odo von Tournai (11. Jh.). In impliziter Anspielung auf den Prolog des Johannesevangeliums schreibt er: «Sie ist aus dem Nichts entstanden und war doch im Wort (<i>factum est de nihilo, erat tamen in verbo</i>). Sie war schöpferisch geschaffen (<i>crealiter</i>) und er war ewig (<i>aeternaliter</i>). Es war in der höchsten Kunst (<i>in summa arte</i>), sie war in der Sache gemacht (<i>in re</i>); sie lebte der Form nach in der Vernunft des Schöpfers (<i>formaliter</i> – nach einer anderen möglichen Lesart: <i>formabiliter</i>, auf formbare Weise, realisierbar), sie war substantiell in der subsistenten Wirklichkeit gemacht (<i>in realitate subsistenti substantialiter</i>). Sie ist aus dem Nichts entstanden (<i>de nihilo prodiit</i>), um im Wesentlichen das zu sein, was geschaffen wurde. Sie lebte in dem Wort, zunächst der Form nach zu sein, bevor sie substantiell war» (PL 160, 1053-</p>

<p>augustinien de l'arche dans l'art et de l'arche dans les œuvres (<i>In Johannis Evang. I.1 : Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam. Si enim in arte arcam non haberet, non esset ut fabricando illam proferret [...] arca in opere non est vita, arca in arte vita est ; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur</i>), Odo articule les deux moments de la création (en forme et en substance, en mot et en créature) comme un processus de réalisation qui va de la possibilité dans l'esprit du créateur (artefice) à la réalité substantielle. S'il est vrai que la centralité du concept de création marque la nouveauté de la conception chrétienne du monde, il n'en est pas moins crucial pour l'histoire de l'Occident que la réalité devienne ainsi le fruit d'un processus continu de réalisation. La parole se réalise dans le monde et celui-ci n'est donc rien d'autre que le don incessant de la réalité à la parole. Que la <i>creatio divina</i> soit ainsi pensée par les théologiens comme une <i>creatio continua</i>, sans laquelle les créatures s'anéantiraient, confirme l'inséparabilité entre le processus créateur et la réalité. La transformation technologique de la nature dont nous assistons aujourd'hui au déploiement illimité serait impensable si la réalité n'avait pas été conçue à l'origine comme une <i>realitas</i> et celle-ci comme une création et une réalisation.</p>	<p>1070, Spalte 1060 A). Anknüpfend an das augustinische Paradigma von der <i>arche</i> in der Kunst und der <i>arche</i> im Werk (<i>In Johannis Evang. I.1: Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam. Si enim in arte arcam non haberet, non esset ut fabricando illam proferret [...] arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur</i>), artikuliert Odo die beiden Momente der Schöpfung (in der Form und in der Substanz, im Wort und im Geschöpf) als einen Prozess der Verwirklichung, der von der Möglichkeit im Geist des Urhebers zur substantiellen Wirklichkeit führt. Zwar markiert die zentrale Rolle des Schöpfungsbegriffs die Neuheit des christlichen Weltbildes, doch ist es für die Geschichte des Abendlandes nicht minder entscheidend, dass die Wirklichkeit auf diese Weise zum Ergebnis eines kontinuierlichen Verwirklichungsprozesses wird. Das Wort verwirklicht sich in der Welt, und diese ist daher nichts anderes als die unaufhörliche Verleihung der Wirklichkeit an das Wort. Dass die <i>creatio divina</i> in diesem Sinne von Theologen als <i>creatio continua</i> gedacht wird, ohne die sich die Geschöpfe selbst vernichten würden, bestätigt die Untrennbarkeit von Schöpfungsprozess und Wirklichkeit. Die technologische Umgestaltung der Natur, deren grenzenlose Entfaltung wir heute erleben, wäre undenkbar, wenn die Wirklichkeit nicht schon in ihren Anfängen als <i>realitas</i> und diese als Schöpfung und Verwirklichung gedacht worden wäre.</p>
<p>Nous avons montré ailleurs comment la liturgie sacramentelle est le lieu où l'être et l'agir sont placés sous le paradigme de la réalisation et de l'effectualité. Il est significatif qu'Ambroise situe ainsi entre la matière et la forme « un troisième qui est appelé <i>operatif</i>, dont la tâche est d'effectuer [<i>tertium [...] quod operatorium dicitur, cui suppeteret [...] efficere</i>] ». L'être est désormais effectivité et effectuation, presque comme s'il possédait en lui-même, selon les termes de Marius Victorinus, « une opération intime » : « opérer soi-même, c'est en fait être, en même temps et simplement (<i>ipsum enim operari esse est, simul et simplex</i>) ». [Agamben 2012, p. 65].</p>	<p>Wir haben an anderer Stelle gezeigt, dass die sakramentale Liturgie der Ort ist, an dem Sein und Handeln unter dem Paradigma der Verwirklichung und der Wirksamkeit stehen. Es ist bezeichnend, dass Ambrosius zwischen Materie und Form «ein Drittes, das <i>operativ</i> genannt wird, dessen Aufgabe es ist, zu wirken [<i>tertium [...] quod operatorium dicitur, cui suppeteret [...] efficere</i>]», ansiedelt. Das Sein ist nun Effektivität und Effektuierung, fast so, als ob es in sich selbst, in den Worten von Mario Vittoriano, «eine intime Operation» besäße: «Das Operieren selbst ist in Wirklichkeit das Sein, gleichzeitig und einfach (<i>ipsum enim operari esse est, simul et simplex</i>)». [Agamben 2012, S. 65].</p>
<p>10. Dans la scolastique tardive, dont la formulation systématique de la <i>Philosophia prima sive ontologia</i> sera transmise à la modernité, le problème de la possibilité trouve par conséquent sa place topique dans la définition de l'essence. L'essence est ce qui est d'abord conçu de l'entité (<i>quod primum de ente concipitur</i>) et la réalité d'une entité se définit simplement par sa possibilité, c'est-à-dire, dans la mesure où elle ne contient rien qui exclue son existence (<i>ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat</i>). Cette non-répuance à exister qui définit la possibilité (<i>non repugnantia ad existendum, seu existendi possibilitas</i>) est une caractéristique intrinsèque</p>	<p>10. In der Spätscholastik, in deren systematischer Ausformulierung die <i>Philosophia prima sive ontologia</i> in die Moderne übergehen wird, findet das Problem der Möglichkeit folglich seinen aktuellen Platz in der Wesensbestimmung. Die Essenz ist das, was zuerst von der Entität gedacht wird (<i>quod primum de ente concipitur</i>), und die Realität einer Entität wird einfach durch ihre Möglichkeit definiert, insofern sie nichts enthält, was ihre Existenz ausschließt (<i>ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat</i>). Dieses Nicht-Entgegenstehen gegen das Existieren, das die Möglichkeit definiert (<i>non repugnantia ad existendum, seu existendi possibilitas</i>), ist eine intrinsische</p>

(*quidnam intrinsecum*) de l'entité. L'essence et la possibilité sont identifiées dans la formulation prénante de Baumgarten : « l'essence est le complexe des attributs essentiels d'un possible, c'est-à-dire sa possibilité interne (*complexus essentialium in possibili, seu possibilitatis eius interna*) » [Baumgarten, par. 40]. Dans le vocabulaire de la scolastique, la *realitas*, la « cosalité », coexiste avec son essence et celle-ci avec sa possibilité.

L'existence, dans cette perspective, devient simplement un *complementum possibilitatis*, l'accomplissement ou la réalisation des possibilités internes contenues dans l'essence : « Je définis donc l'existence comme un complément de possibilité ». [Comme le montrent clairement les explications qui suivent cette définition, l'existence est ici conçue comme quelque chose qui s'ajoute à l'essence pour en réaliser la possibilité (*quod accedere debeat [...] ut possibilitas compleatur*) et « transférer l'entité de l'état de possibilité à l'état d'actualité » (*ut ens ex statu possibilitatis in statum actualitatis traducatur*). La réalisation est inscrite dans l'essence comme sa possibilité la plus propre.

Déjà dans les *Disputationes metaphysicae* de Suarez (II, 4, 7), qui constituent avec Leibniz le modèle des traités de Wolff et Baumgarten, l'essence actuelle d'une entité était définie comme ce qui n'implique en soi aucune répugnance à exister (II, 4, 7) et contient en effet, selon une expression que Leibniz reprendra dans son *inclinatio ad existendum*, une aptitude à l'existence (*eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum* – II, 4, 3). Si l'on peut parler, en ce sens, d'une primauté de l'essence et de la possibilité sur l'existence, les apories plus ou moins conscientes implicites dans la scission ne sont pas résolues. Si l'essence réelle n'est pas en soi en acte, néanmoins, écrit Suarez, elle ne peut être conçue sans un rapport à l'existence réelle (*intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem*), de telle sorte que « bien que l'existence en acte ne soit pas de l'essence de la créature, néanmoins l'être ordonné à l'existence ou l'être réel en acte n'est pas de l'essence de la créature, néanmoins l'être ordonné à l'existence ou l'aptitude à l'existence – *ordo ad esse vel aptitudo essendi* – relève de son concept intrinsèque et essentiel (*est de intrinseco et essentiali conceptu ejus* – II, 4, 14) ».

Avec une circularité évidente qui définit le fonctionnement de la machine ontologique, l'essence ne peut être définie qu'à travers l'existence, qui n'est à son tour que son complément et sa réalisation. Et lorsque Suarez écrit (II, 4, 6) « l'essence d'une chose (*essentia rei*) est le principe premier, radical et intime de

Eigenschaft (*quidnam intrinsecum*) des Seienden. In Baumgartens bedeutungswangerer Formulierung werden Wesen und Möglichkeit identifiziert: « Das Wesen ist der Komplex der wesentlichen Eigenschaften in einem Möglichen, d.h. seine innere Möglichkeit (*complexus essentialium in possibili, seu possibilitatis eius interna*). (Baumgarten, Abs. 40, S. 8). Im Vokabular der Scholastik koexistiert die *realitas*, die « Dinglichkeit », mit ihrem Wesen und dieses mit seiner Möglichkeit.

Die Existenz wird in dieser Perspektive einfach zu einem *complementum possibilitatis*, der Erfüllung oder Verwirklichung der im Wesen enthaltenen internen Möglichkeiten: « Ich definiere daher die Existenz als eine Ergänzung der Möglichkeit ». [Wolff, par. 174, S. 143] Wie die auf diese Definition folgenden Ausführungen deutlich zeigen, wird die Existenz hier als etwas verstanden, das dem Wesen hinzugefügt wird, um seine Möglichkeit zu verwirklichen (*quod accedere debeat [...] ut possibilitas compleatur*) und « das Sein vom Zustand der Möglichkeit in den Zustand der Aktualität zu überführen » (*ut ens ex statu possibilitatis in statum actualitatis traducatur*). (Ebd.) Die Verwirklichung ist der Essenz als ihre ureigenste Möglichkeit eingeschrieben.

Schon in den *Disputationes metaphysicae* von Suarez (II, 4, 7), die zusammen mit Leibniz die Vorlage für die Abhandlungen von Wolff und Baumgarten bilden, wurde das eigentliche Wesen eines Seienden als dasjenige definiert, das in sich selbst kein Entgegenstehen gegen die Existenz impliziert (II, 4, 7) und enthält in der Tat, mit einem Ausdruck, den Leibniz in seiner *inclinatio ad existendum* aufgreifen wird, eine Eignung zum Sein (*eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum* – II, 4, 3). Wenn man in diesem Sinne von einem Primat der Essenz und der Möglichkeit über die Existenz sprechen kann, werden die mehr oder weniger bewussten Aporien, die mit der Spaltung einhergehen, nicht aufgelöst. Wenn das wirkliche Wesen nicht an sich im Akt ist, so kann es doch», schreibt Suarez, «nicht ohne Beziehung auf die tatsächliche Existenz gedacht werden (*intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem*), so dass «die Existenz im Akt zwar nicht zum Wesen des Geschöpfes gehört, Dennoch gehört das zum Dasein befohlene Wesen oder die Fähigkeit zum Dasein – *ordo ad esse vel aptitudo essendi* – zu seinem inneren und wesentlichen Begriff (*est de intrinseco et essentiali conceptu ejus* – II, 4, 14)».

Mit einer offensichtlichen Zirkularität, die das Funktionieren der ontologischen Maschine bestimmt, kann die Essenz nur durch die Existenz definiert werden, die ihrerseits nichts anderes als ihr Komplement und ihre Verwirklichung ist. Und wenn Suarez schreibt (II, 4, 6) « das Wesen eines Dings

<p>toutes les actions et propriétés qui s'accordent avec la chose », on ne sait pas très bien ce que <i>res</i> veut dire ici et si le terme ne fait pas plutôt que trahir le fait qu'on ne peut parler d'« essence » et d'« existence » sans présupposer la « chose » (le mot « chose »), de la scission de laquelle elles résultent.</p>	<p>(<i>essentia rei</i>) ist das erste, radikale und intime Prinzip aller Handlungen und Eigenschaften, die mit dem Ding übereinstimmen», so ist nicht klar, was <i>res</i> hier bedeutet und ob der Begriff nicht vielmehr nur die Tatsache verrät, dass man von «Wesen» und «Existenz» nicht sprechen kann, ohne das «Ding» (das Wort «Ding») vorauszusetzen, aus dessen Aufspaltung sie resultieren.</p>
<p><b>Chapitre 2 : L'existence de Dieu</b></p>	<p><b>Kapitel 2: Die Existenz Gottes</b></p>
<p>1. L'argument ontologique est le lieu où apparaissent avec force dans la pensée médiévale la scission de la « chose » de la pensée et, en même temps, la nécessité de recomposer la fracture qu'elle implique. Il ne nous intéresse pas seulement ou pas tant comme une tendance à prouver l'existence de Dieu, mais plutôt pour le mode dans lequel il cherche à la prouver. Ce mode a été exprimé par Leibniz avec la formule : <i>transitus mirabilis de potentia ad actum</i> ; l'argument ontologique entend, c'est-à-dire, prouver l'existence de Dieu en pensant à une possibilité qui passe immédiatement à l'être. On manque la signification philosophique de l'argument si l'on oublie – ce que font parfois les auteurs eux-mêmes – que la possibilité est ici une catégorie ontologique, et non simplement logique. Lorsque les chercheurs modernes objectent à l'argument qu'il implique un passage illégitime d'une notion logique de possibilité à une efficacité réelle, c'est cette nature ontologique de la modalité qui reste dans l'ombre.</p> <p>Quand Anselme, contre l'<i>insipiens</i> des Psaumes (XIII.1) qui « dit en son cœur que Dieu n'existe pas », concède que la personne qui entend une phrase ne comprend pas nécessairement que ce qu'elle veut dire existe en réalité, car « c'est autre chose de comprendre qu'une chose est dans l'intellect, autre chose que la chose existe (<i>aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse</i>) » c'est la notion purement logique de possibilité qu'il entend écarter. Il n'y a cependant qu'un seul cas – Dieu, « celui dont on ne peut penser rien de plus grand » – où l'intelligence de la possibilité d'une chose et celle de sa réalité coïncident. Si l'insipide peut dire que Dieu n'existe pas, c'est qu'il n'a pas vraiment compris ce qu'il a cru penser. En effet, on peut penser une chose en pensant seulement le mot qui la signifie (<i>cum vox eam significans cogitatur</i>) ou en pensant, dans le mot, la chose elle-même (<i>cum idipsum quod res est intelligitur</i>). Au moment où l'on pense Dieu – ce dont il n'y a rien de plus grand – de cette seconde manière, possibilité et réalité, <i>esse in intellectu et esse in re</i></p>	<p>1. Das ontologische Argument ist der Ort, an dem die Aufspaltung des «Dings» des Denkens und gleichzeitig die Notwendigkeit, den Bruch, den es impliziert, neu zusammensetzen, im mittelalterlichen Denken mit Nachdruck auftauchen. Sie interessiert uns nicht nur oder nicht so sehr als Tendenz, die Existenz Gottes zu beweisen, sondern vielmehr wegen der Art und Weise, in der sie sie zu beweisen sucht. Dieser Modus wurde von Leibniz in der Formel ausgedrückt: <i>transitus mirabilis de potentia ad actum</i>; das ontologische Argument will also die Existenz Gottes beweisen, indem es an eine Möglichkeit denkt, die unmittelbar ins Sein übergeht. Man verfehlt die philosophische Bedeutung des Arguments, wenn man vergisst – wie es die Autoren selbst manchmal tun –, dass es sich bei der Möglichkeit um eine ontologische und nicht nur um eine logische Theorie handelt. Wenn moderne Gelehrte gegen das Argument einwenden, es impliziere eine unzulässige Verschiebung von einem logischen Begriff der Möglichkeit zu einer realen Wirksamkeit, so ist es diese ontologische Natur der Modalität, die im Dunkeln bleibt.</p> <p>Wenn Anselm gegen den <i>insipiens</i> der Psalmen (XIII.1), der «in seinem Herzen spricht: Es gibt keinen Gott», einräumt, dass derjenige, der einen Satz hört, nicht notwendigerweise versteht, dass das, was er beabsichtigt, in Wirklichkeit existiert, denn «es ist ein anderes, zu verstehen, dass eine Sache im Verstand ist, ein anderes, dass die Sache existiert (<i>aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse</i>)» [Anselm, S. 12], es ist der rein logische Begriff der Möglichkeit, den er beiseiteschieben will. Es gibt jedoch nur einen Fall – Gott, «über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann» –, in dem das Erkennen der Möglichkeit einer Sache und das Erkennen ihrer Realität übereinstimmen. Wenn der Tor sagen kann, dass Gott nicht existiert, dann deshalb, weil er nicht wirklich verstanden hat, was er glaubte, gedacht zu haben. Denn man kann eine Sache denken, indem man nur das Wort denkt, das sie bezeichnet (<i>cum vox eam significans cogitatur</i>), oder indem man im Wort die Sache selbst denkt (<i>cum idipsum quod res est intelligitur</i>). An dem Punkt, an dem man Gott – den, über</p>

s'identifient nécessairement. Dieu est, en effet, le garant de la coïncidence entre les deux fragments de la différence ontologique, l'essence et l'existence, la possibilité et la réalité, partout divisées. Et, de ce fait, comme le dira la scolastique, l'*Ens realissimum*, ce qui est toujours déjà réalisé.

Que l'argument ontologique repose sur un passage obligé de la chose possible à la chose réelle, dans lequel modalité ontologique et modalité logique risquent de se confondre, est évident dans l'exemple qu'Anselme introduit pour en prouver la rigueur. Il évoque le cas – paradigme topique que nous avons déjà vu chez Augustin pour expliquer le passage de la puissance à l'acte par la création – d'un peintre qui « lorsqu'il pense à l'avance (*praecogitat*) le tableau qu'il va faire, a en tête ce qu'il n'a pas encore fait, même s'il ne comprend pas encore que cela existe. Mais dès qu'il l'a peint (*cum vero iam pinxit*), alors il l'a dans l'esprit et en même temps il captive que ce qu'il a fait existe » [Ibid]. De même que l'arche était déjà réelle dans l'esprit de celui qui l'avait faite, de sorte que sa réalisation était, pour ainsi dire, déjà implicite en elle, de même l'insipide qui comprend dans son intellect la proposition « Dieu est ce qu'il n'y a pas de plus grand que » ne peut, s'il la comprend vraiment, qu'en déduire immédiatement l'existence de ce qu'il a compris. Il est évident que, pour Anselme, à moins de séparer artificiellement le mot dans la pensée, le langage, si on le comprend vraiment, se réfère nécessairement à la *res*, à la chose qu'il signifie. Si cette chose est telle qu'elle implique la nécessité de son existence, comme c'est le cas du mot Dieu, et pour cela seulement, dans la mesure où il signifie ce qui ne peut être pensé comme quelque chose de plus grand, alors comprendre le mot, c'est admettre que Dieu existe.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire le brillant opuscule contemporain de Gaunilon pour la défense de l'insipide (*Liber pro insipiente*). Gaunilon a beau jeu de montrer que, si le tableau ou le coffret est déjà réel dans l'art de l'artisan (*in arte artificis*) parce qu'il fait partie de son intelligence et, comme tel, vivant (*arca quae est in arte vita est*), alors que le coffret réalisé en dehors de lui n'est pas vivant (*arca quae fit in opere non est vita*), cela ne peut s'appliquer à une chose « simplement entendue ou inventée » (*excogitatum*) [Gaunilon, pp. 58-60], car ici la réalité de la chose et son intuition seront au contraire hétérogènes et réciproquement inséparables. Même s'il était vrai qu'il existe une chose dont on ne peut penser rien de plus grand, elle ne serait certainement pas dans l'intelligence du penseur, de la même manière que le tableau non encore réalisé

den hinaus es nichts Größeres gibt – auf diese zweite Weise denkt, sind Möglichkeit und Wirklichkeit, *esse in intellectu und esse in re* notwendigerweise identisch. Gott ist also der Garant für das Zusammentreffen der beiden Fragmente der ontologischen Differenz, Wesen und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, die überall getrennt sind. Und aus diesem Grund ist er, wie die Scholastik sagen wird, das *Ens realissimum*, das immer schon verwirklicht ist.

Dass das ontologische Argument auf einem obligatorischen Übergang vom Möglichen zum Wirklichen beruht, bei dem die ontologische Modalität und die logische Modalität zusammenzufallen drohen, zeigt sich in dem Beispiel, das Anselm einführt, um seine Stringenz zu beweisen. Er erinnert an den Fall eines Malers – ein aktuelles Paradigma, das wir bereits bei Augustinus gesehen haben, um den Übergang von der Potenz zum Akt durch die Schöpfung zu erklären –, der, « wenn er das Bild, das er machen will, im Voraus denkt (*praecogitat*), das im Kopf hat, was er noch nicht gemacht hat, auch wenn er noch nicht weiß, dass es existiert. Aber sobald er es gemalt hat (*cum vero iam pinxit*), hat er es im Kopf und glaubt gleichzeitig, dass das, was er gemacht hat, existiert » [Ebd.] So wie die Arche im Geist des Schöpfers bereits real war, so dass ihre Verwirklichung sozusagen schon implizit in ihr enthalten war, so kann auch der Tor, der in seinem Verstand den Satz « Gott ist das, worüber es nichts Größeres gibt » versteht, wenn er ihn wirklich versteht, nicht anders, als daraus unmittelbar die Existenz dessen abzuleiten, was er verstanden hat. Es ist offensichtlich, dass sich für Anselm die Sprache, wenn man sie richtig versteht, notwendigerweise auf die *res*, auf das, was sie bezeichnet, bezieht, es sei denn, man trennt das Wort künstlich im Denken. Wenn dieses Ding so beschaffen ist, dass es die Notwendigkeit seiner Existenz impliziert, wie es bei dem Wort *Gott* der Fall ist, und nur deshalb, weil es das bezeichnet, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, dann bedeutet das Verstehen des Wortes, zuzugeben, dass Gott existiert.

Unter diesem Blickwinkel ist Gaunilos zeitgleiches, brillantes Büchlein zur Verteidigung des Toren (*Liber pro insipiente*) zu lesen. Gaunilo hat leichtes Spiel, wenn er zeigt, dass, wenn das Gemälde oder die Schatulle bereits in der Kunst des Handwerkers real ist (*in arte artificis*), weil es Teil seiner Intelligenz und als solches lebendig ist (*arca quae est in arte vita est*), während die Schatulle, die außerhalb von ihm realisiert wird, nicht lebendig ist (*arca quae fit in opere non est vita*), dies nicht für etwas « bloß Gehörtes oder Erfundenes » (*excogitatum*) gelten kann [Gaunilo, S. 58-60], weil hier die Realität des Dings und seine Vorstellung heterogen und wechselseitig untrennbar sein werden. Selbst wenn es wahr wäre, dass es etwas gibt, von dem nichts Größeres gedacht werden kann, wäre es sicherlich nicht in der Intelligenz des Denkers, so wie das noch nicht

est déjà vivant et présent dans l'art du peintre. Elle serait plutôt dans l'esprit de celui qui a entendu une phrase ou un nom et qui essaie d'en imaginer le sens qu'il ne connaît pas encore.

L'originalité de Gaunilon n'est pas tant dans la réfutation du passage de la possibilité dans l'esprit à la réalité dans les choses, indûment exemplifié par Anselme sur le modèle de l'artificier, mais avant tout d'avoir imaginé dans sa défense de l'insipide une dimension du langage et de la pensée qu'il appelle « pensée du mot seul » (*cogitatio secundum vocem solam*), dans laquelle, tout en pensant un mot signifiant, on ne comprend pas nécessairement la chose signifiée en lui (Anselme : *id ipsum quod res est*). C'est une pensée qui pense « non pas tant le mot lui-même, qui est une chose quelque peu vraie, c'est-à-dire le son des syllabes et des lettres, que le sens du mot entendu ; non pas cependant comme le pense celui qui sait ce que signifie ce mot (qui pense selon la chose – *secundum rem*), mais plutôt comme le pense celui qui ne connaît pas le sens et ne pense que selon le mouvement de l'âme qui cherche à représenter l'effet de la voix entendue et le sens de la voix perçue » [Ibid. , p. 62]. Dans une telle expérience du langage, qui est celle de l'insipide, mais que Gaunilon identifie comme l'expérience du mot en tant que tel, suspendu en quelque sorte entre le simple son et la dénotation en action, il est possible de percevoir un mot signifiant (p.ex., le mot Dieu), sans avoir à admettre l'existence de la chose signifiée, comme quelqu'un qui a entendu parler de l'île légendaire que certains appellent « perdue » (*Perdita*) et dont on dit qu'elle est supérieure en richesses et en délices à toutes les autres îles connues de l'homme : « Si quelqu'un voulait me persuader que cette île existe et qu'on ne peut en douter, je croirais qu'il plaisante, ou je ne saurais qui juger le plus stupide, moi si je le crois, ou lui, s'il croit avoir prouvé l'existence de cette île, sans avoir d'abord démontré qu'elle est dans mon intelligence une chose existant réellement et indubitablement, et non pas seulement quelque chose de faux ou de douteux » [Ibid., pp. 64-66].

2. La réfutation de l'argument ontologique que Thomas développe au début de sa Somme n'est pas très différente de celle de Gaunilo. Contre ceux qui prétendent que la compréhension de ce que signifie le nom de Dieu implique son existence, il objecte d'abord que, puisque nous n'avons pas une connaissance adéquate de l'essence, son existence ne nous est pas connue en soi. Certes, en Dieu, l'essence et l'existence coïncident, mais il n'est en aucun cas possible de le

umgesetzte Bild in der Kunst des Malers bereits lebendig und präsent ist. Es wäre eher so, wie ein Satz oder ein Name im Kopf eines Menschen ist, der ihn gehört hat und versucht, sich seine Bedeutung vorzustellen, die er noch nicht kennt.

Gaunilos Originalität liegt nicht so sehr in der Widerlegung des Übergangs von der Möglichkeit im Geist zur Wirklichkeit in den Dingen, den Anselm zu Unrecht am Beispiel des Kunsthandwerkers veranschaulicht hat, sondern vor allem darin, dass er in seiner Verteidigung des Toren eine Dimension der Sprache und des Denkens imaginiert hat, die er «Denken des Wortes allein» (*cogitatio secundum vocem solam*) nennt, in der man zwar ein bezeichnendes Wort denkt, aber nicht notwendigerweise das darin bezeichnete Ding versteht (Anselm: *id ipsum quod res est*). Es ist ein Gedanke, der «nicht so sehr an das Wort selbst denkt, das in gewisser Weise etwas Wahres ist, das heißt, an den Klang der Silben und Buchstaben, als an die Bedeutung des gehörten Wortes; aber nicht so, wie es von jemandem gedacht wird, der weiß, was man mit diesem Wort zu bezeichnen gewohnt ist (von dem es der Sache nach gedacht wird – *secundum rem*), sondern so, wie es von jemandem gedacht wird, der die Bedeutung nicht kennt und nur nach der Bewegung des Verstandes denkt, der die Wirkung der gehörten Stimme und die Bedeutung der wahrgenommenen Stimme darzustellen sucht» [Ebd., S. 62]. In einer solchen Erfahrung der Sprache, die die des Toren ist, die Gaunilo aber als die Erfahrung des Wortes als solchen identifiziert, die irgendwie zwischen dem bloßen Klang und der Bezeichnung in der Handlung schwebt, ist es möglich, ein bedeutungsvolles Wort wahrzunehmen (z.B. das Wort *Gott*), ohne die Existenz des Bezeichneten zugeben zu müssen, wie jemand, der von der sagenhaften Insel gehört hat, die manche «verloren» (*Perdita*) nennen und von der es heißt, sie sei an Reichtum und Wonne allen anderen bekannten Inseln überlegen: «Wenn mir jemand weismachen wollte, dass diese Insel existiert und dass daran nicht gezweifelt werden kann, würde ich glauben, dass er scherzt, oder ich wüsste nicht, wen ich für dümmer halten sollte, mich, wenn ich ihm glaube, oder ihn, wenn er meint, die Existenz dieser Insel bewiesen zu haben, ohne vorher bewiesen zu haben, dass sie in meinem Verstand eine wirklich und zweifellos existierende Sache ist und nicht nur etwas Falsches oder Zweifelhafte» [Ebd., S. 64-66].

2. Die Widerlegung des ontologischen Arguments, die Thomas am Anfang seiner *Summa* entwickelt, unterscheidet sich nicht allzu sehr von derjenigen Gaunilos. Gegen diejenigen, die behaupten, dass das Verständnis dessen, was der Name *Gott* bedeutet, seine Existenz impliziert, wendet er zunächst ein, dass wir, da wir nicht über eine angemessene Kenntnis des Wesens verfügen, seine Existenz an sich nicht kennen. Gewiss fallen in Gott Wesen und Existenz zusammen, aber es ist

prouver, comme le prétend Anselme, à partir d'une définition, car tout ce que nous avons de Dieu, ce sont des noms. « Même si l'on admet que tout le monde comprend que le nom de Dieu signifie ce que rien de plus grand ne peut être pensé, il n'est pas nécessaire que ce que rien de plus grand ne peut être pensé existe aussi dans la nature [...] de ce que, en fait, l'esprit conçoit de ce que signifie le nom de Dieu, il ne s'ensuit pas que Dieu existe, sauf dans l'intellect (*non sequitur Deum esse nisi in intellectu*) » (S.th., I, q. II, art. 1).

Dans son premier ouvrage systématique, le Commentaire sur les Sentences, la réfutation est moins péremptoire, car il admet que le sens du nom de Dieu est en soi connu et que l'argument d'Anselme doit être compris dans le sens où « une fois Dieu compris, on ne peut pas comprendre que Dieu existe et en même temps penser qu'il n'existe pas » (*postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus et possit cogitari non esse*). Il ne s'ensuit cependant pas que l'insipide ne peut pas penser que Dieu n'existe pas, « puisqu'il peut penser que quelque chose n'existe pas, dont on ne peut rien penser de plus grand » (In I Sent., dist. III, q. I, art. 2).

Une fois encore, la validité de l'argument ontologique dépend de l'expérience du langage qui le sous-tend. L'oscillation entre modalité logique et modalité ontologique, dans laquelle semblent tomber aussi bien les tenants de l'argument que leurs détracteurs, correspond à la scission de la « chose » et du langage, dont nous avons tracé une brève généalogie. Il s'agit pour Thomas du double sens – existentiel et copulatif – du verbe *être* dans les langues indo-européennes, sur lequel nous reviendrons et dont il est, à sa manière, parfaitement conscient. En effet, quelques pages plus loin, il écrit : « Il faut noter que 'être' se dit de deux façons. Dans la première, il signifie l'acte d'exister (*actum essendi*). Dans la seconde, il signifie la composition dans les propositions, que l'âme trouve en joignant le prédicat au sujet. Si nous prenons 'être' dans le premier sens, nous ne pouvons pas connaître l'existence de Dieu ou son essence ; nous ne pouvons la connaître que dans le second sens » (S.th., I, q. III, art. 4). Nous pouvons comprendre la proposition « Dieu est ce qui ne peut être pensé de plus grand », dans laquelle « est » a la valeur d'une copule grammaticale ; mais il n'est pas possible de comprendre avec la même certitude la proposition existentielle « Dieu est ». C'est ici que commence le processus de séparation progressive de l'existence et de l'essence, qui conduira, à partir de Kant, à leur opposition (« l'être n'est pas un prédicat réel »).

keineswegs möglich, dies, wie Anselm behauptet, anhand einer Definition zu beweisen, denn alles, was wir von Gott haben, sind nur Namen. «Selbst wenn man davon ausgeht, dass jeder versteht, dass der Name *Gott* dasjenige bedeutet, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist es nicht notwendig, dass dasjenige, was nicht größer gedacht werden kann, auch in der Natur existiert [...] aus dem, was der Verstand in der Tat von dem, was mit dem Namen *Gott* gemeint ist, begreift, folgt nicht, dass Gott existiert, außer im Verstand (*non sequitur Deum esse nisi in intellectu*)» (S.th., I, q. 2, art. 1).

In seinem ersten systematischen Werk, dem Sentenzen-Kommentar, ist die Argumentation weniger zwingend, denn er räumt ein, dass die Bedeutung des Gottesnamens an sich bekannt ist und dass Anselms Argument in dem Sinne aufgefasst werden muss, dass man, wenn man Gott verstanden hat, nicht einsehen kann, dass Gott existiert, und gleichzeitig denken kann, dass er nicht existiert» (*postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus et possit cogitari non esse*). Daraus folgt aber nicht, dass der Tor nicht denken kann, dass Gott nicht existiert, «da er denken kann, dass etwas nicht existiert, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann» (In I Sent., dist. III, q. I, art. 2).

Auch hier hängt die Gültigkeit des ontologischen Arguments von der Erfahrung der Sprache ab, die ihm zugrunde liegt. Das Schwanken zwischen logischem und ontologischem Modus, in das sowohl die Befürworter des Arguments als auch ihre Kritiker zu verfallen scheinen, entspricht der Abspaltung des «Dings» von der Sprache, von der wir eine kurze Genealogie gezeichnet haben. In diesem Fall ist es für Thomas die doppelte Bedeutung – als Existenz und als Kopula – des Verbs *sein* in den indogermanischen Sprachen, auf die wir zurückkommen werden und derer er sich auf seine Weise vollkommen bewusst ist. Ein paar Seiten weiter schreibt er: «Es ist zu beachten, dass 'sein' auf zwei Arten gesagt wird. Im ersten Fall bedeutet es den Akt des Bestehens (*actum essendi*). Im zweiten Fall bedeutet es die Zusammensetzung in Sätzen, die die Seele durch die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt findet. Wenn wir 'sein' in der ersten Bedeutung annehmen, können wir nicht erkennen, dass Gott existiert oder sein Wesen; wir können es nur auf die zweite Weise erkennen» (S.th., I, q. 3, art. 4). Wir können den Satz «Gott ist das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann» verstehen, in dem «ist» den Wert einer grammatikalischen Kopula hat; aber den Existenzsatz «Gott ist» mit gleicher Sicherheit zu verstehen, ist nicht möglich. Hier beginnt der Prozess der fortschreitenden Trennung von Sein und Wesen, der, beginnend mit Kant, zu ihrer Entgegensetzung führen wird («Sein ist kein reales Prädikat»).

3. Il n'est pas étonnant que Scot, après la réfutation du maître dominicain, reprenne l'argument ontologique sur une nouvelle base et tente à plusieurs reprises une démonstration *a priori* de l'existence divine. Nous suivons ici l'exposé du chapitre III du *De prima principio* (par. 44-57), qui se retrouve presque intégralement dans l'*Ordinatio* postérieure (d. II, p. 1, q. 1-2), sans reproduire intégralement les arguments détaillés, qui s'articulent en conclusions, démonstrations et corollaires, selon un canon expositif qui a influencé Spinoza de façon analogue. Scot précise que sa démonstration ne se réfère pas à une « singularité selon le nombre », mais à une « quiddité ou nature » (la preuve d'existence concerne donc non pas Dieu, mais la divinité) et qu'elle procède du possible (*de possibili*) et non de l'actuel (*de actu*), parce que les preuves selon l'acte sont contingentes et ne concernent que l'existence actuelle, alors que les premières sont nécessaires et se réfèrent aussi à l'existence possible ou quidditative (par. 43-45). Il est décisif de comprendre la stratégie qui guide la démonstration, laquelle, partant d'un être possible, fonde sa nécessité en le montrant comme incausable et ineffetif (le premier principe est *ineffectibilis*, c'est-à-dire irréalisable).

La première thèse (ou, comme démontré, *conclusio*) est qu'il est possible qu'il y ait une nature effectrice, c'est-à-dire capable de produire l'être (*aliqua est natura in entibus effectiva*, par. 44). S'il y a une nature effectrice – c'est-à-dire qui peut être amenée à l'existence et réalisée – alors il y aura aussi une nature effectrice, car la première ne peut pas s'amener elle-même à l'existence. La deuxième conclusion est qu'il existe un actuel absolument antérieur, c'est-à-dire non effectif et actuel en vertu de lui-même. Si on le nie, il sera alors réalisable par un autre (*effectibile ab alio*) et, dans ce cas, il faudra répéter l'argument précédent et procéder ainsi à rebours jusqu'à l'infini, ce qui est impossible (*infinitas est impossibile ascendendo*). Il existe donc un nombre premier efficient (par. 46). La troisième conclusion est que l'efficient absolument premier est incausable, parce qu'il est irréalisable (*ineffectibile*) et efficace indépendamment de toute autre chose. Cela aussi est prouvé, car s'il était causable en vertu d'autre chose, il faudrait admettre un processus à l'infini et revenir à chaque fois à un être incausable et ineffetif.

La quatrième et décisive conclusion est que l'actuel absolument premier existe en acte (*est in actu existens*). Ici aussi, la démonstration part du possible : s'il peut exister (*si potest esse*) quelque chose dont la raison repousse l'être par d'autres (*posse esse ab alio*), alors il existe par lui-même (*a se*). Mais, comme le

3. Es ist nicht verwunderlich, dass Scotus nach der Widerlegung des Dominikanermagisters das ontologische Argument auf einer neuen Grundlage aufgreift und wiederholt versucht, die göttliche Existenz *a priori* zu beweisen. Wir folgen hier der Darstellung des Kapitels III von *De primo principio* (Abs. 44-57), die sich fast wörtlich in der späteren *Ordinatio* (d. II, p. 1, q. 1-2) wiederfindet, ohne die ausführlichen Argumente vollständig wiederzugeben, die durch Schlussfolgerungen, Demonstrationen und Korollarien gegliedert sind, gemäß einem Darlegungskanon, der Spinoza wahrscheinlich beeinflusst hat. Scotus weist darauf hin, dass sich sein Beweis nicht auf eine « Singularität nach der Zahl », sondern auf eine « Quiddität oder Natur » bezieht (der Existenzbeweis betrifft also nicht Gott, sondern die Göttlichkeit) und dass er vom Möglichen (*de possibili*) und nicht vom Tatsächlichen (*de actu*) ausgeht, weil die Beweise nach dem Akt kontingent sind und nur die tatsächliche Existenz betreffen, während die ersteren notwendig sind und sich auch auf die mögliche oder quidditative Existenz beziehen (Abs. 43-45). Entscheidend ist, die Strategie zu verstehen, die den Nachweis leitet, der, ausgehend von einem möglichen Sein, dessen Notwendigkeit begründet, indem er es als nicht verursachbar und nicht verwirklicht darstellt (das erste Prinzip ist *ineffectibilis*, d.h. nicht realisierbar).

Die erste These (oder, insofern gezeigt, *conclusio*) lautet, dass es eine wirksame Natur geben kann, d.h. eine, die fähig ist, ins Dasein zu rufen (*aliqua est natura in entibus effectiva*, par. 44). Wenn es eine ausführbare Natur gibt – d.h. eine, die ins Leben gerufen und verwirklicht werden kann –, dann wird es auch eine effektive (tatsächliche) Natur geben, denn die erstere kann sich nicht selbst ins Leben rufen. Die zweite Schlussfolgerung ist, dass es ein absolut vorrangiges, d.h. nicht aus sich selbst heraus wirksames und tatsächliches Handeln gibt. Wenn man es leugnet, ist es durch einen anderen realisierbar (*effectibile ab alio*), und in diesem Fall muss man das vorherige Argument wiederholen und auf diese Weise rückwärts bis zur Unendlichkeit gehen, was unmöglich ist (*infinitas est impossibile ascendendo*). Es gibt also ein erstes Effizientes (par. 46). Die dritte Schlussfolgerung ist, dass das absolut primäre Effiziente unverursachbar ist, weil es nicht realisierbar und unabhängig von allem anderen wirksam ist. Auch dies ist bewiesen, denn wenn es durch etwas anderes verursachbar wäre, müsste man einen Prozess bis ins Unendliche zulassen und jedes Mal wieder zu einem unverursachbaren und nicht verwirklichtbaren Wesen zurückkehren.

Die vierte und entscheidende Schlussfolgerung ist, dass das absolut erste Wirkliche im Akt existiert (*est in actu existens*). Auch hier geht der Beweis vom Möglichen aus: Wenn etwas existieren kann (*si potest esse*), dessen Grund die Möglichkeit des Seins durch andere ausschließt (*posse esse ab alio*), dann existiert



montre la troisième conclusion, la raison de l'actuel premier repousse l'être en vertu d'autre chose et pourtant il est possible (comme le montre la première). Par conséquent, l'actuel absolument premier peut exister à partir de lui-même. A ce stade, la cinquième conclusion peut affirmer que l'incausable existe nécessairement à partir de lui-même (*incausabile est ex se necesse esse*). Il est en effet impossible qu'il ne soit pas de lui-même (*ex se*), car seul ce qui est incompatible avec lui-même peut ne pas être. Mais pour un incausable, il ne peut rien y avoir d'incompatible, car cet incompatible serait soit de lui-même, soit de quelque chose d'autre. S'il était de lui-même, alors – selon la quatrième conclusion – il existerait en acte et il y aurait en même temps deux incompatibles, ce qui est impossible car ils s'excluraient mutuellement. Si, au contraire, il était issu d'autre chose, il ne pourrait pas, même dans ce cas, empêcher l'incausé d'exister nécessairement, car aucun causé ne peut avoir un être plus véhément et plus puissant (*vehementius vel potentius*) que l'incausé.

Les savants modernes ont objecté à l'argument de Scot qu'il impliquait le passage d'une notion logique de possibilité à une notion effectivement causale. Comme nous l'avons vu, cette objection n'est que partiellement pertinente, car la possibilité est pour Scot une catégorie logique et, en même temps, ontologique. Lorsqu'il écrit qu'« à une possibilité logique correspond une possibilité réelle (*huic possibilitati logica correspondet possibilitas realis* – *Lectura I*, d. 39, q. 1-5, n. 51) », il ne veut pas tant les séparer que montrer précisément qu'elles se correspondent. Ce qui lui importe, c'est plutôt qu'en Dieu la possibilité et l'existence coïncident, c'est-à-dire tombent ensemble, et qu'il est donc non seulement incausable mais aussi irréalisable (*ineffectibilis*), c'est-à-dire qu'il ne peut être causé et produit dans l'être. En ce sens, la possibilité – logique et réelle – d'un être premier et inefficace se convertit ipso facto en son existence.

Mais il n'est pas moins important de définir la stratégie dans laquelle une telle coïncidence s'inscrit et en vue de laquelle elle doit être prouvée à tout prix. La coïncidence de la possibilité et de l'existence sert en effet, dans la même mesure, à fonder leur division dans les créatures (même chez un auteur qui, comme Scot, ne la considère pas comme une division réelle, mais seulement formelle). Nous ne nous intéressons pas ici aux arguments avec lesquels Scot démontre la coïncidence, mais à la conséquence qu'il ne dit pas : s'il n'y a qu'un seul être dans lequel la possibilité et l'existence coïncident, alors dans tous les autres êtres elles peuvent être divisées. Et, inversement, si la possibilité et

es durch sich selbst (*a se*). Aber, wie die dritte Folgerung zeigt, widerspricht es der Vernunft des eigentlichen Primats, kraft etwas anderem sein zu können, und doch ist es möglich (wie die erste Folgerung zeigt). Daher kann das absolut erste Wirkliche aus sich selbst heraus existieren. An diesem Punkt kann die fünfte Schlussfolgerung behaupten, dass das Unverursachbare notwendigerweise aus sich selbst heraus existiert (*incausabile est ex se necesse esse*). Es ist in der Tat von sich aus (*ex se*) unmöglich, dass es nicht ist, denn nur das, was mit sich selbst unvereinbar ist, kann nicht sein. Aber für ein Unverursachbares kann es nichts Unvereinbares geben, weil dieses Unvereinbare entweder aus sich selbst oder aus etwas anderem kommen würde. Wäre es aus sich selbst, dann – so die vierte Schlussfolgerung – würde es im Akt existieren und es gäbe gleichzeitig zwei Unvereinbare, was unmöglich ist, weil sie sich gegenseitig ausschließen würden. Wäre es aber von etwas anderem, so könnte auch in diesem Falle das Unverursachte nicht an seiner notwendigen Existenz gehindert werden, weil nichts Verursachtes ein heftigeres und mächtigeres Sein (*vehementius vel potentius*) haben kann als das Unverursachte.

Moderne Gelehrte haben gegen Scotus' Argument eingewandt, dass es eine Verlagerung von einem logischen Begriff der Möglichkeit zu einem tatsächlich kausalen Begriff impliziert. Der Einwand ist, wie wir gesehen haben, nur teilweise zutreffend, denn die Möglichkeit ist für Scotus eine logische und zugleich ontologische Kategorie. Wenn er schreibt, dass «einer logischen Möglichkeit eine reale Möglichkeit entspricht (*huic possibilitati logica correspondet possibilitas realis* – *Lectura I*, d. 39, q. 1-5, n. 51)», will er sie nicht so sehr trennen, sondern zeigen, dass sie einander entsprechen. Für ihn kommt es vielmehr darauf an, dass in Gott Möglichkeit und Sein koexistieren, d.h. zusammenfallen, und dass er deshalb nicht nur unverursachbar, sondern auch unrealisierbar (*ineffectibilis*) ist, d.h. dass er nicht im Sein verursacht und hervorgebracht werden kann. In diesem Sinne wird die Möglichkeit – sowohl logisch als auch real – eines ersten und unwirksamen Wesens ipso facto in dessen Existenz umgewandelt.

Nicht minder wichtig ist es jedoch, die Strategie zu definieren, in die eine solche Koinzidenz eingebettet ist und angesichts derer sie um jeden Preis bewiesen werden muss. Die Koinzidenz von Möglichkeit und Existenz dient in der Tat in gleichem Maße dazu, ihre Teilung in den Geschöpfen zu begründen (selbst bei einem Autor, der sie, wie Scotus, nicht als reale, sondern nur als formale Teilung betrachtet). Dies wird verständlich, wenn wir die sechste These betrachten, die den Beweis abschließt: «Die Notwendigkeit des Existierens an sich stimmt mit einer einzigen Natur überein (*uni soli natura convenit*)» (Abs. 57). Uns

<p>l'existence sont divisées dans les créatures, alors il doit y avoir un être – et un seul – dans lequel elles coïncident. Le mécanisme de l'argument ontologique sert à prouver à la fois la coïncidence et la séparation de la possibilité et de la réalité. Puisqu'il y a un irréalisable, tout le reste est réalisable – et, vice versa, si tout est réalisable, alors il doit y avoir un irréalisable.</p>	<p>interessieren hier nicht die Argumente, mit denen Scotus die Koinzidenz nachweist, sondern die Konsequenz, die er unausgesprochen lässt: Wenn es nur ein einziges Wesen gibt, in dem Möglichkeit und Existenz übereinstimmen, dann können sie in allen anderen Wesen getrennt werden. Und umgekehrt: Wenn Möglichkeit und Existenz in den Geschöpfen auseinanderfallen, dann muss es ein Wesen – und nur eines – geben, in dem sie übereinstimmen. Die Maschine des ontologischen Arguments dient dazu, die Koinzidenz und Trennung von Möglichkeit und Wirklichkeit gemeinsam zu beweisen. Da es ein Unrealisierbares gibt, ist alles andere realisierbar – und umgekehrt: Wenn alles realisierbar ist, muss es auch ein Unrealisierbares geben.</p>
<p>4. L'argument ontologique réapparaît de manière inattendue chez Descartes. Comme Thomas, il objecte à Anselme que son argument ne repose que sur la compréhension d'un nom et que la seule conséquence que l'on puisse légitimement en tirer est que « quand on comprend et entend ce que signifie le nom de Dieu, il signifie une chose qui existe effectivement et qui est dans l'intellect ; mais ce qui est signifié par un nom, il ne semble pas pour cela que ce soit vrai » [Descartes, <i>Primae responsiones</i>, p. 115]. L'argument qu'il propose, en revanche, ne porte pas sur la compréhension d'un nom, mais sur celle de « la nature, essence ou forme immuable d'une chose » [Ibid.] et « tout ce que je perçois clairement et distinctement comme appartenant à une chose, appartient véritablement à cette chose (<i>re vera ad illam pertinere</i>) » [Descartes, <i>Meditationes</i>, p. 65]. Dieu étant l'être absolument parfait (<i>Ens perfectissimum</i>), il s'ensuit que l'existence appartient à sa nature avec la même nécessité que le fait que la somme des angles d'un triangle soit égale à deux angles droits appartient à la nature du triangle.</p> <p>On a observé que Descartes joue ici sur le sens du terme « chose », qui semble désigner à la fois une essence ou une idée et un objet existant en dehors de l'esprit. On a objecté que sa preuve implique un passage fallacieux d'une possibilité logique à une possibilité réelle, et que c'est précisément parce qu'il s'est rendu compte de la faiblesse de ses arguments que, dans les <i>Premières réponses</i> aux objections soulevées contre lui, il élabore une nouvelle forme d'argument, dans laquelle Dieu se présente comme <i>causa sui</i>. Il précise que ce concept ne doit pas être compris seulement négativement, au sens où il n'y a pas de cause à son existence, mais aussi positivement, au sens où la puissance de Dieu est telle qu'il s'est déjà engendré lui-même : « Quand nous disons que Dieu est pour lui-même, nous pouvons aussi, à vrai dire, ne le comprendre que négativement, et ne penser rien d'autre, sinon qu'il n'y a pas de cause à son</p>	<p>4. Das ontologische Argument taucht unerwartet bei Descartes wieder auf. Wie Thomas wendet er gegen Anselm ein, dass sein Argument nur auf dem Verständnis eines Namens beruht und die einzige Konsequenz, die daraus legitimerweise gezogen werden kann, ist, dass «wenn man versteht und begreift, was der Name Gott bedeutet, meint man, dass er ein Ding bedeutet, das effektiv existiert und im Verstand ist; aber was ein Name bedeutet, scheint deshalb nicht wahr zu sein» [Descartes, <i>Primae responsiones</i>, S. 115]. Das Argument, das er vorschlägt, bezieht sich dagegen nicht auf das Verständnis eines Namens, sondern auf das der «Natur, des Wesens oder der unveränderlichen Form einer Sache» [Ebd.] und «alles, was ich klar und deutlich als zu einer Sache gehörig wahrnehme, gehört wirklich zu dieser Sache (<i>re vera ad illam pertinere</i>)» [Descartes, <i>Meditationes</i>, S. 65]. Da Gott das absolut vollkommene Wesen (<i>Ens perfectissimum</i>) ist, folgt daraus, dass die Existenz zu seinem Wesen mit derselben Notwendigkeit gehört wie die Tatsache, dass die Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten Winkeln ist, zum Wesen des Dreiecks gehört.</p> <p>Es wurde festgestellt, dass Descartes hier mit der Bedeutung des Begriffs «Ding» spielt, der sowohl ein Wesen oder eine Idee als auch ein außerhalb des Geistes existierendes Objekt zu bezeichnen scheint. Es ist eingewendet worden, dass sein Beweis eine trügerische Verschiebung von einer logischen Möglichkeit zu einer realen Möglichkeit impliziert, und dass er, gerade weil er die Schwäche seiner Argumente erkannt hat, in den <i>Ersten Antworten</i> auf die gegen ihn erhobenen Einwände eine neue Form des Arguments ausarbeitet, in der Gott sich als <i>causa sui</i> präsentiert. Er macht deutlich, dass dieser Begriff jedoch nicht nur negativ zu verstehen ist, in dem Sinne, dass es keine Ursache für seine Existenz gibt, sondern auch positiv, in dem Sinne, dass Gottes Macht so groß ist, dass er sich selbst bereits ins Dasein gebracht hat: «Wenn wir sagen, dass Gott für sich selbst ist, können wir das auch, um die Wahrheit zu sagen, nur negativ verstehen</p>

existence ; mais si nous avons d'abord cherché la cause par laquelle il est ou par laquelle il ne cesse d'être, et que, considérant la puissance immense et incompréhensible qui est contenue dans son idée, nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante qu'elle est bien la cause par laquelle il est et ne cesse d'être, et qu'il ne peut y avoir d'autre cause que celle-là, nous disons que Dieu est pour lui-même, non plus négativement, mais, au contraire, de la manière la plus positive [...] il faut donc, en effet, toujours interpréter positivement ce mot être pour soi comme signifiant être pour une cause, c'est-à-dire pour une surabondance de sa propre puissance » [Descartes, *Primae responsiones*, pp. 110-112].

En effet, avec Descartes, le concept scolastique de *realitas*, qui coïncidait avec l'essence et la quiddité, subit une transformation qui le déplace de manière décisive vers l'existence. Dans son analyse du concept de réalité dans les Méditations, J.-C. Bardout a ainsi pu écrire que chez Descartes « la réalité n'est plus une forme ou un élément appartenant à l'essence, mais bascule en quelque sorte dans l'existence » [Bardout, p. 186]. Il importe de ne pas laisser échapper que cette véritable « existentialisation de la réalité » [Ibid., p. 195] se produit parce que, à partir de la troisième Méditation, la notion de *realitas* devient intimement liée à celle de cause. Descartes affirme à plusieurs reprises que la réalité de l'effet vient de sa cause et qu'il est évident « qu'il ne doit pas y avoir moins de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet, car d'où l'effet pourrait-il tirer sa réalité (*assumere realitatem*) sinon de la cause ? » [Descartes, *Meditationes*, p. 108]. Comme le suggère Bardout, « la réalité est traitée comme un existant, précisément dans la mesure où la réalité est désormais suspendue à l'efficacité de sa cause » [Bardout, p. 187]. Cela signifie que Descartes, reprenant des indices que nous avons vus déjà présents chez Scot, conçoit la réalité et l'existence comme le résultat d'un processus d'effectuation – c'est-à-dire non pas comme une réalité, mais comme une réalisation (c'est pourquoi il peut aussi utiliser le terme de *perfectio* pour la réalité). C'est cette conception – non moins importante que sa doctrine du sujet – qu'il a léguée à la philosophie moderne.

Dans cette perspective, la véritable nouveauté de l'argument cartésien, qui le sauve de la circularité dans laquelle il ne peut autrement que tomber, est qu'il se fonde sur l'expérience d'une puissance ou d'une possibilité qui dépasse toute déduction logique. « La lumière naturelle dicte certainement qu'il n'y a pas de chose dont on ne puisse demander pourquoi elle existe [...] J'admets cependant qu'il peut y avoir quelque chose dans lequel il y a une puissance si grande et si

und nichts anderes denken, als dass es keine Ursache für seine Existenz gibt; Wenn wir aber zuerst nach der Ursache gesucht haben, durch die er ist oder durch die er nicht aufhört zu sein, und in Anbetracht der unermesslichen und unbegreiflichen Macht, die in seiner Idee enthalten ist, erkannt haben, dass sie so voll und reichlich ist, dass sie in der Tat die Ursache ist, durch die er ist und nicht aufhört zu sein, und dass es keine andere Ursache als diese geben kann, so sagen wir, dass Gott für sich selbst ist, nicht mehr negativ, sondern im Gegenteil auf die positivste Weise [. ... so müssen wir dieses Wort für sich sein immer positiv interpretieren, indem wir meinen, für eine Ursache zu sein, d.h. für eine Überfülle seiner eigenen Kraft» [Descartes, *Primae responsiones*, S. 110-112].

Denn mit Descartes erfährt der scholastische Begriff der *realitas*, der mit dem Wesen und der Quiddität koexistierte, eine Transformation, die ihn entscheidend in Richtung Existenz bewegt. In seiner Analyse des Wirklichkeitsbegriffs in den *Meditationen* konnte J.-C. Bardout schreiben, dass bei Descartes « die Wirklichkeit nicht mehr eine Form oder ein Element ist, das zum Wesen gehört, sondern gleichsam ins Dasein übergeht » [Bardout, S. 186]. Es ist wichtig, die Tatsache nicht aus den Augen zu verlieren, dass diese echte « Existenzialisierung der Wirklichkeit » [ebd., S. 195] stattfindet, weil ab der dritten Meditation der Begriff der *realitas* eng mit dem der Ursache verbunden wird. Descartes bekräftigt wiederholt, dass die Wirklichkeit der Wirkung von der Ursache herrührt und dass es offenkundig ist, « dass mindestens ebenso viel Sachgehalt in der gesamten wirkenden Ursache sein muss wie in der Wirkung ebendieser Ursache. Denn ich frage: woher sonst sollte die Wirkung ihren Sachgehalt nehmen (*assumere realitatem*), als von der Ursache? » [Descartes, *Meditationes*, S. 108]. Wie Bardout vorschlägt, « wird die Realität gerade insofern als existent behandelt, als die Realität nun von der Effizienz ihrer Ursache suspendiert ist » [Bardout, S. 187]. Das bedeutet, dass Descartes, der Hinweise ausführt, die wir bereits bei Scotus gesehen haben, die Wirklichkeit und das Dasein als Ergebnis eines Prozesses des Bewirkens begreift – also nicht als eine Wirklichkeit, sondern als eine Verwirklichung (weshalb er auch den Begriff *perfectio* für die Wirklichkeit verwenden kann). Und es ist diese Auffassung – nicht weniger bedeutsam als seine Lehre vom Subjekt –, die er der modernen Philosophie vermacht hat.

Aus dieser Perspektive besteht die wahre Neuheit des cartesianischen Arguments, die es aus der Zirkularität befreit, in die es sonst unweigerlich verfällt, darin, dass es auf der Erfahrung einer Macht oder Möglichkeit beruht, die alle logischen Schlussfolgerungen übersteigt. « Das natürliche Licht diktiert gewiss, dass es kein Ding gibt, von dem man nicht fragen kann, warum es existiert [...] Ich gebe jedoch zu, dass es etwas geben kann, in dem eine so große und

<p>inépuisable (<i>tanta et tam inexhausta potentia</i> – la version française traduit : une puissance si grande et si inépuisable), qu'elle n'a besoin de rien pour exister [...]. Tel j'entends être Dieu » [Descartes, <i>Meditationes</i>, p. 108]. Descartes revient à plusieurs reprises sur cette idée d'une puissance divine excédentaire ou surabondante, dans laquelle la possibilité n'est plus un simple concept, mais contient en elle-même une force réelle, une <i>vis existendi</i>. « Ce qui a la force d'exister par soi-même (<i>vim per se existendi</i>), doit aussi sans doute avoir la force de poser en acte toutes les perfections dont il conçoit les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu ».</p>	<p>unerschöpfliche Kraft (<i>tanta et tam inexhausta potentia</i> – die französische Version übersetzt: eine puissance si grande et si inépuisable) steckt, dass es nichts braucht, um zu existieren [...]. So denke ich das Sein Gottes» [Descartes, <i>Meditationes</i>, S. 108]. Descartes kehrt mehrmals zu dieser Idee einer überragenden oder überreichlichen göttlichen Macht zurück, in der die Möglichkeit nicht mehr nur ein Begriff ist, sondern eine reale Kraft, ein <i>vis existendi</i>, in sich trägt. «Denn, hat sie die Kraft, aus eigenem Vermögen (<i>vim per se existendi</i>) zu existieren, so hat sie zweifelsohne auch die Kraft, alle die Vollkommenheiten wirklich zu besitzen, deren Vorstellung sie in sich hat, d.h. alle die, die ich mir in Gott denke».</p>
<p>5. L'idée cartésienne de la possibilité comme puissance et <i>vis existendi</i> est reprise, avec quelques différences, par Spinoza et Leibniz. L'Éthique de Spinoza s'ouvre sur une définition qui contient déjà en elle-même l'argument ontologique : « J'entends par cause de soi-même (<i>causa sui</i>) ce dont l'essence implique l'existence : c'est-à-dire ce dont la nature ne peut être conçue sans qu'elle existe ». La proposition VII de la première partie énonce systématiquement la preuve en ces termes : « <i>Ad naturam substantiae pertinet existere</i> », ce que la démonstration s'empresse de prouver : « Une substance ne peut être produite par rien d'autre ... ; elle sera donc cause d'elle-même, c'est-à-dire ... son essence implique nécessairement l'existence, c'est-à-dire que c'est à sa nature qu'il appartient d'exister ».</p> <p>On a objecté à cette démonstration – et le premier à le faire fut Leibniz lui-même – qu'elle transformait une inférence logique en une inférence causale. C'est ne pas comprendre que Spinoza part précisément de la <i>causa sui</i> cartésienne et de sa <i>vis existendi</i>. Cela est déjà évident dans son premier ouvrage, dans lequel il expose les <i>Principes de la philosophie de Descartes</i>. Là, commentant le passage de Descartes où il est question du pouvoir d'autoconservation, Spinoza énonce déjà discrètement dans une note ce qui sera le principe fondamental de sa propre pensée, à savoir que « la force par laquelle une substance se conserve n'est rien d'autre que son essence et ne diffère d'elle que nominalement ». Dans l'appendice auquel renvoie la note, on lit donc que « la puissance de Dieu ne se distingue pas de son essence » (chap. III) et il est précisé que l'essence divine n'est autre que la force par laquelle Dieu persévère dans son être, c'est-à-dire sa vie : « Nous appelons vie la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être ; et comme cette force est distincte des choses elles-mêmes, nous disons proprement que les choses elles-mêmes ont la vie. Or la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre que son essence ; c'est</p>	<p>5. Die cartesianische Idee der Möglichkeit als Potenz und <i>vis existendi</i> wird, wenn auch mit einigen Unterschieden, sowohl von Spinoza als auch von Leibniz aufgegriffen. Spinozas Ethik beginnt mit einer Definition, die bereits das ontologische Argument in sich birgt: «Unter Ursache seiner selbst (<i>causa sui</i>) verstehe ich das, dessen Wesen das Daseyn in sich schliesst, oder das, dessen Natur nicht anders als daseyend begriffen werden kann». Proposition VII von Teil I formuliert den Beweis konsequent so: «<i>Ad naturam substantiae pertinet existere</i>», was die Demonstration schnell beweist: «Die Substanz kann nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden ... und ist daher Ursache ihrer selbst, d.h. (nach Definition 1) ihr Wesen schliesst notwendig das Daseyn in sich, oder zu ihrer Natur gehört das Daseyn».</p> <p>Gegen diese Demonstration ist eingewandt worden – und der erste, der dies tat, war Leibniz selbst –, dass sie einen logischen Schluss in einen kausalen Schluss verwandelt. Das bedeutet, nicht zu verstehen, dass Spinoza genau von der cartesianischen <i>causa sui</i> und ihrer <i>vis existendi</i> ausgeht. Dies wird bereits in seinem ersten Werk deutlich, in dem er die <i>Prinzipien der Philosophie von Descartes</i> erläutert. Hier kommentiert Spinoza die Passage von Descartes, in der die Potenz, sich selbst zu erhalten, in Frage gestellt wird, und gibt in einer Notiz bereits diskret an, was das Grundprinzip seines eigenen Denkens sein wird, nämlich dass «die Kraft, durch die eine Substanz sich selbst erhält, nichts anderes ist als ihr Wesen und sich nur nominell von ihm unterscheidet». Im Anhang, auf den sich die Anmerkung bezieht, lesen wir daher, dass «die Potenz Gottes nicht von seinem Wesen unterschieden wird» (Kap. III), und es wird präzisiert, dass das göttliche Wesen nichts anderes ist als die Kraft, durch die Gott in seinem Sein verharret, d.h. sein Leben: «Wir nennen das Leben die Kraft, durch die die Dinge in ihrem Sein verharren; und da diese Kraft von den Dingen selbst unterschieden ist, sagen wir vornehmlich, dass die Dinge selbst Leben haben. Aber die Kraft,</p>

pourquoi ceux qui disent que Dieu est vie ont raison » (ch. VI). Dans la *propositio* VII de la troisième partie de l'*Éthique*, il appelle cette force *conatus* : « La tension (*conatus*, la traduction courante par « effort » est imprécise) par laquelle chaque chose tend à persévérer dans son être n'est rien d'autre que l'essence même de la chose ». En tout état de cause, dans la démonstration de la *propositio* VII des *Principes*, l'élément décisif est précisément la *vis se ipsum conservandi* et il peut énoncer l'argument ontologique sous la forme : « Celui qui a le pouvoir de se conserver, sa nature implique l'existence nécessaire », et par conséquent écrire que « celui qui a le pouvoir de se conserver [...] n'a besoin d'aucune cause extérieure pour exister, puisque sa nature est une cause suffisante à la fois possible et nécessaire ».

De même, dans la scholion de la *propositio* XI de la première partie de l'*Éthique*, où l'argument est repris, la démonstration de l'existence de Dieu se fonde sur la puissance ou la force qu'il a d'exister : « Car puisque la capacité d'exister est une puissance, il s'ensuit que plus grande est la réalité qui se rapporte à la nature d'une chose, plus grande est la force qu'elle a d'exister ; et donc l'être absolument infini, c'est-à-dire Dieu, possède une puissance d'exister absolument infinie, et par conséquent existe absolument ».

Pour cela, Spinoza doit séparer la puissance de la semi-possibilité comme catégorie modale : alors que la puissance coïncide avec l'essence réelle de chaque chose et avec le *conatus* de persévérer dans son être, la simple possibilité, qu'il appelle aussi contingence, n'exprime rien d'autre qu'un défaut de notre connaissance : « Une chose dont nous ignorons si son essence implique une contradiction ou dont nous savons bien qu'elle n'inclut aucune contradiction, sans pouvoir rien affirmer de certain sur son existence parce que l'ordre des causes nous est inconnu, une telle chose ne peut être appelée ni nécessaire ni impossible, et c'est pourquoi nous l'appelons contingente ou possible » (Eth. I, prop. XXXIII, sch. r).

Ce qui est en cause, dans l'argument ontologique spinozien, ce n'est pas la possibilité en tant que catégorie modale, mais une puissance ou une force réelle, et il ne peut y avoir de passage correct de la puissance à l'acte, car la puissance est déjà réelle et n'a pas besoin d'être réalisée. C'est la méconnaissance de ce point décisif de la part des philosophes qui s'obstinent à rechercher une transition entre les deux plans de l'être qui produit ce glissement constant d'un plan logico-modal à une puissance ontologique et vice versa, qui rend si souvent contradictoire l'argumentation des deux auteurs et de leurs interprètes.

durch die Gott in seinem Sein verharret, ist nichts anderes als sein Wesen; daher haben diejenigen recht, die sagen, dass Gott Leben ist.» (Kap. VI). In *propositio* VII des dritten Teils der *Ethik* nennt er diese Kraft *conatus*: «Die Spannung (*conatus*, die gegenwärtige Übersetzung als 'Bestreben' ist ungenau), wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, ist nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst». Auf jeden Fall ist bei dem Nachweis von *propositio* VII der *Prinzipien* das entscheidende Element gerade die *vis se ipsum conservandi*, und er kann dem ontologischen Argument folgende Form geben: «Wer die Macht hat, sich selbst zu erhalten, dessen Natur impliziert die notwendige Existenz», und folglich schreiben, dass «wer die Macht hat, sich selbst zu erhalten [...], keine äußere Ursache braucht, um zu existieren, da seine Natur eine hinreichende Ursache sowohl möglich als auch notwendig ist».

Auch in dem Scholion zu *propositio* XI des ersten Teils der *Ethik*, in der das Argument noch einmal dargelegt wird, wird der Beweis für die Existenz Gottes auf die Macht oder Kraft gestützt, die er hat, um zu existieren: «Denn, weil daseyn können Vermögen ist. So folgt, dass, je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es desto mehr Kraft aus sich habe, da zu seyn; und dass deshalb das schlechthin unendliche Daseyende oder Gott ein schlechthin unendliches Vermögen, da zu seyn, aus sich habe und darum schlechthin da sey».

Dazu muss Spinoza die Potenz von der blossen Möglichkeit als Modalkategorie trennen: Während die Potenz mit dem eigentlichen Wesen eines jeden Dings und mit dem *conatus* des Verharrens in seinem Sein zusammenfällt, drückt die bloße Möglichkeit, die er auch Kontingenz nennt, nichts anderes aus als einen Mangel in unserem Wissen: «Denn ein Ding, von dem wir nicht wissen, ob sein Wesen einen Widerspruch enthält, oder von dem wir wohl wissen, dass es keinen Widerspruch enthält, von dessen Daseyn wir aber nicht mit Bestimmtheit behaupten können, weil uns nämlich die Ordnung der Ursachen unbekannt ist, kann uns nie weder notwendig noch unmöglich scheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig (kontingent) oder möglich». (Eth. I, prop. XXXIII, sch. r).

In der ontologischen Argumentation von Spinoza geht es nicht um die Möglichkeit als modale Kategorie, sondern um eine gegenwärtige Potenz (Macht) oder Kraft, und es kann keinen angemessenen Übergang von der Potenz zum Akt geben, weil die Potenz bereits real ist und nicht realisiert werden muss. Die Unkenntnis dieses entscheidenden Punktes seitens der Philosophen, die darauf beharren, einen Übergang zwischen den beiden Ebenen des Seins zu suchen, führt zu jenem ständigen Wechsel von einer logisch-modalen Ebene zu einer ontologischen Potenz und umgekehrt, und das lässt die Argumentation der Autoren und ihrer Interpreten so oft widersprüchlich werden.

6. La critique de l'argument de Descartes par Leibniz reste dans une conception logico-modale de la preuve. Il s'agit, une fois de plus, de trouver cet *admirabilis transitus de potentia ad actum* que tout le monde a cherché sans jamais y parvenir pleinement. Ignorant la *vis existendi* si fortement évoquée par Descartes et Spinoza, il estime en effet que leur argument est fallacieux, car il ne peut fonctionner que si l'on suppose que Dieu est possible. « J'ai découvert, écrit-il à Hermann Conring, qu'il résulte de leurs arguments que Dieu existe nécessairement, seulement si on le suppose possible (quod deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur) ». Descartes a tenté en vain, ajoute-t-il, « soit de prouver par des sophismes cette possibilité de l'existence divine, soit de se libérer de l'obligation de la prouver » [Leibniz I, p. 188].

Leibniz propose deux corrections différentes à l'argument cartésien. La première, qu'il dit avoir montrée « à M. Spinoza » (*Domini Spinosae*) alors qu'il était à La Haye, consiste à prouver que toutes les perfections sont compatibles, c'est-à-dire qu'elles peuvent être dans le même sujet. « Il peut donc y avoir un sujet de toutes les perfections, c'est-à-dire l'Être le plus parfait. Il est donc évident qu'il existe, puisque l'existence est contenue dans le nombre des perfections ».

Dans le texte de 1701 *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R.P. Lamy*, il reformule plutôt la preuve de cette manière : *Si l'être nécessaire est possible, alors il existe*. La rigueur de l'argument consiste en ce que l'être nécessaire et l'être qui existe par son essence même sont la même chose. Nier que l'être en soi est possible, c'est nier toute possibilité : *Car si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui les sont aussi ; puis qu'ils ne sont enfin que par l'être de soi ; ainsi rien ne sauroit exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la précédente, et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la pourroit énoncer ainsi : si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Il semble que cette démonstration n'ait pas été portée si loin jusqu'ici*. [Leibniz, IV, pp. 405-406].

Il est singulier que, tout en recourant à une argumentation fondée sur la *causa sui*, Leibniz n'évoque pas le motif, présent chez Descartes comme chez Spinoza, de la puissance comme *vis existendi*. C'est d'autant plus singulier que l'une des performances les plus originales de son génie philosophique est précisément une

6. Leibniz' Kritik an Descartes' Argumentation bleibt innerhalb einer logisch-modalen Konzeption des Beweises. Es geht wieder einmal darum, jenen *admirabilis transitus de potentia ad actum* zu finden, den alle gesucht haben, ohne dass es ihnen je ganz gelungen ist. Er ignoriert die von Descartes und Spinoza so eindringlich beschworene *vis existendi* und ist der Meinung, dass deren Argumentation trügerisch ist, weil sie nur funktioniert, wenn man annimmt, dass Gott möglich ist. «Ich habe entdeckt», schrieb er an Hermann Conring, «dass aus ihren Argumenten folgt, dass Gott notwendigerweise existiert, nur wenn man annimmt, dass er möglich sei (*quod deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur*)». Descartes habe erfolglos versucht, «entweder durch Sophisterei diese Möglichkeit der göttlichen Existenz zu beweisen oder sich von der Verpflichtung, sie zu beweisen, zu befreien» [G.W. Leibniz, Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. Gerhardt, Berlin 1878-90, Vol. I, 188].

Leibniz schlägt zwei verschiedene Korrekturen des Arguments von Descartes vor. Die erste, die er, wie er sagt, «Herrn Spinoza» (*Domini Spinosae*) gezeigt hat, während er in Den Haag war, besteht darin, zu beweisen, dass alle Vollkommenheiten kompatibel sind, d.h. im selben Subjekt sein können. «Es kann also ein Subjekt aller Vollkommenheiten geben, das heißt, das vollkommenste Wesen. Daher ist es offensichtlich, dass dieses existiert, da die Existenz in der Anzahl der Vollkommenheiten enthalten ist.»

In dem 1701 erschienenen Text *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R.P. Lamy* formuliert er den Beweis stattdessen folgendermaßen um: *Wenn das notwendige Sein möglich ist, dann existiert es auch*. Die Stringenz des Arguments liegt in der Tatsache, dass das notwendige Sein und das Sein, das seinem Wesen nach existiert, ein und dasselbe sind. Zu leugnen, dass das Sein an sich möglich ist, bedeutet, jede Möglichkeit zu leugnen: *Denn wenn das Sein aus sich unmöglich ist, dann sind es alle Seienden von einem Anderen her ebenfalls; denn sie sind schließlich nicht anders als durch das Sein aus sich; so würde nichts existieren. Diese Überlegung führt uns zu einer anderen wichtigen modalen Aussage, die der vorausgehenden entspricht und die zusammen mit dieser den Beweis vollendet. Man könnte sie so formulieren: Wenn das notwendige Sein nicht mehr ist, dann gibt es auch kein mögliches Sein mehr. Es scheint, dass dieser Beweis bislang nicht so weit vorangetrieben worden ist*. [Leibniz, IV, S. 405-406].

Es ist eigenartig, dass Leibniz zwar auf ein Argument zurückgreift, das sich auf die *causa sui* stützt, aber nicht das Motiv der Potenz als *vis existendi* aufgreift, das sowohl bei Descartes als auch bei Spinoza zu finden ist. Dies ist umso eigenartiger, als eine der originellsten Leistungen seines philosophischen Genies

nouvelle théorie de la possibilité, dans laquelle, comme on l'a noté, il semble étendre la logique de l'argument ontologique à toute essence [Lovejoy, p. 18]. Elle trouve sa formulation décisive dans le théorème selon lequel *omne possibile exigit existere*. La possibilité cesse d'être une catégorie purement logique et contient constitutivement en elle une exigence ou une inclination à exister : *nisi in ipsa essentiae natura* – lisons-nous dans le *De veritatibus primis – quaedam ad existendum inclinatio esset, nihil existeret*. Il distingue donc la « puissance nue » pensée par les scolastiques, qui « a besoin d'une excitation extérieure et presque d'un stimulus pour être transférée dans l'acte », de la puissance comme « force active », qui, s'il n'y a pas d'obstacles, naît d'elle-même, et peut être comparée « à une tombe suspendue qui tend la corde qui la maintient en l'air ou à un arc tendu » [Leibniz, IV, p. 471]. Dans un autre texte, pour exprimer cette propension à exister de tout possible, il forge à partir de l'infinitif futur du verbe *existere* le terme *existiturientia*. La raison pour laquelle quelque chose existe, écrit-il, « réside dans la prévalence des raisons d'exister sur celles de ne pas exister, ou si je peux l'exprimer en un mot, dans l'*existiturientia essentiae*, dans la tension vers l'existence de l'essence [...] d'où il découle que tout possible tend à exister pour lui-même ». Cette exigence ou tension vers l'existence n'est pas une entité de la raison, mais quelque chose qui existe objectivement : « de l'*existiturientia* des essences il doit y avoir une racine existant dans les choses (*a parte rei*), sinon dans l'essence il n'y aurait qu'un artifice sans réalité (*animi figmentum*) et comme rien ne peut être produit à partir de rien, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait qu'un rien perpétuel et nécessaire » [Leibniz, *De ratione*, p. 1634].

Pour combler le fossé entre le possible et le réel, la possibilité doit elle-même se diviser en une puissance nue (dont la réalité est inerte et ne peut se traduire dans l'acte) et en une force déjà toujours tendue – comme un arc sur le point de décocher sa flèche – vers sa propre réalisation. L'argument ontologique évolue donc, bien que cela semble échapper à la conscience des auteurs, d'une déduction logique *a priori* à l'idée que dans la possibilité il y a une *vis existendi*, une inclination vers l'acte. Mais, de cette manière, le problème du passage du possible au réel se complique encore.

On voit bien, à ce stade, en quel sens nous avons dit que, dans l'argument ontologique, la philosophie tente de recomposer cette scission de la chose de la pensée en essence et existence, possibilité et réalité, qu'elle a elle-même produite. Cette tentative ne montre nulle part sa contradiction que dans l'idée

gerade eine neue Theorie der Möglichkeit ist, in der er, wie erwähnt, die Logik des ontologischen Arguments auf jedes Wesen auszudehnen scheint [Lovejoy, S. 18]. Sie hat ihre entscheidende Formulierung in dem Satz, dass *omne possibile exigit existere*. Die Möglichkeit hört auf, eine rein logische Kategorie zu sein, und enthält in sich konstitutiv ein Erfordernis oder eine Neigung zu existieren: *nisi in ipsa essentiae natura* – lesen wir in *De veritatibus primis – quaedam ad existendum inclinatio esset, nihil existeret*. Er unterscheidet dabei zwischen der von den Scholastikern gedachten «reinen Potenz», die «einer äußeren Anregung und geradezu eines Reizes bedarf, um in den Akt überführt zu werden», und der Potenz als «tätiger Kraft», die, wenn keine Hindernisse vorhanden sind, von selbst entsteht und «mit einem aufgehängten schweren Gegenstand, der das Seil spannt, das ihn hochhält, oder mit einem gespannten Bogen» [Leibniz, IV, S. 471] verglichen werden kann. In einem anderen Text schmiedet er aus dem Infinitiv Futur des Verbs *existere* den Begriff *existiturientia*, um diese Neigung zu sein alles Möglichen auszudrücken. Der Grund, warum etwas existiert, schreibt er, «liegt im Überwiegen der Gründe, zu existieren, gegenüber denen, nicht zu existieren, oder, wenn ich es in einem Wort ausdrücken darf, in der *existiturientia essentiae*, in der Spannung des Wesens zu existieren [...], woraus folgt, dass alles Mögliche durch sich selbst zur Existenz tendiert». Dieses Bedürfnis oder diese Spannung zur Existenz ist keine Sache der Vernunft, sondern etwas objektiv Existierendes: «von der *existiturientia* der Essenzen muss es eine existierende Wurzel in den Dingen (*a parte rei*) geben, sonst wäre in der Essenz nichts als ein Kunstgriff ohne Wirklichkeit (*animi figmentum*), und da nichts aus dem Nichts erzeugt werden kann, würde daraus folgen, dass es nichts gäbe als ein ewiges und notwendiges Nichts" [Leibniz, *De ratione*, S. 1634].

Um die Kluft zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen zu überbrücken, muss die Möglichkeit selbst in eine reine Potenz (deren Realität träge ist und sich nicht in die Tat umsetzen kann) und in eine Kraft geteilt werden, die immer zu ihrer eigenen Verwirklichung tendiert, wie ein Bogen, der im Begriff ist, seinen Pfeil abzuschließen. Das ontologische Argument entwickelt sich folglich, auch wenn dies den Autoren nicht bewusst zu sein scheint, von einer logischen Deduktion *a priori* zu der Idee, dass in der Möglichkeit eine *vis existendi* wirkt, eine Neigung zur Tat. Aber auf diese Weise wird das Problem des Übergangs vom Möglichen zum Wirklichen noch komplizierter.

An dieser Stelle wird deutlich, in welchem Sinne wir gesagt haben, dass die Philosophie im ontologischen Argument versucht, jene Aufspaltung des Gedankens in Wesen und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, die sie selbst hervorgebracht hat, wieder zusammenzusetzen. Nirgendwo zeigt dieser Versuch

<p>obstinément poursuivie d'un <i>transitus mirabilis de potentia ad actum</i>. En vérité, il n'y a pas de <i>transitus</i>, car la possibilité est elle-même réelle, elle contient déjà en elle-même la force qui la fait exister ; pourtant, à la seule exception de Spinoza, qui transforme la <i>vis existendi</i> en un <i>conatus</i> interne à la substance, les philosophes continuent à chercher cet impossible passage vers le nord-ouest dans l'océan de la métaphysique. Le clivage de la chose de la pensée et du langage n'est pas une chose dont la philosophie peut s'accommoder sans s'interroger sur le clivage lui-même.</p>	<p>seine Widersprüchlichkeit mehr als in der hartnäckig verfolgten Idee eines <i>transitus mirabilis de potentia ad actum</i>. Es gibt in Wahrheit keinen Übergang, denn die Möglichkeit ist selbst real, sie enthält bereits in sich die Kraft, die sie existieren lässt; dennoch suchen die Philosophen, mit der einzigen Ausnahme von Spinoza, der die <i>vis existendi</i> in einen <i>conatus</i> innerhalb der Substanz verwandelt, weiterhin diesen unmöglichen Übergang im nordöstlichen Ozean der Metaphysik. Die Philosophie kann die Spaltung der Sache des Denkens und der Sprache nicht bewältigen, ohne die Spaltung selbst zu hinterfragen.</p>
<p>7. Dans la pensée moderne, c'est chez Kant que le problème de la chose et de sa double réalité antinomique, possible et actuelle, apparaît avec une clarté particulière. Il doit donc non seulement séparer terminologiquement le concept de réalité, en distinguant la <i>Realität</i> de ce qui est simplement possible de la <i>Wirklichkeit</i>, l'existence effective ; mais il doit aussi, en ressuscitant l'ancien nom platonicien de l'idée (<i>to pragma auto</i>, « la chose en soi »), appeler le thème le plus problématique de la métaphysique la « chose en soi » (<i>Ding an sich</i>).</p> <p>Ce n'est donc pas un hasard si Kant éprouve le besoin de se rapprocher de l'argument ontologique, c'est-à-dire du lieu où la fracture de la réalité a trouvé sa composition. Dans sa réfutation de l'argument, l'ambiguïté de la chose et de sa réalité apparaît déjà dans le théorème qui forme le cœur de l'argument : « L'existence n'est manifestement pas un prédicat réel » (<i>Sein ist offenbar kein reales Prädikat</i>), où <i>reales</i> ne signifie pas « existant », mais désigne, selon la logique scolastique tardive, l'affirmation d'une chose ou d'une essence comme possible. Dans la première réfutation de l'argument, l'article de 1763 <i>Sur la seule preuve possible pour une démonstration de l'existence de Dieu</i>, où le théorème avait la forme suivante : « L'existence (<i>Dasein</i>) n'est pas un prédicat ou une détermination d'une chose (<i>von irgend einem Dinge</i>) » [Kant, I, p. 630], l'ambiguïté réside dans le terme « chose », qui peut signifier à la fois une chose possible et une chose existante.</p> <p>Si l'on suit l'argumentation de Kant dans l'écrit de 1763, on voit qu'elle repose sur la séparation nette de l'existence de l'ensemble des prédicats d'une chose. « Si je dis : 'Dieu est omnipotent', seule la relation logique entre Dieu et l'omnipotence est pensée ici, puisque ceci est un attribut de cela. Rien d'autre n'est posé ici : que Dieu soit, soit posé comme tel, ou qu'il existe n'est pas contenu là" [Ibid., p. 633]. Au contraire, lorsque Dieu prononce son <i>fiat</i> sur le monde possible, « il ne communique à l'ensemble conçu dans son intellect aucune</p>	<p>7. Im modernen Denken taucht das Problem des Dings und seiner doppelten, antinomischen Realität, des Möglichen und des Wirklichen, besonders deutlich bei Kant auf. Er muss also nicht nur den Wirklichkeitsbegriff terminologisch trennen, indem er die <i>Realität</i>, das einfach Mögliche, von der <i>Wirklichkeit</i>, dem tatsächlichen Sein, unterscheidet, sondern er muss auch, wenn auch rein kritisch, indem er den antiken platonischen Namen für die Idee (<i>to pragma auto</i>, «das Ding selbst») wieder aufleben lässt, das problematischste Thema der Metaphysik das «Ding an sich» nennen.</p> <p>Es ist daher kein Zufall, dass Kant das Bedürfnis verspürt, sich des ontologischen Arguments zu vergewissern, d.h. des Ortes, an dem der Bruch der Wirklichkeit seine Zusammensetzung gefunden hat. In seiner Widerlegung des Arguments zeigt sich die Zweideutigkeit des Dings und seiner Realität bereits in dem Satz (Theorem), der den Kern des Arguments bildet: «Sein ist offenbar kein reales Prädikat», wobei <i>reales</i> nicht «existent» bedeutet, sondern sich nach spätscholastischer Logik auf die Behauptung eines Dings oder Wesens als möglich bezieht. In der ersten Widerlegung des Arguments, in der Schrift <i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes</i> von 1763, wo der Satz die Form hat: «Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge» [Kant, I, S. 630], liegt die Zweideutigkeit im Begriff «Ding», der entweder ein Mögliches oder ein Existierendes bedeuten kann.</p> <p>Folgt man Kants Argumentation in der Schrift von 1763, so sieht man, dass sie auf der klaren Trennung der Existenz von der Gesamtheit der Prädikate eines Dings beruht. «Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da das letztere ein Merkmal des ersteren -ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existiere, das ist darin gar nicht enthalten ... Wenn ich mir vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so</p>



détermination nouvelle, il n'ajoute (*setzt [...] hinzu*) aucun prédicat nouveau, mais pose (*setzt*) la série des choses [...]. La relation de chaque prédicat à son sujet ne désigne jamais quelque chose d'existant, le sujet doit déjà être présupposé comme existant » [Ibid].

A la question « y a-t-il dans l'existence plus que de la semi-possibilité ? », Kant peut donc répondre qu'il faut distinguer entre « ce qui est posé » (*Was da gesetzt sei*), et « comment il est posé » (*wie es gesetzt sei*) (c'est la distinction scolastique classique entre *quidditas*, « ce qu'est une chose », et *quodditas*, « le fait qu'elle existe »). Avec un argument dont il perçoit lui-même la subtilité (*in einer so subtilen Vorstellung*), il peut conclure que : « dans un existant (*in einem Existierenden*) il n'y a rien de plus que dans un simple possible [...] seulement que, par quelque chose d'existant (*durch etwas Existierendes*), il y a plus que par un simple possible, car cela renvoie à la position absolue de la chose elle-même (*auf absolute Position der Sache selbst*) » [Ibid., pp. 634-635].

Kant critique donc comme « imprécise » (*unbestimmt*) la définition de l'existence par Wolff, selon laquelle pour qu'une chose existe, quelque chose de plus doit être ajouté à la possibilité, par laquelle le possible reçoit son accomplissement (*Erfüllung*), qui est ce que nous appelons la réalité (*Wirklichkeit*). L'existence n'est pas un complément ou un accomplissement du possible, mais n'est pas du tout hétérogène avec lui. Dans le même sens, l'affirmation de Crusius selon laquelle le *où* (*irgendwo*) et le *quand* (*irgendwenn*) sont des « déterminations infaillibles » de l'existence est rejetée en montrant qu'elles appartiennent aussi à une chose simplement possible : « le Juif éternel Ahasverus, dans tous les lieux où il erre et dans tous les temps où il survit, n'est sans doute qu'un homme possible » [Ibid., p. 636]. L'existence est pensée par Kant dans une telle hétérogénéité par rapport aux prédicats simples que même les déterminations spatiales et temporelles ne lui appartiennent pas constitutivement.

Si'il n'y a pas de passage du possible à l'existant, Kant maintient néanmoins ici une relation logique entre les deux, sans laquelle le dispositif ontologique ne pourrait fonctionner. « Si toute existence est abolie, si rien n'est donné et qu'il n'y a plus de matière pour rien de pensable, alors toute possibilité est perdue » [Ibid., p. 638]. Il n'y a en effet pas de contradiction dans la négation de toute existence, mais « affirmer qu'il y a une possibilité et pourtant rien de réel (*Wirkliches*), c'est contradictoire, car si rien n'existe, rien n'est alors donné qui puisse être pensé, et l'on se contredit si l'on veut que quelque chose soit possible » [Ibid.].

erteilet er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neue Bestimmung, er setzt nicht eine neues Prädikat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge ... die Beziehungen aller Prädikate zu ihren Subjekten bezeichnen niemals etwas Existierendes, das Subjekt müsste denn schon als existierend vorausgesetzt werden.» [Kant, Werke in zwölf Bänden. Vorkritische Schriften, Bd. 2, 633].

Auf die Frage, «ob in der Existenz mehr als in der einfachen Möglichkeit liegt», kann Kant also antworten, dass man zwischen dem, «was da gesetzt ist», und dem, «wie es gesetzt ist», unterscheiden muss (das ist die klassische scholastische Unterscheidung zwischen *quidditas*, «was ein Ding ist», und *quodditas*, «die Tatsache, dass es existiert»). Mit einem Argument, dessen Subtilität er selbst wahrnimmt (*in einer so subtilen Vorstellung*), kann er zu dem Schluss kommen, dass: «in einem Existierenden ist nicht mehr gesetzt als in einem bloss Möglichen [...] allein, dass durch etwas Existierendes mehr gesetzt ist als durch ein bloss Mögliches, denn dieses gehet auch auf absolute Position der Sache selbst.» [Ebd., S. 634-635].

Kant kritisiert daher die Wolff'sche Definition des Seins als «unbestimmt», nach der, damit etwas existiert, der Möglichkeit noch etwas hinzugefügt werden muss, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhält, die wir als Wirklichkeit bezeichnen. Die Existenz ist keine Ergänzung oder Erfüllung des Möglichen, aber sie verhält sich überhaupt heterogen dazu. Im gleichen Sinne wird Crusius' Behauptung, das *Wo* (*irgendwo*) und das *Wann* (*irgendwenn*) seien «unfehlbare Bestimmungen» des Daseins, zurückgewiesen, indem gezeigt wird, dass auch diese zu einem bloß möglichen Ding gehören: «und der ewige Jude Ahasverus (ist) nach allen Ländern, die er durchwandern, oder allen Zeiten, die er durchleben soll, ohne Zweifel ein möglicher Mensch.» [Ebd., S. 636]. Die Existenzialität wird von Kant in einer solchen Heterogenität gegenüber einfachen Prädikaten gedacht, dass nicht einmal räumliche und zeitliche Bestimmungen konstitutiv zu ihr gehören.

Wenn es auch keinen Übergang vom Möglichen zum Seienden gibt, so behauptet Kant hier doch eine logische Beziehung zwischen beiden, ohne die das ontologische Dispositiv nicht funktionieren könnte. «Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgendetwas Denkliehen, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg.» (Ebd., S. 638). In der Tat liegt in der Verneinung allen Seins kein Widerspruch, aber: «Allein, dass irgendeine Möglichkeit und doch gar nicht Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, dass etwas möglich sei.» (Ebd., S. 638)

<p>Le fait que l'existence ne soit pas un prédicat réel était déjà quelque peu implicite dans la thèse de Scot selon laquelle l'existence ne se distingue pas de l'essence comme une <i>res</i> d'une autre, mais est simplement la <i>realitas</i> ultime de l'essence. Même Gassendi, dans son objection à Descartes, semble nier que l'existence puisse être conçue comme une propriété ou un prédicat d'une chose : « Que vous considériez l'existence en Dieu ou en tout autre sujet, elle n'est pas du tout une perfection, mais seulement une forme ou un acte, sans lequel la perfection ne pourrait être ». Plus radicalement encore, la thèse est énoncée par Desmaizeaux (<i>Nouvelles de la République des Lettres</i>, nov. 1701) : « Je nierai hautement que l'existence soit une perfection. En effet, je ne puis me persuader qu'elle ajoute quelque chose à la nature d'une chose. Qu'un être existe ou n'existe pas, son essence ne me paraît ni plus ni moins parfaite ». Dans sa réponse à Gassendi, Descartes semble au contraire convaincu que l'existence est une propriété de la chose : « Je ne comprends pas quelle sorte de chose vous voulez que l'existence soit, ni pourquoi on ne pourrait pas aussi l'appeler une propriété » [Descartes, <i>Quintae responsiones</i>, VII, p 382]. Les philosophes semblent ici divisés selon qu'ils considèrent ou non l'existence comme une propriété de la chose.</p>	<p>Dass die Existenz kein reales Prädikat ist, war bereits in gewisser Weise in Scotus' These impliziert, dass die Existenz nicht von der Essenz unterschieden wird wie eine <i>res</i> von einer anderen, sondern lediglich die letzte <i>realitas</i> der Essenz ist. Auch Gassendi scheint in seinem Einwand gegen Descartes zu bestreiten, dass das Dasein als Eigenschaft oder Prädikat eines Dings aufgefasst werden kann: «Ob man das Dasein in Gott oder in irgendeinem anderen Subjekt betrachtet, es ist keineswegs eine Vollkommenheit, sondern nur eine Form oder ein Akt, ohne den die Vollkommenheit nicht sein könnte. Noch radikaler wird die These von Desmaizeaux (<i>Nouvelles de la République des Lettres</i>, Nov. 1701) formuliert: «Ich werde mit Nachdruck bestreiten, dass die Existenz eine Vollkommenheit ist. In der Tat kann ich mich nicht davon überzeugen, dass sie etwas zur Natur einer Sache beiträgt. Ob ein Wesen existiert oder nicht existiert, sein Wesen erscheint mir weder mehr noch weniger vollkommen». In seiner Antwort an Gassendi scheint Descartes im Gegenteil davon überzeugt zu sein, dass das Dasein eine Eigenschaft des Dings ist: «Ich verstehe nicht, was für ein Ding du das Dasein sein lassen willst, und warum man es nicht auch eine Eigenschaft nennen kann» [Descartes, <i>Quintae responsiones</i>, VII, S. 382]. Die Philosophen scheinen hier geteilter Meinung zu sein, je nachdem, ob sie die Existenz als eine Eigenschaft der Sache betrachten oder nicht.</p>
<p>8. Dans la <i>Critique de la raison pure</i>, Kant se confronte à nouveau à l'argument ontologique et lui apporte une nouvelle réfutation plus précise. Bien que le problème du rapport entre le langage et la pensée ne soit jamais abordé en tant que tel et qu'il ne pouvait pas savoir qu'il définissait ainsi un caractère spécifique des langues indo-européennes, il s'attarde sur la distinction claire entre les deux sens du mot : « est » (<i>das Wörtchen : ist</i>), le prédicatif (la copule des grammairiens), dans lequel un concept est mis en relation avec un autre, et l'existentiel, dans lequel la résistance d'une chose est affirmée. Le jugement : « Dieu est tout-puissant » contient deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et la toute-puissance. Le mot « est » n'est pas encore un prédicat, mais seulement ce qui met le prédicat en relation avec le sujet. Si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (dont la toute-puissance fait également partie) et que je dis : « Dieu est » ou « il y a un Dieu » (<i>Gott ist oder es ist ein Gott</i>), je n'ajoute pas de nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je pose seulement le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, c'est-à-dire le sujet par rapport à mon concept. Les deux doivent avoir un contenu identique et donc rien ne peut être ajouté au concept qui ne fait qu'exprimer la possibilité, car je pense au sujet comme étant absolument donné (<i>schlechthin gegeben</i>) (par l'expression : il est). Ainsi le réel</p>	<p>8. In der <i>Kritik der reinen Vernunft</i> setzt sich Kant erneut mit dem ontologischen Argument auseinander und liefert eine neue, präzisere Widerlegung dafür. Obwohl das Problem des Verhältnisses zwischen Sprache und Denken nie als solches behandelt wird und er nicht wissen konnte, dass er auf diese Weise ein spezifisches Merkmal der indoeuropäischen Sprachen definiert, verweilt er bei der klaren Unterscheidung zwischen den beiden Bedeutungen des Wörtchens «ist», der prädikativen (die Kopula der Grammatiker), in der ein Begriff auf einen anderen bezogen wird, und der existentiellen, in der die Beständigkeit einer Sache bejaht wird. «Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädikat oben ein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise auf Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriff von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloss die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter</p>

<p>(das Wirkliche) ne contient rien de plus que le simple possible" [Kant II, p. 533].</p> <p>Kant introduit ici l'exemple tristement célèbre des cent thalers, qui devait lui coûter la critique ironique de Hegel, Feuerbach et Marx : « Cent vrais thalers ne contiennent absolument rien d'autre que cent thalers possibles. Puisque ces derniers désignent le concept et les premiers l'objet et sa position en soi, si ces derniers contenaient plus que ceux-là, mon concept n'exprimerait pas l'objet dans sa totalité et ne serait donc pas son concept adéquat. Mais dans l'état de mes finances, il y a plus dans les cent vrais thalers que dans le simple concept de ceux-ci (c'est-à-dire dans leur possibilité). Puisque l'objet dans sa réalité n'est pas contenu simplement analytique dans mon concept, mais s'ajoute (<i>kommt [...] hinzu</i>) synthétiquement à mon concept [...] sans que, par cet être en dehors de mon concept, ces mêmes cent thalers pensés ne sont pour cette raison augmentés de quelque manière que ce soit. Si donc je pense une chose par quels et autant de prédicats que je veux (même dans la détermination complète), le fait que j'ajoute encore que cette chose est, n'ajoute rien à la chose [...]. Notre concept d'un objet peut donc contenir ce qu'il veut et combien il veut, nous devons cependant sortir de lui pour lui donner l'existence » [Ibid., p. 534-535].</p>	<p>hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche.» Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke in zwölf Bänden, Bd. 4, 533f.)</p> <p>Hier führt Kant das berühmte Beispiel der hundert Taler ein, das ihm die ironische Kritik von Hegel, Feuerbach und Marx einbringen sollte: «Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern als bei dem blossen Begriffe derselben (d.i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung eines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass, durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe, diese gedacht hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden. Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will (selbst in der durchgängigen Bestimmung), denke, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu ... Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen.» (a.a.O. 534f).</p>
<p>9. Considérons la particularité de l'opération de Kant. Il prend une « chose » (Dieu ou les cent thalers – mais les exemples ne sont certainement pas choisis au hasard) et divise sa réalité en possibilité (correspondant à l'assertion prédicative analytique : « Dieu est tout-puissant ») et en existence (correspondant à la thèse synthétique : « Dieu est »). On pourrait dire, en ce sens, qu'il ramène inconsciemment à la pensée la double structure du verbe <i>être</i> pour en affirmer l'hétérogénéité radicale. Entre le sens prédicatif et le sens existentiel, entre les cent thalers possibles et les cent thalers réels, il n'y a pas de transition. Sa thèse s'accorde parfaitement avec celle d'un linguiste moderne comme Emile Benveniste, lorsqu'il observe qu'« il n'y a aucun rapport, ni de nature ni de nécessité, entre une notion verbale 'exister, être réellement' et la fonction de copule » et que la création d'un verbe 'être' pour exprimer la relation prédicative entre deux termes « n'était inscrite dans aucune fatalité linguistique » [Benveniste, p. 225], comme en témoigne son absence dans de nombreuses langues telles que l'hébreu et l'arabe.</p> <p>En fait, la division et, en même temps, la promiscuité entre les deux sens du verbe être est à la base de l'ontologie occidentale et de la scission entre essence</p>	<p>9. Betrachten wir die Besonderheit der Kant'schen Vorgehensweise. Er nimmt ein «Ding» (Gott oder die hundert Taler – aber die Beispiele sind sicher nicht willkürlich gewählt) und spaltet dessen Wirklichkeit in Möglichkeit (entsprechend der prädikativen analytischen Aussage: «Gott ist allmächtig») und Existenz (entsprechend der synthetischen These: «Gott ist»). In diesem Sinne könnte man sagen, dass er unbewusst die duale Struktur des Verbs <i>sein</i> ins Gedächtnis ruft, um dessen radikale Heterogenität zu bekräftigen (behaupten). Zwischen der prädikativen Bedeutung und der existenziellen Bedeutung, zwischen den hundert möglichen und den hundert wirklichen Talern, gibt es keinen Übergang. Seine These stimmt vollkommen mit der eines modernen Linguisten wie Emile Benveniste überein, wenn er feststellt, dass «es weder eine natürliche noch eine notwendige Beziehung zwischen dem verbalen Begriff 'existieren, wirklich sein' und der Funktion der Kopula gibt» und dass die Schaffung eines Verbs <i>sein</i>, um die prädikative Beziehung zwischen zwei Begriffen auszudrücken, «in kein sprachliches Schicksal (Verhängnis) eingeschrieben ist» [Benveniste, S. 225], was durch sein Fehlen in vielen Sprachen wie Hebräisch und Arabisch belegt wird.</p> <p>Tatsache ist, dass die Teilung und gleichzeitig die Promiscuität zwischen den beiden Bedeutungen des Verbs <i>sein</i> der Zufallsontologie und der sie</p>

et existence, possibilité et réalité, qui la définit. Une seule et même *res*, une seule et même réalité se dédouble selon qu'on la considère dans son « quoi » (le *quid est*, *quidditas* ou essence de la tradition ontologique) et dans sa pure existence (le *quod est* ou quia, cette chose étant). C'est pourquoi Kant peut dire que les deux réalités, considérées selon l'essence ou la possibilité, ont le même contenu prédicatif et pourtant, en ce qui concerne l'existence, sont absolument hétérogènes – c'est-à-dire que je dois sortir de la possibilité et du simple concept pour atteindre l'existence.

Le fait que le problème de la relation entre possibilité et réalité reste néanmoins problématique chez Kant est évident si l'on considère la rigueur avec laquelle il tente de souligner la différence lors de la définition des catégories de la modalité. La réalité et la possibilité appartiennent toutes deux, en effet, à cette classe de catégories qui, selon Kant, « ont ceci de particulier qu'elles n'augmentent pas le moins du monde, en tant que déterminations de l'objet, le concept auquel elles sont unies comme prédicats, mais qu'elles expriment seulement le rapport à la faculté cognitive » [Kant, II, p. 248]. La seule différence entre eux est qu'un objet est dit possible lorsqu'il s'accorde (*übereinkommt*) avec les conditions formelles de l'expérience, alors qu'il est dit réel (*wirklich*) lorsqu'il est relié (zusammenhängt) aux conditions matérielles de l'expérience, c'est-à-dire à une perception. Autrement dit, dans chaque cas, il s'agit d'une certaine relation avec la faculté de connaître et non d'une propriété de la chose.

La possibilité et la réalité dont traite Kant sont toujours seulement référées à l'expérience possible pour le sujet et ne sont jamais une détermination de la chose elle-même. C'est pourquoi Kant peut écrire, en multipliant les subtilités terminologiques, que les catégories de la modalité ne sont synthétiques qu'en un sens subjectif, dans la mesure où elles « ajoutent au concept d'une chose (réel – *realen*), dont elles ne disent rien, la faculté de connaître dans laquelle elle naît et réside » [Ibid., p. 262]. La note, que Kant éprouve le besoin d'ajouter à ce stade, précise avec la même subtilité que « par (durch) la réalité (*Wirklichkeit*) d'une chose, je place certes plus que la possibilité, mais pas dans la chose (*in dem Dinge*), puisque celle-ci ne peut contenir dans la réalité rien de plus que ce qui était contenu dans la possibilité complète. Mais alors que la possibilité n'était que la position de la chose par rapport à l'intellect (dans son usage empirique), la réalité est ensemble une connexion de la chose avec la perception ».

bestimmenden Spaltung zwischen Wesen und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit zugrunde liegt. Ein und dieselbe *res*, ein und dieselbe Realität teilt sich auf, je nachdem, ob man sie in ihrem « Was » (dem *quid est*, *quidditas* oder Wesen der ontologischen Tradition) oder in ihrer reinen Existenz (dem *quod est* oder *quia*, dem Ding, das ist) betrachtet. Deshalb kann Kant sagen, dass die beiden Wirklichkeiten, nach dem Wesen oder der Möglichkeit betrachtet, denselben prädikativen Gehalt haben und doch, was die Existenz betrifft, absolut heterogen sind – d.h., dass ich aus der Möglichkeit und dem bloßen Begriff herauskommen muss, um zur Existenz zu gelangen.

Dass das Problem des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit bei Kant jedoch problematisch bleibt, zeigt sich an der Pointiertheit, mit der er bei der Definition der Modalitätskategorien versucht, die Differenz zu betonen (hervorzuheben). Sowohl die Wirklichkeit als auch die Möglichkeit gehören nämlich zu dieser Klasse von Kategorien, die nach Kant « das Besondere an sich haben: dass sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigelegt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken » [Kant, II, S. 248]. Der einzige Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass ein Gegenstand als möglich bezeichnet wird, wenn er mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, während er als wirklich bezeichnet wird, wenn er mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung, d.h. mit einer Wahrnehmung, zusammenhängt. D.h. es handelt sich in jedem Fall um eine bestimmte Beziehung zum Erkenntnisvermögen und nicht um eine Eigenschaft der Sache.

Die Möglichkeit und Wirklichkeit, um die es Kant geht, beziehen sich immer nur auf die für das Subjekt mögliche Erfahrung und sind nie eine Bestimmung des Dings selbst. Deshalb kann Kant, die terminologischen Feinheiten vervielfachend, schreiben, dass die Kategorien der Modalität nur in einem subjektiven Sinn synthetisiert werden. « Sie fügen zu dem Begriff eines Dinges (Realen), von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntniskraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat » [ebd., S. 262]. Die Anmerkung, die Kant an dieser Stelle hinzuzufügen sich bemüht, präzisiert ebenso subtil: « Durch die Wirklichkeit eines Dinges setze ich freilich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollständige Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloss eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung ».

<p>Malgré les précautions terminologiques, la scission fondatrice de la <i>res</i> qui gouverne la pensée occidentale non seulement ne peut être éliminée, mais toute possibilité de la recomposer est perdue. La scission du possible et du réel, qui, en tant que catégories de la modalité, se limitent à situer les objets par rapport à la faculté de connaître et ne « disent rien de la chose », renvoie en effet à une autre partition, plus décisive, où l'on ne peut parler de la chose qu'à condition de la déplacer au-delà de notre faculté de connaître. Comme Kant l'affirme sans réserve dans l'Introduction à la deuxième édition de la <i>Critique</i>, notre connaissance « ne va pas plus loin que les apparences (<i>Erscheinungen</i> – la traduction courante 'phénomène' est insuffisante) et laisse pourtant la chose elle-même être réelle (<i>wirklich</i>), mais en elle-même inconnue » [Ibid., p. 27]. En ce sens, Kant peut dire que la chose en soi fixe une limite à l'expérience possible. La vraie réalité, comme la vraie possibilité, réside dans l'inconnaissable, c'est-à-dire au-delà de ce qui apparaît. « Nous devons également considérer les objets comme des choses en soi (<i>Dinge an sich</i>), bien que nous ne puissions pas les connaître. Car sinon la thèse absurde (<i>der ungereimte Satz</i>) s'ensuivrait qu'il y aurait une apparition (<i>Erscheinung</i>) sans quelque chose qui apparaisse (<i>erscheint</i>) » [Ibid., pp. 30-31]. La chose est ainsi divisée en chose (<i>Ding</i>) en tant qu'objet d'expérience et en chose en soi (<i>Ding an sich</i>), dont il n'y a pas d'expérience. La <i>res</i> dans sa vérité a glissé dans l'impossible. C'est un pur noumène, l'objet transcendantal = x.</p>	<p>Trotz terminologischer Vorsichtsmaßnahmen kann die fundamentale Spaltung der <i>res</i>, die das westliche Denken bestimmt, nicht nur nicht beseitigt werden, sondern es geht auch jede Möglichkeit verloren, sie neu zu komponieren. Die Aufspaltung des Möglichen und des Wirklichen, die sich als Kategorien der Modalität darauf beschränken, die Objekte in Beziehung zum Erkenntnisvermögen zu setzen, und die nichts «über die Sache» sagen, verweist in der Tat auf eine andere und entscheidendere Aufteilung, in der wir nur unter der Bedingung vom Ding sprechen können, dass wir es über unser Erkenntnisvermögen hinauschieben. Wie Kant in der Einleitung zur zweiten Auflage der <i>Kritik</i> vorbehaltlos bekräftigt, geht unsere Erkenntnis «nur auf Erscheinungen ... die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse» [ebd., S. 27]. In diesem Sinne kann Kant sagen, dass das Ding an sich eine Grenze für die mögliche Erfahrung setzt. Die wahre Wirklichkeit liegt ebenso wie die wahre Möglichkeit im Unbekannten, d.h. jenseits dessen, was erscheint, das heisst, «dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint» [ebd., S. 30-31]. Das Ding wird also aufgespalten in <i>Ding</i> als Gegenstand der Erfahrung und <i>Ding an sich</i>, von dem es keine Erfahrung gibt. Die <i>res</i> in ihrer Wahrheit ist ins Unmögliche gerutscht. Es ist ein reines Noumenon, das transzendente Objekt = x.</p>
<p>10. Dans l'histoire de la philosophie occidentale, Kant représente le moment où la fracture entre la chose et la pensée s'avère irréparable. Il s'agit, dans la critique kantienne de l'argument ontologique et dans sa doctrine de la modalité, de la crise définitive de ce <i>transitus admirabilis</i> du possible au réel que la philosophie n'avait pas cessé de poursuivre, car sur lui se fondait ce que nous avons appelé la machine ontologique de l'Occident. Kant vide la possibilité de sa <i>vis existendi</i> et la dépouille ainsi de toute réalité. La métaphysique est désormais impossible, sauf sous une forme particulière, c'est-à-dire comme un espace vide ou comme une illusion inévitable. La possibilité et la réalité sont des catégories de modalité, qui n'expriment que le rapport d'un objet à la faculté de connaître et ne disent rien de l'objet en tant que tel ; d'autre part, il ne peut y avoir de <i>vis existendi</i> dans l'essence et la possibilité, parce que l'existence n'est pas un prédicat réel, elle est radicalement hétérogène par rapport à elles. Comme l'a écrit Gilson, chez Kant « les deux ordres du réel et du possible sont incommensurables » [Gilson, p. 10].</p>	<p>10. In der Geschichte der abendländischen Philosophie repräsentiert Kant den Moment, in dem sich der Bruch zwischen dem Ding und dem Gedanken als irreparabel erweist. In Kants Kritik des ontologischen Arguments und in seiner Modalitätslehre geht es um die endgültige Krise jenes <i>admirabilis transitus</i> vom Möglichen zum Wirklichen, den die Philosophie nicht aufgehört hatte zu verfolgen, weil auf ihm das beruhte, was wir die ontologische Maschine des Westens genannt haben. Kant entleert die Möglichkeit von ihrem <i>vis existendi</i> und entzieht ihr damit jede Realität. Die Metaphysik ist nun unmöglich, außer in einer bestimmten Form, nämlich als leerer Raum oder als unvermeidliche Illusion. Möglichkeit und Wirklichkeit sind Modalitätskategorien, die nur das Verhältnis eines Objekts zum Erkenntnisvermögen ausdrücken und nichts über das Objekt als solches aussagen; andererseits kann es kein <i>vis existendi</i> im Wesen und in der Möglichkeit geben, denn das Dasein ist kein reales Prädikat, es ist radikal heterogen in Bezug auf sie. Wie Gilson geschrieben hat, sind bei Kant «die beiden Ordnungen des Wirklichen und des Möglichen inkommensurabel» [Gilson, S. 10].</p>

La tradition philosophique d'une part et la réflexion grammaticale d'autre part nous ont tellement habitués à tenir cette fracture pour acquise que nous ne nous rendons pas compte qu'elle constitue le noyau aporétique du dispositif sur lequel l'ontologie a fondé dès l'origine sa puissance spécifique. Essence et existence, puissance et acte, possibilité et réalité sont les deux faces ou les deux parties de la machine ontologique de l'Occident. L'ontologie n'est pas, en effet, un artifice abscons sans rapport avec la réalité et l'histoire : elle est, au contraire, le lieu où se prennent les décisions d'époque les plus lourdes de conséquences. Sans la division de la réalité (de la "chose" humaine) en essence et existence, en possibilité (dynamis) et actualité (energeia), ni la connaissance scientifique ni la capacité de contrôler et de diriger durablement les actions humaines, qui caractérisent la puissance historique de l'Occident, n'auraient été possibles. Si nous ne pouvions pas suspendre la concentration exclusive de notre attention sur ce qui existe immédiatement (comme semblent le faire les animaux), afin de penser et de définir son essence (le "quoi"), la science et la technologie occidentales n'auraient certainement pas connu le développement qui les caractérise. C'est si la dimension du possible disparaissait totalement que ni les plans ni les projets ne seraient pensables et que les actions humaines ne pourraient être ni dirigées ni contrôlées. La puissance incomparable de l'Occident trouve dans la machine ontologique l'une de ses conditions essentielles.

La scission sur laquelle la machine fonde son prestige est cependant loin d'être pacifique. Pour que la machine fonctionne, les deux parties qu'elle a séparées doivent s'articuler à nouveau, de sorte que c'est précisément leur conflit harmonieux ou leur consonance discordante qui constitue son arcane moteur. Si la possibilité et la réalité, l'essence et l'existence étaient absolument séparées et incommunicables, la connaissance et l'action perdraient leur objet et la pensée et les choses, le langage et le monde resteraient sans rapport. Cela signifie que la transition entre essence et existence et entre possibilité et réalité constitue le problème décisif de la métaphysique occidentale, sur lequel elle ne cesse de s'interroger ; mais cela signifie aussi qu'une sortie de la métaphysique n'est pas possible sans une critique de la scission de la chose et du paradigme de réalisation qu'elle implique.

En physique quantique, la consistance simplement statistique de la réalité implique qu'elle ne peut être connue en elle-même de manière déterministe, mais qu'elle doit toujours être réalisée dans une expérience. Il n'y a pas de réalité en soi : elle n'est que la

Die philosophische Tradition einerseits und die grammatikalische Reflexion andererseits haben uns so sehr daran gewöhnt, diesen Bruch als selbstverständlich hinzunehmen, dass wir nicht merken, dass er den aporetischen Kern des Dispositivs bildet, auf dem die Ontologie von Anfang an ihre spezifische Kraft begründet hat. Wesen und Existenz, Macht und Tat, Möglichkeit und Wirklichkeit sind die beiden Gesichter oder die beiden Teile der ontologischen Maschine des Westens. Die Ontologie ist in der Tat keine abstruse Konstruktion ohne Bezug zur Realität und zur Geschichte: Sie ist im Gegenteil der Ort, an dem die folgenreichsten epochalen Entscheidungen getroffen werden. Ohne die Aufspaltung der Wirklichkeit (des «Dings» der Menschen) in Wesen und Existenz, in Möglichkeit (*dynamis*) und Wirklichkeit (*energeia*) wären weder wissenschaftliche Erkenntnisse noch die Fähigkeit zur Kontrolle und nachhaltigen Lenkung menschlichen Handelns möglich gewesen, die die historische Macht des Westens auszeichnet. Wenn wir nicht in der Lage wären, die ausschließliche Konzentration unserer Aufmerksamkeit auf das unmittelbar Vorhandene (wie sie bei den Tieren vorzuliegen scheint) zu unterbrechen, um über sein Wesen (das «Was») nachzudenken und es zu definieren, hätten die westliche Wissenschaft und Technologie sicherlich nicht die Entwicklung genommen, die sie kennzeichnet. Würde die Dimension der Möglichkeit völlig verschwinden, wären weder Pläne noch Projekte denkbar und menschliche Handlungen könnten weder gelenkt noch kontrolliert werden. Die unvergleichliche Macht des Westens hat in der ontologischen Maschine eine ihrer wesentlichen Voraussetzungen.

Die Spaltung, auf die die Maschine ihr Ansehen gründet, ist jedoch alles andere als friedlich. Damit die Maschine funktioniert, müssen die beiden Teile, die sie getrennt hat, wieder zusammengefügt werden, so dass gerade ihr harmonischer Konflikt oder ihr disharmonischer Gleichklang ihre geheimnisvolle Antriebskraft ist. Wären Möglichkeit und Wirklichkeit, Wesen und Existenz absolut getrennt und ohne Kommunikation, würden Wissen und Handeln ihren Gegenstand verlieren und Denken und Dinge, Sprache und Welt blieben unverbunden. Das bedeutet, dass der Übergang zwischen Wesen und Existenz und zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit das entscheidende Problem der abendländischen Metaphysik darstellt, an dem sie immer wieder scheitert; es bedeutet aber auch, dass ein Ausstieg aus der Metaphysik ohne eine Kritik der Spaltung des Dings und des damit einhergehenden Erkenntnisparadigmas nicht möglich ist.

In der Quantenphysik impliziert die rein statistische Konsistenz der Realität, dass sie nicht deterministisch erkannt werden kann, sondern immer in einem Experiment realisiert werden muss. Es gibt keine Realität an sich: Sie ist lediglich die «Verwirklichung» einer

<p>« réalisation » d'une probabilité et cette réalisation ne peut avoir lieu que par l'intervention du chercheur. Le véritable sens du principe d'incertitude de Heisenberg n'est pas tant de fixer une limite à la connaissance que de légitimer l'intervention de l'expérimentateur comme inévitable. Pour reprendre les termes de Majorana : « Le résultat d'une expérience semble donc concerner plutôt l'état dans lequel le système est amené pendant l'expérience que l'état inconnu dans lequel il se trouvait avant d'être perturbé » [Majorana, p. 76]. On comprend alors que Simone Weil ait pu affirmer qu'avec la physique quantique, l'Occident avait perdu sans s'en rendre compte « la science, ou du moins ce que l'on définissait sous ce nom depuis quatre siècles » [Weil, p. 121]. Ce qui a été perdu, c'est en réalité la juste conception de la possibilité et de la réalité. De même que, pour les théologiens, l'existence de Dieu ne peut être expérimentée en soi, mais que, dans l'argument ontologique, elle est « réalisée », la faisant passer du possible au réel, de même, en physique quantique, la réalité n'est pas accessible en soi, mais le chercheur « réalise » sa probabilité à chaque fois par l'expérience.</p>	<p>Wahrscheinlichkeit, und diese Verwirklichung kann nur durch die Intervention des Forschers erfolgen. Der wahre Sinn des Heisenberg'schen Unbestimmtheitsprinzips besteht nicht so sehr darin, dem Wissen eine Grenze zu setzen, sondern vielmehr darin, den Eingriff des Experimentators als unvermeidlich zu legitimieren. In Majoranas Worten: «Das Ergebnis eines jeden Experiments scheint also den Zustand zu betreffen, in den das System während des Experiments gebracht wird, und nicht den unbestimmten Zustand, in dem es sich vor der Störung befand» [Majorana, S. 76]. Es ist daher verständlich, warum Simone Weil behaupten konnte, dass der Westen mit der Quantenphysik, ohne es zu merken, «die Wissenschaft oder zumindest das, was wir seit vier Jahrhunderten unter diesem Namen definiert haben» [Weil, S. 121] verloren hat. Was verloren ging, war in Wahrheit die richtige Vorstellung von Möglichkeit und Wirklichkeit. So wie für die Theologen die Existenz Gottes nicht an sich erfahrbar ist, sondern im ontologischen Argument «verwirklicht» wird, wodurch sie vom Möglichen zum Wirklichen übergeht, so ist in der Quantenphysik die Realität nicht an sich zugänglich, sondern der Forscher «verwirklicht» ihre Wahrscheinlichkeit jedes Mal durch das Experiment.</p>
<p>11. Au cours de notre brève généalogie de la scission de <i>res</i> dans l'histoire de la philosophie, nous avons rencontré à plusieurs reprises le problème du langage qui, chez les philosophes médiévaux et modernes jusqu'à Kant, apparaît souvent sans jamais – du moins en apparence – être explicitement thématiqué. Cela vaut tout d'abord pour le double sens (copulatif-grammatical et existentiel-lexical) du verbe <i>être</i> dans les langues classiques, dont Benveniste a montré qu'il ne correspondait à aucune nécessité interne et dont les théologiens médiévaux semblent être quelque peu conscients. Benveniste lui-même, dans un essai célèbre [Benveniste, pp. 79-91], a montré que les catégories aristotéliennes qui ont si fortement déterminé la réflexion philosophique correspondent en fait à des catégories structurelles de la langue grecque. Le tableau des dix catégories qu'Aristote a élaboré et transmis à la philosophie occidentale comme cadre de conditions générales et permanentes de la pensée n'est que la projection conceptuelle d'une situation linguistique donnée. En particulier, la première catégorie, <i>ousia</i> ou substance, correspond à la classe linguistique des noms (ce que les grammairiens de l'Antiquité avaient déjà compris, en définissant les noms comme « substantifs » – <i>nomen substantivum</i> – précisément par rapport à la substance aristotélienne). La division entre essence et existence, que Benveniste ne mentionne pas, pourrait donc correspondre non seulement aux deux sens du verbe <i>être</i> en grec et en latin, mais aussi à la distinction lexicale entre le nom qui désigne un individu (les premières <i>ousiai</i>, qu'Aristote exemplifie d'ailleurs par un nom propre ou par « un certain homme » ou « un certain cheval ») et le nom en tant que catégorie générale (l'animal, l'homme).</p>	<p>11. Im Laufe unserer kurzen Genealogie der Aufspaltung von <i>res</i> in der Geschichte der Philosophie sind wir mehrfach auf das Problem der Sprache gestoßen, das bei den Philosophen des Mittelalters und der Neuzeit bis hin zu Kant häufig auftaucht, ohne dass es – so scheint es – jemals explizit angesprochen wurde. Dies gilt zunächst für die Doppelbedeutung (kopulativ-grammatikalisch und existentiell-lexikalisch) des Verbs <i>sein</i> in den klassischen Sprachen, die, wie Benveniste gezeigt hat, keiner inneren Notwendigkeit entspricht und der sich die mittelalterlichen Theologen in gewisser Weise bewusst zu sein scheinen. Benveniste selbst hat in einem berühmten Aufsatz [Benveniste, S. 79-91] gezeigt, dass die aristotelischen Kategorien, die die philosophische Reflexion so stark bestimmt haben, eigentlich den Strukturkategorien der griechischen Sprache entsprechen. Die Tabelle der zehn Kategorien, die Aristoteles ausgearbeitet und der westlichen Philosophie als Rahmen für allgemeine und dauerhafte Bedingungen des Denkens übermitteln hat, ist lediglich die begriffliche Projektion einer gegebenen sprachlichen Situation. Insbesondere die erste Kategorie, <i>ousia</i> oder Substanz, entspricht der sprachlichen Klasse der Namen (was die antiken Grammatiker bereits erkannt hatten, indem sie die Namen als «Substantive» – <i>nomen substantivum</i> – definierten, gerade in Bezug auf die aristotelische Substanz). Die Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz, die Benveniste nicht erwähnt, könnte also nicht nur den beiden Bedeutungen des Verbs sein im Griechischen und Lateinischen entsprechen, sondern auch der lexikalischen Zweiteilung zwischen dem Substantiv, das ein Individuum bezeichnet (die ersten <i>ousiai</i>, die Aristoteles im Übrigen mit einem Eigennamen oder mit 'ein</p>

La distinction entre essence et existence, possibilité et réalité peut également avoir été influencée par une autre partition structurelle des langues qui nous est familière et sur laquelle Benveniste a fortement insisté dans ses dernières recherches : celle entre le plan des noms (le lexique) et le plan du discours (pour reprendre les termes de Benveniste, la différence entre le sémiotique – la langue comme système de signes – et le sémantique – la langue comme discours en action). Les philosophes grecs étaient, au moins depuis Héraclite (fr. 1) et Antisthène, parfaitement conscients de cette différence. Platon l'énonce clairement dans le *Théétète* (201a-202b) : « les premiers éléments, chacun en soi et pour soi, ne peuvent être que nommés [...] les dire dans le discours est impossible, car on ne peut que les nommer et rien d'autre ne peut leur être ajouté [...]. Car il est impossible d'en dire un seul dans le discours, parce qu'on ne peut que les nommer, ils n'ont rien d'autre qu'un nom (*onoma gar monon echein*) », ajoutant dans le *Protagoras* qu'« à chacun de ces noms est supposée une existence particulière (*ousia*) » (Prot. 349b). (La proposition 3.221 du *Tractatus* de Wittgenstein ne dit pas autre chose, à y regarder de plus près : « Je ne peux que nommer les objets [...] je ne peux que les raconter, pas les dire »).

La distinction entre essence (puissance) et existence (acte) correspond parfaitement à celle entre nom et discours, entre langue comme système de signes et langue comme discours en acte, et en ce sens, on pourrait dire qu'elle ne fait qu'articuler une structure implicite dans la langue, et l'on pourrait par conséquent se demander si le processus de la pensée n'est pas en fait inconsciemment déterminé, comme le suggère Benveniste, par la langue qu'il utilise. Mais lorsqu'on réfléchit à l'influence qu'exercent les catégories linguistiques sur les catégories de pensée, il ne faut pas oublier que cette influence est très souvent réciproque. En effet, la structure de la langue à un moment donné de son évolution historique n'est pas une donnée naturelle, mais elle est elle-même déterminée, au moins en partie, par la réflexion philosophique et grammaticale, c'est-à-dire par le processus par lequel les locuteurs prennent conscience de ce qu'ils font lorsqu'ils parlent. C'est-à-dire que la conscience d'utiliser une langue est inséparable du patient travail d'analyse et de construction qui a conduit à la création de l'identité grammaticale de cette langue. Benveniste a ainsi montré que le sens copulatif du verbe *être* en grec est originellement absent et remplacé par le syntagme nominal, qui joint deux mots dans un syntagme sans verbe (*ariston ydor*, que nous traduisons aujourd'hui par « la

bestimmter Mensch' oder 'ein bestimmtes Pferd' veranschaulicht), und dem Substantiv als allgemeine Kategorie (das Tier, der Mensch).

Die Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit könnte auch von einer anderen strukturellen Unterteilung der Sprachen beeinflusst worden sein, die wir kennen und auf die Benveniste in seinen jüngsten Forschungen nachdrücklich hingewiesen hat: die Unterscheidung zwischen der Ebene der Namen (dem Lexikalischen) und der Ebene des Diskurses (in Benvenistes Worten: der Unterschied zwischen dem Semiotischen – der Sprache als Zeichensystem – und dem Semantischen – der Sprache als Sprache in Aktion). Die griechischen Philosophen waren sich spätestens seit Heraklit (fr. 1) und Antisthenes dieses Unterschieds vollkommen bewusst. Platon drückt es im *Theätet* (201a-202b) deutlich aus: «die ersten Elemente, jedes an sich und für sich, können nur benannt werden [...] sie in der Rede zu sagen ist unmöglich, weil man sie nur benennen kann und ihnen nichts anderes hinzugefügt werden kann [...]. Denn es ist unmöglich, irgendetwas von ihnen in der Rede zu sagen, weil sie nur benannt werden können, sie haben nichts als einen Namen (*onoma gar monon echein*)», wobei der Protagoras hinzufügt, dass «jedem dieser Namen eine besondere Existenz (*ousia*) zugeschrieben wird» (Prot. 349b). (Satz 3.221 von Wittgensteins *Tractatus* sagt bei genauerem Hinsehen nichts Gegenteiliges: «Die Gegenstände kann ich nur nennen ... sie aussprechen kann ich nicht»).

Die Unterscheidung zwischen Wesen (Potenz) und Existenz (Akt) entspricht genau der zwischen Name und Diskurs, zwischen der Sprache als System von Ideen und der Sprache als Diskurs in Aktion, und in diesem Sinne könnte man sagen, dass sie lediglich eine der Sprache implizite Struktur zum Ausdruck bringt, und man könnte folglich fragen, ob der Denkprozess nicht tatsächlich unbewusst durch die Sprache, die er verwendet, bestimmt wird, wie Benveniste vorschlägt. Wenn man über den Einfluss der sprachlichen Kategorien auf die Kategorien des Denkens nachdenkt, darf man jedoch nicht vergessen, dass der Einfluss sehr oft wechselseitig ist. Die Struktur der Sprache zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer geschichtlichen Entwicklung ist in der Tat keine natürliche Gegebenheit, sondern wird selbst zumindest teilweise durch philosophische und grammatikalische Reflexion bestimmt, d.h. durch den Prozess, durch den sich die Sprecher bewusstwerden, was sie tun, wenn sie sprechen. Das Bewusstsein, eine Sprache zu verwenden, ist also untrennbar mit der geduldigen Analyse- und Konstruktionsarbeit verbunden, die zur Schaffung der grammatischen Identität dieser Sprache geführt hat. So zeigte Benveniste, dass die kopulative Bedeutung des Verbs *sein* im Griechischen ursprünglich fehlt und durch die Nominalphrase ersetzt wird, die zwei Wörter in einem verblosen Syntagma vereint (*ariston ydor*,



meilleure chose est l'eau»). C'est également la réflexion philosophique et grammaticale sur le langage qui a conduit à concevoir le syntagme nominal comme une phrase avec le verbe sous-entendu *être*, entraînant ainsi son déclin progressif et son remplacement, mais pas dans tous les cas, par la phrase avec la copule « est », qui est devenue l'expression normale. La primauté – à partir de la logique aristotélicienne – du jugement apophantique (sous la forme sujet-verbe-prédicat) sur les autres formes de discours n'est certainement pas étrangère à ce processus. De même, nous sommes tellement habitués à considérer la séparation entre les noms et le discours comme une structure fondamentale du langage, que nous ne nous rendons pas compte que l'isolement de quelque chose comme un nom (qui, dans les langues indo-européennes, se présente sous une pluralité de formes fléchies distinctes – les soi-disant cas) est certainement le résultat d'un lent processus, dont les anciens considéraient l'aboutissement comme si important qu'ils en attribuaient la découverte à Platon et à Aristote. L'articulation systématique de la différence entre sémiotique et sémantique dans la linguistique moderne va si peu de soi que Benveniste a dû finalement admettre que, du point de vue de la linguistique, il n'y a pas de transition entre les deux niveaux, et que si l'on devait vraiment passer du plan des noms au plan de la phrase, de la langue en puissance à la parole en action, l'instance de la parole serait impossible.

Si l'aphasie qui a frappé le grand linguiste peu de temps après avoir posé ce diagnostic paradoxal nous empêche de savoir comment il aurait tenté de s'en accommoder, il peut certainement être instructif d'essayer de situer dans cette perspective le clivage entre essence et existence, entre possibilité et réalité dont nous avons tracé une brève archéologie dans les pages qui précèdent. On peut y voir une réponse, aussi profonde que problématique, à la question : « Que signifie parler, que faisons-nous quand nous parlons (quand nous pensons) ? » Nous passons constamment d'un niveau d'interprétation du monde qui nous confronte à l'être pur des choses (le plan des noms ou de l'existence) à la tentative de comprendre « ce qui » les définit et les fait être (le plan du discours ou de l'essence) ; et, inversement et tout aussi incessamment, de ce second plan au premier, selon que le modèle dominant est l'essence (la possibilité) ou l'existence (la réalité effective). La « chose » que le langage nous a révélée est toujours déjà scindée et, d'autre part, c'est précisément cette scission qui nous permet de connaître et de dominer les choses du monde que nous rencontrons sans cesse.

was wir heute mit «das Beste ist Wasser» übersetzen). Wahrscheinlich ist es die philosophische und grammatikalische Reflexion über die Sprache, die dazu geführt hat, dass der Nominalsatz als Satz mit dem impliziten Verb *sein* konzipiert wurde, was zu ihrem allmählichen Niedergang und ihrer Ersetzung, wenn auch nicht in allen Fällen, durch den Satz mit der Kopula «ist» geführt hat, der zum normalen Ausdruck wird. Der von der aristotelischen Logik ausgehende Vorrang des apophantischen Urteils (in der Form Subjekt-Verb-Prädikat) vor anderen Diskursformen war diesem Prozess sicher nicht fremd. Ebenso sind wir so sehr daran gewöhnt, die Trennung zwischen Substantiv und Diskurs als eine grundlegende Struktur der Sprache zu betrachten, dass wir nicht erkennen, dass die Isolierung von so etwas wie einem Substantiv (das in den indoeuropäischen Sprachen in einer Vielzahl von unterschiedlichen flektierten Formen – den so genannten Fällen – vorkommt) sicherlich das Ergebnis eines langsamen Prozesses ist, dessen Ergebnis die Alten für so wichtig hielten, dass sie seine Entdeckung Platon und Aristoteles zuschrieben. Die systematische Artikulation des Unterschieds zwischen dem Semiotischen und dem Semantischen ist in der modernen Linguistik so wenig selbstverständlich, dass Benveniste schließlich zugeben musste, dass es aus der Sicht der Linguistik keinen Übergang zwischen den beiden Ebenen gibt, und dass, wenn wir uns wirklich von der Ebene der Namen zur Ebene des Satzes, von der Sprache in der Potenz zur Sprache in der Aktion bewegen müssten, die Instanz der Sprache unmöglich wäre.

Auch wenn die Aphasie, die den großen Sprachwissenschaftler kurz nach der Erstellung dieser paradoxen Diagnose befiel, uns daran hindert, zu wissen, wie er versucht hätte, ihr auf den Grund zu gehen, so kann es doch lehrreich sein, zu versuchen, die Spaltung zwischen Wesen und Existenz und zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, die wir auf den vorangegangenen Seiten ausführlich «archäologisch» nachgezeichnet haben, in dieser Perspektive zu verorten. Das heißt, sie kann als eine ebenso tiefgründige wie problematische Antwort auf die Frage gesehen werden: «Was bedeutet es, zu sprechen, was tun wir, wenn wir sprechen (wenn wir denken)»? Wir bewegen uns ständig von einer Ebene der Interpretation der Welt, die uns mit dem reinen Sein der Dinge konfrontiert (die Ebene der Namen oder der Existenz), zu dem Versuch, zu verstehen, «was» sie definiert und sie zu dem macht, was sie sind (die Ebene des Diskurses oder der Essenz); und umgekehrt und ebenso unaufhörlich von dieser zweiten Ebene zur ersten, je nachdem, ob das vorherrschende Modell das Wesen (Möglichkeit) oder die Existenz (tatsächliche Realität) ist. Das «Ding», das die Sprache uns offenbart hat, ist immer schon gespalten, und andererseits ist es gerade diese Spaltung, die es

Remettre en cause cette conception qui a si longtemps déterminé la philosophie occidentale, c'est donc tenter de penser l'expérience et la connaissance du monde autrement que par une improbable scission et un non moins improbable passage entre possibilité et réalité, entre essence et existence ; et tout aussi définitivement tenter de penser l'expérience du langage autrement que comme un passage inaccessible du plan des noms à celui des propositions. Il est certain, en tout cas, que ni la structure du langage ne peut à elle seule rendre compte de l'articulation de la pensée, ni, à l'inverse, croire qu'elle se déploie de manière entièrement autonome par rapport à la langue dans laquelle elle s'exprime. Au contraire, il est possible que la véritable philosophie consiste précisément en un corps à corps ou, plutôt, en une *synousia* incessante entre la pensée et le langage, dans laquelle aucun des deux participants – ou compagnons – ne peut jamais prétendre s'être définitivement accommodé des raisons et des conditions que l'autre impose et propose.

Il suffit de regarder de plus près les sources pour se rendre compte que le lien entre le problème ontologique et l'expérience du langage n'a pas échappé aux philosophes. Même en faisant abstraction du fait que Platon et Aristote (Platon – Crat. 422d – demande péremptoirement « en quoi les premiers noms, auxquels on ne suppose nullement d'autres noms, nous manifestent-ils des entités » et Aristote, pour sa part, répète sans cesse que « l'être se dit »), les philosophes médiévaux connaissaient avec suffisamment de clarté le lien entre le sens des noms et la différence ontologique. « Deux choses doivent être observées dans les noms », écrit Albertus Magnus (I Sent., d. 2, a. 11, sol.), « à savoir la forme ou la raison par laquelle ils sont imposés (*forma sive ratio a qua imponitur*) et ce à quoi ils sont imposés (*illud cui imponitur*). Certains les appellent signifié et supposé (*significatum et suppositum*) et les grammairiens qualité et substance (*qualitas et substantia*) ». De même, dans le *Summa super Priscianum* de Peter Elias (XIIe siècle), un texte dans lequel la relation entre l'analyse philosophique et l'analyse grammaticale est lucidement thématisée, on peut lire que « tout nom signifie le 'ce qui est' (*quod est*) et le « ce par quoi il est » (*id quo est*), de même que le nom « homme » signifie ce qu'il est, c'est-à-dire la chose qui est un homme (*rem quae est homo*) et ce par quoi il est, c'est-à-dire l'humanité par laquelle il est un homme, parce que l'homme est tel à partir de l'humanité » [De Rijk, p. 231].

uns ermöglicht, die Dinge der Welt, denen wir unaufhörlich begegnen, zu erkennen und zu beherrschen.

Diese Vorstellung, die die westliche Philosophie so lange bestimmt hat, in Frage zu stellen, hieße dann, Erfahrung und Erkenntnis der Welt anders zu denken als durch eine unwahrscheinliche Spaltung und einen ebenso unwahrscheinlichen Übergang zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit und zwischen Wesen und Existenz; und ebenso definitiv zu versuchen, die Erfahrung der Sprache anders zu denken denn als einen unerreichbaren Übergang von der Ebene der Namen zu jener der Sätze. Sicher ist jedenfalls, dass weder die Struktur der Sprache allein die Artikulation des Denkens vollständig erklären kann, noch kann man glauben, dass es sich völlig autonom von der Sprache, in der es ausgedrückt wird, entfaltet. Im Gegenteil, es ist möglich, dass die wahre Philosophie gerade in einem Nahkampf oder vielmehr in einer unaufhörlichen *synousia* zwischen Denken und Sprache besteht, in der keiner der beiden Gegner – oder Gefährten – jemals behaupten kann, mit den Gründen und Bedingungen, die der andere auferlegt und vorschlägt, endgültig fertig zu werden.

Man braucht sich nur die Quellen genauer anzuschauen, um zu erkennen, dass den Philosophen der Zusammenhang zwischen dem ontologischen Problem und der Erfahrung der Sprache nicht entgangen war. Selbst wenn man davon absieht, dass Platon und Aristoteles (Platon – Crat. 422d – mit Nachdruck fragt: «Auf welche Weise offenbaren uns die ersten Namen, die in keiner Weise andere Namen voraussetzen, Wesenheiten», und Aristoteles seinerseits wiederholt immer wieder, dass «das Sein gesagt wird»), kannten die mittelalterlichen Philosophen mit hinreichender Klarheit den Zusammenhang zwischen der Bedeutung der Namen und der ontologischen Differenz. «Zwei Dinge müssen bei Namen beachtet werden», schreibt Albertus Magnus (I Sent., d. 2, a. 11, sol.), «und zwar die Form oder der Grund, durch den sie auferlegt werden (*forma sive ratio a qua imponitur*) und der, dem sie auferlegt werden (*illud cui imponitur*). Diese werden von einigen als Bedeutung und Suppositum (*significatum et suppositum*) und von Grammatikern als Qualität und Substanz (*qualitas et substantia*) bezeichnet". Ähnlich verhält es sich in der *Summa super Priscianum* von Peter Elias (12. Jh.), einem Text, in dem die Beziehung zwischen philosophischer Analyse und grammatikalischer Analyse anschaulich thematisiert wird, kann man lesen, dass «jeder Name das bedeutet, 'was ist' (*quod est*) und 'das, wodurch es ist' (*id quo est*), so wie der Name 'Mensch' das bedeutet, was er ist, d.h. das, was ein Mensch ist (*rem quae est homo*) und das, wodurch er ist, d.h. die Menschlichkeit, durch die er ein Mensch ist, weil der Mensch ein solcher aus der Menschlichkeit ist» [De Rijk, S. 231].

Chapitre 3 : Le possible et le réel	Kapitel 3: Das Mögliche und das Wirkliche
<p>1. Il convient de préciser ici en quel sens la thèse selon laquelle la machine ontologico-politique de l'Occident est fondée sur la scission de l'être en possibilité et en réalité peut désormais être affirmée sans réserve. Cette division de l'être trouve son origine chez Aristote. Dans les <i>Catégories</i>, il distingue l'existant singulier, qu'il appelle <i>ousia prote</i> (« substance première ») et qui ne peut être désignée que par un nom propre ou un déictique (Socrate, cet homme, ce cheval), des substances secondes et de toutes les autres formes d'être, qui ne sont dites que en présupposant cela. « Toutes les autres choses », écrit-il, « sont dites sur la présupposition (<i>kath'hypokeimenou</i>, littéralement 'sur la base') des <i>ousiai</i> premiers ou sont sur la présupposition de ceux-ci [...] ainsi 'animal' est prédiqué de l'homme, donc de cet homme particulier ; s'il ne s'agissait pas d'un homme particulier, il ne s'agirait pas non plus de l'homme en général [...]. Si les substances premières n'étaient pas, il serait impossible qu'il y ait quelque chose d'autre ; car tout le reste est dit sur la présupposition de leur être sous, ou est dans cette présupposition » (Cat., 2a34-2b6). La primauté des substances premières est réaffirmée quelques lignes plus loin : « Les substances premières (<i>ousiai</i>), dans la mesure où elles se trouvent sous (<i>hypocheisthai</i>) toutes les autres et où toutes les autres sont prédiquées d'elles ou sont en elles, sont dites pour cette raison par excellence <i>ousiai</i> » (2b15-17). Il est important de noter qu'en définissant les <i>ousiai</i> comme « premières », Aristote introduit aussi implicitement une antériorité temporelle. Comme il l'affirme sans réserve dans Met. 1028b30, le sol sur lequel sont prédiquées les substances secondes les précède non seulement logiquement, mais aussi dans le temps (<i>kai logoi kai gnosei kai chronoi</i>).</p> <p>C'est en raison de la primauté de cette détermination subjective de l'être en tant que premier <i>hypokeimenon</i>, en tant que singularité imprévisible qui se trouve en dessous et au fond de toute prédication linguistique, que, dans la tradition de la philosophie occidentale, le terme <i>ousia</i> est traduit en latin par <i>substantia</i>. En effet, à partir du néo-platonisme, le traité des <i>Catégories</i> acquiert une place privilégiée dans le corpus des œuvres aristotéliciennes et, dans sa</p>	<p>1. Es sollte an dieser Stelle klar sein, in welchem Sinne die These, dass der ontologisch-politische Apparat des Westens auf der Aufspaltung des Seins in Möglichkeit und Wirklichkeit beruht, nun vorbehaltlos ausgesprochen werden kann. Diese Spaltung des Seins hat ihren Ursprung bei Aristoteles. In den Kategorien unterscheidet er das singuläre Existierende, das er <i>ousia prote</i> (erste Substanz) nennt und das nur durch einen Eigennamen oder ein Deiktikum (Sokrates, dieser Mensch, dieses Pferd) bezeichnet werden kann, von den zweiten Substanzen und allen anderen Formen des Seins, die nur unter der Voraussetzung dessen gesagt werden. « Alles Übrige wird entweder <i>von</i> den Dingen erster Ordnung (von den ersten Substanzen) als Unterliegenden (<i>kath'hypokeimenou</i> – als dem Subjekt) ausgesagt, oder ist in ihnen, als Unterliegenden (als dem Subjekt) enthalten. Dies erhellt, wenn man das Einzelne zur Hand nimmt; so sagt man: Geschöpf von dem Menschen aus und es kann deshalb Geschöpf auch von diesem bestimmten Menschen ausgesagt werden; denn, wenn es von keinem bestimmten Menschen ausgesagt werden könnte, so könnte es auch von dem Menschen überhaupt nicht ausgesagt werden ... Sonach wird alles Andere entweder <i>von</i> den Dingen erster Ordnung (von den ersten Substanzen) als dem Unterliegenden (als dem Subjekt) ausgesagt, oder es ist <i>in</i> ihnen, als dem Unterliegenden, enthalten. Wenn also keine Dinge erster Ordnung wären, so könnte auch von den Anderen keines sein (so ist es unmöglich, dass sonst etwas ist).» (Kat. 2a34-2b6) Der Vorrang der ersten Substanzen wird einige Zeilen später bekräftigt: « Auch gelten die Dinge erster Ordnung (<i>ousiai</i>) deshalb am meisten als Dinge (<i>ousiai</i>), weil sie allem Anderen unterliegen (<i>hypocheisthai</i>) und weil alles Andere entweder <i>von</i> ihnen ausgesagt wird oder <i>in</i> ihnen ist » (Kat 2b15-17). Es ist wichtig zu beachten, dass Aristoteles mit der Bezeichnung der <i>ousiai</i> als « erste » auch implizit eine zeitliche Vorrangigkeit einführt. Wie er vorbehaltlos in Met. 1028a30 sagen wird, geht der Grund, auf dem die zweiten Substanzen liegen, ihnen nicht nur logisch, sondern auch zeitlich voraus (<i>kai logoi kai gnosei kai chronoi</i>).</p> <p>Wegen des Primats dieser subjektiven Bestimmung des Seins als erstes <i>hypokeimenon</i>, als die unvorhersehbare Singularität, die unter und auf dem Grund aller sprachlichen Prädikation liegt, wird der Begriff <i>ousia</i> in der Tradition der westlichen Philosophie mit <i>substantia</i> ins Lateinische übersetzt. Ausgehend vom Neuplatonismus nimmt die Abhandlung über die Kategorien einen privilegierten Platz im Korpus der aristotelischen Werke ein und übt in ihrer lateinischen</p>

traduction latine, exerce une influence décisive sur la culture médiévale. Boèce, dont la version des *Catégories* a été connue au Moyen Âge, s'est rendu compte que la traduction la plus correcte aurait été *essentia* (*ousia* est un déverbal formé à partir du participe du verbe *einai* et, dans son traité théologique *Contre Eutyche et Nestorius*, Boèce fait donc correspondre le terme *essentia* à *ousia* et ramène *substantia* à l'*hypostasis* grecque), mais il a utilisé le terme *substantia* et a ainsi orienté le vocabulaire et la compréhension de l'ontologie occidentale d'une manière décisive. L'être ne peut apparaître comme ce qui se trouve en deçà et au-delà que dans la perspective de la prédication linguistique, c'est-à-dire de la primauté de la détermination subjective *ousia* en tant que nom propre et *hypokeimenon* premier qui se trouve au cœur des catégories aristotéliennes. Tout le lexique de l'ontologie occidentale (*substantia*, *subiectum*, *hypostasis*, *subsistentia*) résulte de cette primauté de la substance première comme étant à la base de toute prédication.

Dans le septième livre de la *Métaphysique*, cependant, Aristote semble remettre en question la primauté de la substance première et affirmer, en fait, son insuffisance, pour la remplacer par une autre détermination de l'*ousia* qu'il appelle *to ti en einai* (« ce qui était étant » – dans les traductions médiévales, *quod quid erat esse*). C'est le sens de cette apparente contradiction de la plume aristotélienne et de la stratégie qui y est en jeu qu'il s'agit de comprendre. La détermination de l'*ousia* comme *hypokeimenon*, gisant au fond, est – c'est ainsi qu'Aristote justifie son revirement – insuffisante et obscure (*adelon*) et risque en outre de se confondre avec celle de la matière (*hyle*), qu'il avait précisément définie dans la Physique comme l'*hypokeimenon* premier sous-jacent à tout changement. Le *sub-iectum*, ce qui se trouve sous toute prédication, ne peut, en effet, qu'être nommé et indiqué et n'entre dans les propositions que comme ce dont quelque chose est dit et prédit. En ce sens, même dans son évidence immédiate, il reste en lui-même *adelon*, non manifeste. La conséquence – comme l'a montré Rudolph Boehm dans une étude exemplaire – est une scission fondamentale de l'être et du discours : d'une part, un gisant au premier fond, dont tout est dit et énoncé, mais qui reste lui-même indicible et ne peut pas être énoncé, et, d'autre part, tout ce qui est dit de celui-ci ou est en lui. C'est-à-dire encore : d'une part, un existant inessentiel, pour ainsi dire le simple fait que quelque chose soit là, sans le « ce que c'est » (comme diraient les médiévaux, un pur *quod est* sans *quid est*) et, d'autre part, une essence inexistante : « L'essence et l'existence se détachent l'une de l'autre, au double sens du terme : elles se brisent l'une l'autre et se détachent l'une de l'autre" [Boehm, p. 169].

Übersetzung einen entscheidenden Einfluss auf die mittelalterliche Kultur aus. Boethius, in dessen Version das Mittelalter die *Kategorien* kennenlernte, erkannte zwar, dass die korrektere Übersetzung *essentia* gewesen wäre (*ousia* ist ein Deverbativ, das aus dem Partizip des Verbs *einai* gebildet wird und in seiner theologischen Abhandlung *Gegen Eutyches und Nestorius* lässt Boethius also den Begriff *essentia* mit *ousia* korrespondieren und gibt *substantia* dem griechischen *hypostasis*) zurück, er verwendet stattdessen den Begriff *substantia* und hat damit das Vokabular und das Verständnis der westlichen Ontologie entscheidend geprägt. Das Sein kann allein aus der Sicht der sprachlichen Prädikation als das erscheinen, was 'darunter oder zu Grunde liegt', das heisst wegen des Vorranges (der Überlegenheit) der subjektiven Bestimmung *ousia* als Eigenname und erstes Subjekt (*hypokeimenon*), das im Zentrum der aristotelischen Kategorien steht. Das gesamte Lexikon der okzidentalen Ontologie (*substantia*, *subiectum*, *hypostasis*, *subsistentia*) ist das Ergebnis dieses Primats der Ursubstanz, die aller Prädikation zugrunde liegt.

Im siebten Buch der *Metaphysik* scheint Aristoteles jedoch den Vorrang des darunter liegenden in Frage zu stellen und sogar dessen Unzulänglichkeit zu behagen, um es durch eine andere Bestimmung der *ousia* zu ersetzen, die er *to ti en einai* (Met 1029b4) nennt – («das was das Sein war» – in mittelalterlichen Übersetzungen: *quod quid erat esse*). Es geht darum, den Sinn dieses scheinbaren Widerspruchs zwischen dem aristotelischen Gedanken und der betreffenden Strategie zu verstehen. Die Bestimmung der *ousia* als *hypokeimenon*, als das unten liegende, ist – so rechtfertigt Aristoteles seine Wendung – unzureichend und unklar (*adelon*) und läuft zudem Gefahr, mit der der Materie (*hyle*) verwechselt zu werden, die er in der Physik gerade als das allen Veränderungen zugrunde liegende primäre *hypokeimenon* definiert hatte. Das sub-jectum, das unter jeder Prädikation liegt, kann in der Tat nur benannt und vorausgesagt werden und geht nur als das in die Sätze ein, von dem etwas gesagt und prädiziert wird. In diesem Sinne bleibt sie, selbst in ihrer unmittelbaren Evidenz, in sich *adelon*, nicht manifest. Die Folge ist – wie Rudolph Boehm in einer exemplarischen Studie gezeigt hat – eine grundsätzliche Spaltung von Sein und Diskurs: auf der einen Seite ein Zugrundeliegendes, von dem alles gesagt und ausgesagt wird, das aber selbst unsagbar und nicht aussagbar bleibt, und auf der anderen Seite alles, was von einem solchen gesagt wird oder in ihm ist. Das heißt ausserdem: einerseits ein inessentielles Existierendes, sozusagen die reine Tatsache, dass etwas da ist, ohne «was es ist» (wie das Mittelalter sagen würde, ein reines *quod est* ohne *quid est*) und andererseits ein nicht existierendes Wesen: «Wesen und Existenz fallen

C'est pour composer cette scission, pour penser l'unité de l'être existentiel et de l'être prédicatif, qu'Aristote introduit le *ti en einai*, qui signifie littéralement « ce qui était (pour cet être déterminé, par exemple Socrate) l'être ». Ce qui est décisif, comme on l'a montré, c'est l'introduction dans cette formule d'un verbe au passé : en, non pas simplement « ce qui est », mais « ce qui était ». Si le sujet premier a été présupposé comme ce qui sous-tend tout discours, il ne peut être saisi dans sa vérité qu'au passé, qu'à travers le temps. L'individu, en tant que substance première, ne peut être défini et non simplement nommé qu'en saisissant son existence dans le passé, qu'en introduisant le temps dans l'être. C'est-à-dire, selon la nouvelle formulation de l'*ousia*, en essayant de comprendre « ce que c'était pour Socrate – pour ce certain subjectif – d'être Socrate ». L'essence n'est que l'existence rejetée dans le passé et – seulement de cette manière – saisie.

C'est cette régression temporelle qui conduira à l'assimilation de l'existence à l'acte et de l'essence à la possibilité ou à la puissance. Dans la *Métaphysique*, Aristote définit la puissance (*dynamis*) et l'acte (*energeia*) comme « deux manières de dire l'être » et insiste à plusieurs reprises sur la priorité de l'acte (*energeia*) sur la puissance (*dynamis*). Il commence par identifier l'acte à « l'existence de la chose » (*to yparchein to pragma*) et, renonçant à définir le mode d'être de la puissance, affirme qu'il faut se contenter de le comprendre par analogie (1048a36) : l'acte est à la puissance « comme celui qui construit à l'architecte, celui qui est éveillé à celui qui dort, celui qui voit à celui qui, bien qu'ayant la vue, a les yeux fermés, ce qui est issu de la matière à la matière et ce qui est travaillé à ce qui n'est pas travaillé » (1048b1-5). Un peu plus tôt, il avait évoqué l'exemple de la statue : « nous disons que quelque chose est dans la puissance comme Hermès est dans le bois » (1048a30-33). Il déplace ainsi subrepticement les deux Catégories de la sphère ontologique à celle des techniques et de l'action humaines. Si nous pouvons dire que la statue d'Hermès est en puissance dans le bois, c'est parce que nous avons vu quelque part une sculpture en bois d'Hermès et que la possibilité n'est donc qu'une présupposition d'existence ; cependant, au cours de la discussion, devant expliquer ce qui définit la technique humaine – par exemple l'activité de l'architecte ou du joueur de cithare – il semble penser à quelque chose comme un transit ou un passage de la puissance à l'acte. Ainsi, dans le *De anima* (417b10), il utilise l'expression « la conduite (le penseur) de l'être en puissance à l'acte (*eis entelecheian agein ek*

auseinander, im doppelten Sinne des Wortes: sie brechen miteinander und fallen auseinander» [Boehm, S. 169].

Und um diese Spaltung zu erfassen (zu überwinden), um die Einheit von existentiellem und prädikativem Sein zu denken, führt Aristoteles das *ti en einai* ein, was wörtlich bedeutet: «was (für dieses bestimmte Sein, z.B. Sokrates) Sein (Sokrates) war». Entscheidend ist, wie gezeigt wurde, die Einführung eines Verbs in der Vergangenheitsform in dieser Formel: *en*, nicht einfach «was ist», sondern «was war». Wenn das primäre Subjekt als das, was jedem Diskurs zugrunde liegt, vorausgesetzt wurde, wird es in seiner Wahrheit nur als Vergangenheitsform und nur durch die Zeit erfasst werden können. Das Individuum als erste Substanz kann nur definiert und nicht einfach benannt werden, indem man seine Existenz in der Vergangenheit erfasst, indem man die Zeit ins Sein einführt. Das heißt, nach der neuen Formulierung der *ousia*, durch den Versuch zu verstehen, «was es für Sokrates – für dieses bestimmte Subjekt – war, Sokrates zu sein». Das Wesen ist nur das in der Vergangenheit abgelehnte und – nur auf diese Weise – verstandene Sein.

Es ist diese zeitliche Regression, die dazu führt, dass die Existenz mit dem Akt und die Essenz mit der Möglichkeit oder Potenz gleichgesetzt wird. In der *Metaphysik* definiert Aristoteles die Potenz (*dynamis*) und den Akt (*energeia*) als «zwei Arten, in denen das Sein gesagt wird», und betont wiederholt den Vorrang des Aktes (*energeia*) vor der Kraft (*dynamis*). Er beginnt damit, dass er den Akt mit der «Existenz des Dings» (*to yparchein to pragma*) identifiziert, und erklärt unter Verzicht auf eine Definition der Seinsweise der Potenz, dass wir uns damit begnügen müssen, sie durch Analogie zu verstehen (1048a36): Der Akt verhält sich zur Potenz «wie derjenige, der baut, zum Architekten, der Wache zu dem, der schläft, der Sehende zu dem, der zwar sieht, aber die Augen geschlossen hat, das, was aus der Materie stammt, zur Materie und das, was bearbeitet wird, zu dem, was nicht bearbeitet ist» (1048b1-5). Kurz zuvor hatte er das Beispiel der Statue angeführt: «Wir sagen, dass etwas in Potenz ist, wie Hermes im Holz» (1048a30-33). Auf diese Weise verlagert er die beiden Kategorien heimlich von der ontologischen Sphäre in die Sphäre der menschlichen Techniken und Handlungen. Wenn wir sagen können, dass die Statue des Hermes in Potenz im Holz ist, dann deshalb, weil wir irgendwo eine hölzerne Skulptur des Hermes gesehen haben, und die Möglichkeit ist daher nur eine Vorbedingung der Existenz; aber im Laufe der Diskussion, wenn er erklären muss, was die menschliche Technik ausmacht – zum Beispiel die Tätigkeit des Architekten oder des Zitherspielers –, scheint er an etwas wie an einen Übergang oder eine Passage von der Potenz zur Handlung zu

*dynamei ontos*) », bien qu'il faille souligner qu'il n'utilise jamais de termes comme « passage » ou « transit », mais qu'il écrit simplement « devient » (*theoroun ginetai ton echon ten epistemen*, « devient connaissant en acte celui qui a la science en puissance ») (417b5).

Dans le livre thêta de la *Métaphysique*, Aristote ne se lasse pas, en effet, de répéter que « l'*energeia* est antérieure (*proteron*) à la possibilité-puissance » tant selon le discours (*toi logoi*) et l'essence (*tei ousiai*) que selon le temps (*chronoi*). Cependant, la restriction qu'il introduit à ce stade concernant l'antériorité temporelle est particulièrement instructive : si nous considérons la puissance et l'acte par rapport à l'espèce, l'acte précède la possibilité (un homme est généré par un autre homme et la réalité précède la possibilité) ; mais si nous les considérons par rapport à un individu, la possibilité est au contraire antérieure (la semence précède l'individu et le possible le réel). C'est précisément cette circularité qui montre le lien constitutif entre possibilité et temporalité : si, comme le fait Aristote à propos de l'*ousia*, le temps est introduit dans l'être, alors le temps sera divisé en puissance et acte, possibilité et réalité, et ce n'est qu'à travers leur partition qu'il pourra être compris. La possibilité et la réalité seront distinctes et en même temps inséparables : de même qu'il est faux de dire que quelque chose est possible mais n'existera jamais (1047b3), il est tout aussi absurde que quelqu'un soit appelé architecte sans avoir jamais construit ou joueur de cithare sans avoir jamais joué de la cithare (1049b30-32). Et pourtant, c'est précisément la division en puissance et en acte qui permet de comprendre ce que signifie être un architecte ou un joueur de cithare. Ce que nous appelons possible n'est qu'une projection du réel dans le passé, tout comme l'essence n'est qu'une présupposition de l'existence ; mais, dans les deux cas, ce qui est en cause dans la scission, c'est la tentative de comprendre l'être à travers le temps, d'interpréter la réalité comme un processus de déréalisation et de réalisation. Pour comprendre l'acte et l'existence, nous devons les déplacer en tant que possibilités dans le passé ; mais cette possibilité ou puissance doit ensuite se traduire d'une manière ou d'une autre en existence et en acte.

Et c'est ce que Bergson montre clairement dans l'essai *Le possible et le réel*, publié en suédois en 1930, pour « témoigner du regret de n'avoir pu tenir à Stockholm, selon la

denken. So verwendet er in *De anima* (417b10) den Ausdruck «das Leiten vom Sein in der Potenz zur Tat (*eis entelecheian agein ek dynamei ontos*)», wobei darauf hinzuweisen ist, dass er nie Begriffe wie «Übergang» oder «Transit» verwendet, sondern einfach schreibt «wird» (*theoroun ginetai ton echon ten epistemen*, «wer das Wissen in Potenz hat, wird wissend in der Tat») (417b5).

Im achten Buch der *Metaphysik* wird Aristoteles nicht müde zu wiederholen, dass "die *energeia* der Möglichkeit-Potenz vorausgeht (*proteron*)", und zwar sowohl hinsichtlich des Diskurses (*toi logoi*) und des Wesens (*tei ousiai*) als auch hinsichtlich der Zeit (*chronoi*). Besonders aufschlussreich ist jedoch die Einschränkung, die er an dieser Stelle in Bezug auf die zeitliche Vorrangigkeit einführt: Betrachtet man die Potenz und den Akt in Bezug auf die Gattung, so geht der Akt der Möglichkeit voraus (ein Mensch wird durch einen anderen Menschen erzeugt und die Wirklichkeit geht der Möglichkeit voraus); betrachtet man sie jedoch in Bezug auf das einzelne Individuum, so ist die Möglichkeit stattdessen vorrangig (der Keim geht dem Individuum voraus und das Mögliche dem Wirklichen). Gerade diese Zirkularität zeigt den konstitutiven Zusammenhang (oder: die konstitutive Verknüpfung) von/zwischen Möglichkeit und Zeitlichkeit: Wenn, wie Aristoteles es in Bezug auf *ousia* getan hat, die Zeit in das Sein eingeführt wird, dann wird dieses in Potenz und Akt, Möglichkeit und Wirklichkeit geteilt, und nur durch ihre Teilung kann sie verstanden werden. Möglichkeit und Wirklichkeit werden sich unterscheiden und gleichzeitig untrennbar sein: «so kann es offenbar nicht wahr sein, wenn man sagt, das und das sei zwar möglich, aber es werde nicht eintreten» (1047b3); so ist es ebenso absurd, jemanden einen Architekten zu nennen, ohne dass dieser jemals gebaut hätte, oder einen Zitherspieler, ohne dass er jemals Zither gespielt hätte (1049b30-32). Und doch ist es gerade die Aufspaltung in Potenz und Akt, die verständlich macht, was es bedeutet, Architekt oder Zitherspieler zu sein. Was wir als möglich bezeichnen, ist nur eine Projektion der Wirklichkeit in der Vergangenheit, so wie das Wesen nur eine Vorbedingung der Existenz ist; aber in beiden Fällen geht es bei der Teilung um den Versuch, das Sein durch die Zeit zu verstehen und dessen Wirklichkeit zu begreifen als einen Prozess der Entwirklichung (*derealizzazione*) und der Verwirklichung (*realizzazione*) Um Akt und Existenz zu verstehen, müssen wir sie als Möglichkeiten in die Vergangenheit verlegen; aber diese Möglichkeit oder Potenz muss sich dann irgendwie aufs Neue in Existenz und Akt zurückübersetzen.

Das zeigt Bergson in seinem 1930 auf Schwedisch veröffentlichten Essay *Das Mögliche und das Wirkliche*, in dem er «sein Bedauern darüber zum Ausdruck bringt, dass er die

coutume, la conférence du prix Nobel ». Il affirme avoir voulu tout d'abord remettre en cause « l'idée que le possible est inférieur au réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence » [Bergson, p. 11]. Si l'on considère attentivement la réalité concrète de la vie et de la conscience, on s'aperçoit en effet que dans le possible il y a plus et non moins que dans le réel, « puisque le possible n'est rien d'autre que le réel, avec en plus un acte de l'esprit qui, à peine produit, rejette son image dans le passé » [Ibid., p. 12]. Bergson prend l'exemple aristotélicien de l'œuvre d'art (la statue d'Hermès) et le transfère au domaine de la littérature et de la dramatique. Croire que Hamlet préexistait dans l'esprit de Shakespeare, c'est transposer indûment l'idée purement négative de la possibilité, au sens de ce qui n'est pas impossible, dans celle de la préexistence de l'idée dans l'esprit de l'auteur. Ce qui se passe en réalité, c'est qu'un homme de génie crée une œuvre : ce n'est qu'à ce moment-là qu'elle « devient rétrospectivement ou rétroactivement possible. Elle ne le serait pas si cet homme n'avait pas été là ». Le statut temporel du possible est, en réalité, le futur antérieur : de l'œuvre, il faut dire qu'elle « aura été » possible, une fois que l'artiste l'aura produite [Ibid., p. 13].

À l'objection selon laquelle le présent semble ainsi introduire quelque chose dans le passé, Bergson répond que ce qui est ainsi inséré dans le passé n'est pas quelque chose de réel, mais, précisément, du possible. « Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini ; elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible ; mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été, et voilà pourquoi je disais que sa possibilité, qui ne précède pas sa réalité, l'aura précédée une fois la réalité apparue. Le possible est donc le mirage du présent dans le passé [...] En jugeant d'ailleurs ainsi que le possible ne présuppose pas le réel, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité : le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure ; il serait donc devenu réalité par l'addition de quelque chose, par je ne sais quelle transfusion de sang ou de vie. On ne voit pas que c'est tout le contraire, que le possible implique la réalité correspondante avec, en outre, quelque chose qui s'y joint, puisque le possible est l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière. L'idée, immanente à la plupart des philosophies et naturelle à l'esprit humain, de possibles qui se réaliseraient par une acquisition d'existence, est donc illusion pure » [Ibid., p. 14].

En analysant ainsi le dispositif logique de la possibilité, Bergson réfute radicalement le mirage d'un passage de la possibilité à l'existence qui avait alimenté les spéculations des philosophes sur l'argument ontologique. Puissance et acte s'engendrent ensemble, ils sont co-originaux, et l'erreur consiste moins à les distinguer qu'à penser que la puissance préexiste séparément et que le problème est de définir la manière dont s'articule le passage de la puissance à l'acte.

Nobelpreiskonferenz in Stockholm nicht wie üblich abhalten konnte». Er erklärt, dass er vor allem «die Idee in Frage stellen wollte, dass das Mögliche weniger ist als das Wirkliche, und dass deshalb die Möglichkeit der Dinge ihrer Existenz vorausgeht» [Bergson, S. 11]. Wenn wir die konkrete Realität des Lebens und des Bewusstseins sorgfältig betrachten, erkennen wir in der Tat, dass es im Möglichen mehr und nicht weniger gibt als im Wirklichen, «denn das Mögliche ist nichts anderes als das Wirkliche, mit dem Zusatz eines Geistesaktes, der, sobald er entstanden ist, sein Bild in der Vergangenheit zurückweist» [Bergson, S. 12]. Bergson überträgt das aristotelische Beispiel des Kunstwerks (die Statue des Hermes) auf den Bereich der Literatur und der Dramaturgie. Zu glauben, dass Hamlet bereits in Shakespeares Kopf existierte, bedeutet, den rein negativen Begriff der Möglichkeit im Sinne des nicht Unmöglichen auf die Präexistenz der Idee im Kopf des Autors zu übertragen. Was wirklich passiert, ist, dass ein genialer Mann ein Werk kreiert: «erst dann wird es retrospektiv oder rückwirkend möglich. Das wäre nicht der Fall, wenn es diesen Mann nicht gegeben hätte». Der zeitliche Status des Möglichen ist in Wirklichkeit die vorausgehende Zukunft: Von dem Werk sollte gesagt werden, dass es möglich gewesen sein wird, sobald der Künstler es produziert hat [ebd., S. 13].

Auf den Einwand, dass die Gegenwart auf diese Weise etwas in die Vergangenheit einzuführen scheint, antwortet Bergson, dass das, was auf diese Weise in die Vergangenheit eingefügt wird, nicht etwas Wirkliches ist, sondern das Mögliche. «Da die Wirklichkeit unvorhersehbar und neu entsteht, spiegelt sich ihr Bild hinter ihr in der unbestimmten Vergangenheit; sie scheint also schon immer möglich gewesen zu sein; aber erst in diesem Augenblick beginnt sie es zu sein, und deshalb sagte ich, dass ihre Möglichkeit, die ihrer Wirklichkeit nicht vorausgeht, ihr vorausgehen wird, sobald die Wirklichkeit erscheint. Das Mögliche ist also die Vorspiegelung der Gegenwart in die Vergangenheit [...]. Indem man feststellt, dass das Mögliche das Wirkliche nicht voraussetzt, gibt man zu, dass die Verwirklichung der bloßen Möglichkeit etwas hinzufügt: Das Mögliche wäre immer schon da gewesen, wie ein Phantom, das auf seine Zeit wartet; und es wäre durch die Hinzufügung von etwas Wirklichkeit geworden, durch eine Art Transfusion von Blut oder Leben. Man sieht nicht, dass genau das Gegenteil passiert, dass das Mögliche die entsprechende Realität impliziert, mit etwas hinzugefügtem, denn das Mögliche ist die kombinierte Wirkung der gerade erzeugten Realität und eines Dispositivs, das sie zurückdrängt. Die den meisten Philosophien immanente und dem menschlichen Geist natürliche Vorstellung, dass das Mögliche durch eine Art Erwerb der Existenz verwirklicht wird, ist daher eine reine Illusion» [ebd., S. 14].

Indem er das logische Dispositiv der Möglichkeit auf diese Weise analysiert, widerlegt Bergson auf drastische Weise die Fata Morgana (Vorspiegelung) eines Übergangs von der Möglichkeit zur Existenz, die die Spekulationen der Philosophen über das ontologische Argument angeheizt (genährt) hatte. Potenz und Akt entstehen gemeinsam, sie sind gleichursprünglich, und der Irrtum besteht nicht so sehr in ihrer Unterscheidung als vielmehr in der Vorstellung, dass die Potenz getrennt existiert und dass das Problem darin

	<p>besteht, die Art und Weise zu definieren, wie der Übergang von ihr zum Akt artikuliert wird.</p>
<p>2. Dans un passage décisif du <i>De monarchia</i> (I, 3), Dante, tout en renvoyant à Averroès, pense la possibilité et son rapport à l'acte d'une manière originale dont il faut mesurer toutes les implications. Il inscrit tout d'abord la puissance ou la possibilité dans la définition même de la nature humaine et de la « fin ultime de la civilisation humaine » (<i>finis totius humanae civilitatis</i>). Cherchant quelle est la propriété spécifique de la <i>humana universitas</i> par rapport aux autres créatures, il l'identifie non pas dans la faculté intellectuelle simplement comprise, mais dans la possibilité ou le pouvoir de penser : « Le pouvoir ultime de l'homme [...] n'est pas d'être animé, ce qui est aussi et également le cas des plantes, ni d'être capable de comprendre, car cela est aussi commun aux animaux, mais d'être capable de comprendre grâce à l'intellect possible, qui est l'apanage exclusif de l'homme et d'aucune autre créature qui lui soit supérieure ou inférieure. En effet, même s'il existe d'autres essences intelligentes, leur intellect n'est pas aussi possible que celui de l'homme, puisque ces essences sont purement intellectuelles et que leur être consiste uniquement à comprendre ce qu'elles sont, et ce sans discontinuité (<i>sine interpolatione</i>), sinon elles ne seraient pas éternelles. Il est donc clair que le caractère ultime du pouvoir de l'humanité est le pouvoir intellectuel ou la vertu » (<i>ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva</i>)».</p> <p>Reprenant un thème averroïste, Dante définit ici la nature propre de l'humanité non pas dans l'acte ininterrompu de penser, mais dans la possibilité ou le pouvoir de penser. Alors que la nature angélique se définit par la pensée <i>sine interpolatione</i>, sans interruption, l'intelligence humaine appartient à une discontinuité qui la constitue comme « pouvoir de penser » ou, selon la terminologie de la tradition averroïste, « intellect possible ».</p> <p>Cette puissance, cependant, n'est pas quelque chose comme une substance séparée ou une faculté qui précède l'acte de penser : elle est simplement une interpolation, une discontinuité et une altération (le terme latin peut aussi avoir une connotation négative) de l'acte. Le sujet pensant est inscrit, c'est-à-dire dans l'acte d'intellection comme une interpolation au sens technique : à la fois une altération et une « possibilité » de penser. C'est pourquoi Dante écrit immédiatement après : « Et comme cette puissance ne peut être ramenée d'un seul coup dans l'acte (<i>tota simul in actu reduci non potest</i>) par un seul homme ou par une de ces communautés particulières que j'ai énumérées plus haut, il faut</p>	<p>2. In einer entscheidenden Passage der <i>De monarchia</i> (I, 3) denkt Dante, indem er auf Averroes zurückgreift, die Möglichkeit und ihr Verhältnis zum Akt auf eine originelle Weise, deren volle Tragweite es zu ermessen gilt. Er schreibt zunächst die Potenz oder Möglichkeit in die Definition der menschlichen Natur und des «letzten Endes der menschlichen Zivilisation» (<i>finis totius humanae civilitatis</i>) ein. Auf der Suche nach der spezifischen Eigenschaft der <i>humana universitas</i> gegenüber den anderen Geschöpfen identifiziert er sie nicht im intellektuellen Vermögen im einfachen Sinne, sondern in der Möglichkeit oder Potenz des Denkens: «Die letzte Kraft des Menschen (<i>vis ultima</i>)[...] ist nicht das Belebt-Sein, was auch und gerade bei den Pflanzen der Fall ist, auch nicht das Verstehen-Können, denn das ist auch den Tieren gemeinsam, sondern das Verstehen-Können durch den möglichen Intellekt (<i>esse apprehensivum per intellectum possibilem</i>), der ausschließlich dem Menschen und keinem anderen ihm überlegenen oder unterlegenen Geschöpf vorbehalten ist. Denn selbst wenn es andere intelligente Wesenheiten gibt, ist ihr Verstand nicht in gleicher Weise möglich wie der des Menschen; denn solche Wesenheiten sind rein intellektuell, und ihr Sein besteht nur darin, zu begreifen, was sie sind, und dies geschieht ohne Unterbrechung (<i>sine interpolatione</i>), sonst wären sie nicht ewig. Es ist daher klar, dass der letzte Charakter der Potenz der Menschheit intellektuelle Potenz oder Tugend ist (<i>ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva</i>)».</p> <p>Dante greift ein Thema der Averroisten auf und definiert hier die eigentliche Natur des Menschen nicht als ununterbrochenen Akt des Denkens, sondern als Möglichkeit oder Macht des Denkens. Während die Engelsnatur durch das Denken <i>sine interpolatione</i>, ohne Unterbrechung, definiert ist, gehört zur menschlichen Intelligenz eine Diskontinuität, die sie als «Denkkraft» oder, gemäß der Terminologie der averroistischen Tradition, als «möglichen Intellekt» konstituiert.</p> <p>Diese Potenz ist jedoch nicht so etwas wie eine separate Substanz oder ein Vermögen, das dem Akt des Denkens vorausgeht: Sie ist einfach eine Einschiebung (Interpolation), eine Diskontinuität und eine Veränderung (der lateinische Begriff kann auch eine negative Konnotation haben) des Aktes. Das heißt, das denkende Subjekt ist dem Akt des Verstehens (der Geistestätigkeit) als eine Interpolation im technischen Sinne eingeschrieben: sowohl eine Veränderung als auch eine «Möglichkeit» des Denkens. Deshalb schreibt Dante unmittelbar danach: «Und da diese Kraft nicht durch einen einzigen Menschen oder durch eine jener besonderen Gemeinschaften, die ich oben aufgezählt habe, alle zusammen</p>



qu'il y ait dans le genre humain une multitude, par laquelle toute cette puissance soit mise en œuvre ; de même qu'il faut qu'il y ait une multitude de choses qui puissent être engendrées pour que toute la puissance de la matière soit dans l'acte (sub actu), sinon il y aurait une puissance séparée, ce qui est impossible ».

Il est bon de s'arrêter sur l'expression *sub actu*, qui signifie une extrême proximité et presque une coïncidence, comme dans *sub luce* (au lever du jour) ou *sub die* (dans la même journée). Cette formule technique se rencontre chez des auteurs que Dante a connus (comme Siger, qui écrit que la *materia semper est sub actu aliquo*) [Siger de Brabant, S. 30] ou aurait pu connaître, comme Bertold de Moosburg et Aegidius Romanus. Un passage des *Sententiae* (II, dist. 3, q. 1, art. 1) particulièrement significatif pour ce dernier est celui où il est clair que la puissance n'est pas une réalité séparée de l'acte : « *L'intellectus agens* ne fait pas que la puissance soit puissance [...] ni que l'acte soit acte, puisque c'est la responsabilité de l'acte en tant que tel ; pour que l'acte soit acte, il n'y a besoin d'aucune opération (*non indiget aliqua factione*). Ce que fait l'agent, c'est que l'acte est en puissance et que la puissance est dans l'acte (*sub actu*) ». C'est l'action de *l'intellectus agens* qui produit dans l'acte une discontinuité et une puissance (un « intellect possible » au sens averroïste), qui ne peut cependant pas en être séparée, mais qui est constamment maintenue *sub actu* (dans le cas du genre humain, grâce à la *multitudo*).

Dans cette perspective, parler, comme le font Leibniz et la tradition que nous avons examinée, d'un transit ou d'un passage de la puissance à l'acte est tout à fait trompeur. C'est plutôt le contraire qui est vrai et, dans les termes qui nous sont familiers, il faudrait dire non pas que « tout possible exige d'exister », mais que « tout existant exige sa possibilité, exige de devenir possible ». La possibilité ou la puissance est certes réelle, mais non pas comme quelque chose qui précède l'acte et doit s'y parfaire, mais comme une discontinuité et une interpolation de l'acte qui en fait partie intégrante et ne peut jamais s'en séparer. C'est pourquoi Dante s'écarte d'Averroès, qui avait séparé l'intellect possible de l'âme (« *fè disjuncto dall'anima | il possibile intelletto* » ; *Purg.* XXV, 64-65) : puissance et acte, possibilité et réalité sont des parties inséparables de l'intelligence humaine, qui définissent sa vie et son propre mouvement (« *e fassi un'alma sola | che vive e sente e sé in sé rigira* » – et en font une seule âme, qui vit et qui sent et qui se tourne autour de soi en soi-même ; *ibid.*, 74-75).

in den Akt (*tota simul in actu reduci non potest*) zurückgebracht werden kann, ist es notwendig, dass es im Menschengeschlecht eine Vielzahl gibt, durch die diese ganze Kraft verwirklicht wird; so wie es notwendig ist, dass es eine Vielzahl von Dingen gibt, die erzeugt werden können, damit die ganze Potenz der Materie im Akt (*sub actu*) sei, sonst gäbe es eine getrennte Potenz, was unmöglich ist».

Es ist gut, bei dem Ausdruck *sub actu* zu verweilen, der eine extreme Nähe und fast ein Zusammentreffen bedeutet, wie in *sub luce* (bei Tagesanbruch) oder *sub die* (innerhalb desselben Tages). Diese technische Formel findet sich bei Autoren, die Dante kannte (wie Siger, der schreibt, dass *materia semper est sub actu aliquo*) [Siger von Brabant, S. 30] oder hätte kennen können, wie Bertold von Moosburg und Aegidius Romanus. Besonders bedeutsam ist in diesem Zusammenhang eine Passage aus den *Sententiae* (II, dist. 3, q. 1, art. 1), in der deutlich wird, dass die Potenz keine vom Akt getrennte Realität ist: «Der *intellectus agens* macht die Potenz nicht zur Potenz [...], noch macht er den Akt zum Akt, da dies die Aufgabe des Aktes als solchen ist; damit der Akt ein Akt sei, bedarf es keiner Operation (*non indiget aliqua factione*). Was der *intellectus agens* tut, ist, dass der Akt in der Potenz sei und die Potenz im Akt (*sub actu*) ». Es ist das Wirken des *intellectus agens*, das im Akt eine Diskontinuität und eine Potenz (einen «intellectus possibilis» im Sinne des Averroismus) hervorbringt, die jedoch nicht von diesem getrennt werden kann, sondern ständig *sub actu* (im Falle der Menschheit dank der *multitudo*) aufrechterhalten wird.

In dieser Perspektive ist es völlig irreführend, wie Leibniz und die von uns untersuchte Tradition, von einem Übergang von der Potenz zum Akt zu sprechen. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall, und in den uns vertrauten Begriffen sollten wir nicht sagen, dass «jedes Mögliche verlangt zu existieren», sondern dass «jedes Existierende seine Möglichkeit verlangt, möglich zu werden verlangt». Die Möglichkeit oder Potenz ist gewiss real, aber nicht als etwas, das dem Akt vorausgeht und sich in ihm vervollkommen muss, sondern als eine Diskontinuität und Interpolation des Aktes, die ein integraler Bestandteil desselben ist und sich niemals von ihm trennen kann. Damit weicht Dante von Averroes ab, der den *intellectus possibilis* von der Seele getrennt hatte («*fè disjuncto dall'anima | il possibile intelletto*»; *Purgatorio* XXV, 64-65 [dass er die geistige Tätigkeit von der Seele getrennt sein liess]): Potenz und Tat, Möglichkeit und Wirklichkeit sind untrennbare Teile der menschlichen Intelligenz, die deren Leben und eigene Bewegung bestimmen («*e fassi un'alma sola | che vive e sente e sé in sé rigira*» *ibid.*, 74-75 [und eine einzige Seele daraus macht, die lebt und fühlt und sich in sich umkreist]).

<p>Le pouvoir de la pensée ne définit pas seulement chez Dante le pouvoir spécifique de la <i>humana civilitas</i>, il est aussi à la base de l'expérience amoureuse. Il n'est pas possible de comprendre la poétique stilnoviste si l'on ne comprend pas d'abord que la théorie de l'amour qui y est implicite reprend et développe la doctrine averroïste de l'union de l'individu avec l'intellect agissant. Béatrice et les autres figures féminines que les poètes célèbrent comme objets d'amour nomment les fantômes de l'imagination qui, selon Averroès, assurent l'union (significativement appelée <i>copulatici</i> ou <i>continuatio</i>) de l'individu individuel avec l'intellect agent. Comme nous avons essayé de le démontrer ailleurs [Agamben-Brenet, pp. 33-34], l'invention géniale de Dante et de Cavalcanti est d'avoir situé l'expérience amoureuse dans l'intellect possible – c'est-à-dire dans l'expérience d'une puissance et non d'un acte, d'une interpolation et non d'une possession stable. Le sujet amoureux – qui coïncide avec cette interpolation et, en même temps, avec le sujet poétisant - dans la mort de l'image aimée fait l'expérience de la conjonction amoureuse avec l'intellect agent.</p>	<p>Die Macht des Denkens definiert bei Dante nicht nur die spezifische Macht der <i>humana civilitas</i>, sondern untermauert auch die amouröse Erfahrung. Es ist nicht möglich, die Poetik des Stilnovismus zu verstehen, wenn man nicht zunächst begreift, dass die darin implizierte Theorie der Liebe die averroistische Lehre von der Vereinigung des Individuums mit dem <i>intellectus agens</i> aufgreift und weiterentwickelt. Beatrice und die anderen Frauengestalten, die von den Dichtern als Liebesobjekte gefeiert werden, bezeichnen die Phantome der Einbildungskraft, die nach Averroes die Vereinigung (sinnvollerweise als <i>copulatici</i> oder <i>continuatio</i> bezeichnet) des individuellen Individuums mit dem <i>intellectus agens</i> gewährleisten. Wie wir an anderer Stelle zu zeigen versucht haben [Agamben-Brenet, S. 33-34], besteht die geniale Erfindung von Dante und Cavalcanti darin, die amouröse Erfahrung im <i>intellectus possibilis</i> zu verorten – das heißt, in der Erfahrung einer Potenz und nicht eines Aktes, einer Interpolation und nicht eines stabilen Besitzes. Das verliebte Subjekt – das mit dieser Interpolation und zugleich mit dem dichterischen Subjekt zusammenfällt – erlebt im Tod des geliebten Bildes die amouröse Verbindung mit dem <i>intellectus agens</i>.</p>
<p>3. Une conception de la puissance comme coïncidant immédiatement avec l'acte et de la possibilité comme existant absolument est développée par Cusanus dans le trialogue qui porte le titre significatif de <i>De possesset</i>. Il s'agit de repenser cette unité de la puissance et de l'acte qui, nous l'avons vu, définit la divinité dans la tradition théologique. Et, en même temps, de définir l'identité problématique entre Dieu et toutes les choses que l'apôtre avait affirmée sans réserve (<i>ut sit Deus omnia in omnibus</i>, 1 Cor 15,28).</p> <p>Cusanus part de la thèse selon laquelle « toute créature qui existe en acte peut sans aucun doute être » (<i>omnis enim creatura actu existens utique esse potest</i>) [N. de Cues, p. 26] et la développe à travers une série de paradoxes enchaînés logiquement. Le pouvoir absolu de toute entité d'être ce qu'elle est en acte coïncide avec « l'actualité absolue par laquelle tout ce qui est en acte est ce qu'il est [...]. Puisque l'actualité existe en acte, plus elle peut être, puisqu'un être impossible n'est pas (<i>cum igitur actualitas sit in actu, utique et ipsa esse potest, cum impossibile esse non sit</i>). La possibilité absolue elle-même ne peut pas non plus être autre chose que la puissance (<i>a posse</i>), de même que l'actualité absolue ne peut pas être autre chose que l'acte. C'est ce que nous avons appelé la possibilité ne peut précéder l'actualité, de même que nous disons qu'une certaine puissance précède l'acte. Car comment passerait-elle dans l'acte (<i>prodisset in actum</i>), sinon par l'actualité ? Si la puissance de devenir (<i>posse fieri</i>) était produite par elle-même dans l'acte, elle serait également en acte avant l'être. Par conséquent, la possibilité absolue dont nous parlons, par laquelle les choses qui existent en acte peuvent être en acte, ne précède pas l'actualité et ne la suit pas. Comment l'actualité pourrait-elle exister si la possibilité n'existait pas ? La</p>	<p>3. Eine Konzeption der Potenz als unmittelbar mit dem Akt zusammenfallend und der Möglichkeit als absolut existierend entwickelt Cusanus in dem Trialog, der den bezeichnenden Titel <i>De possesset</i> trägt. Es geht darum, die Einheit von Potenz und Akt, die in der theologischen Tradition die Göttlichkeit ausmacht, von Grund auf neu zu überdenken, und gleichzeitig die problematische Identität zwischen Gott und allen Dingen zu definieren, die der Apostel vorbehaltlos bekräftigt hatte (<i>ut sit Deus omnia in omnibus</i>, 1 Kor 15,28 [damit Gott alles in allem sei]).</p> <p>Cusanus geht von der These aus, dass «jedes Geschöpf, das im Akt existiert, durchaus sein kann» (<i>omnis enim creatura actu existens utique esse potest</i>) (Nikolaus von Kues, Trialogus de possesset, Philosophisch-theologische Schriften. Studien- und Jubiläums Ausgabe, Bd. 2, Wien 1982, 272) und entwickelt sie durch eine Reihe von logisch verketteten Paradoxen. Die absolute Möglichkeit eines jeden Wesens, das zu sein, was es im Akt ist, fällt zusammen mit «der absoluten Aktualität, durch die alles, was im Akt ist, das ist, was es ist [...]. Da die Aktualität im Akt existiert (Oder: wenn also die Wirklichkeit wirklich ist), kann sie auch sein, da das Unmöglich-Sein nicht ist (<i>cum igitur actualitas sit in actu, utique et ipsa esse potest, cum impossibile esse non sit</i>). Die absolute Möglichkeit kann nichts anderes sein als das Können (<i>Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu</i>), wie auch die absolute Aktualität (Wirklichkeit) nichts anderes sein kann als der Akt (als das Wirklich-Sein). Das, was wir Möglichkeit genannt haben, kann dem Wirklichsein nicht vorausgehen, so wie wir sonst sagen, eine Möglichkeit gehe der Wirklichkeit voran. Denn wie sollte die Möglichkeit in den Akt übergehen (<i>prodisset in actum</i>), wenn nicht durch die Aktualität (durch das Wirklichsein)? Wenn das Werden-</p>

puissance absolue, l'acte et leur lien sont donc coéternels » [*Coaeterna ergo sunt absolute potentia et actus et utriusque nexus* ; Ibid., p. 28].

C'est précisément à partir de cette identité de la puissance et de l'acte en Dieu que le panthéisme de Paul peut être correctement pensé. « Si [...] Dieu est la puissance absolue, l'acte et leur lien, et qu'il est donc en acte tout être possible, il est évident qu'il est toutes choses sur le mode de l'implication (*patet ipsum complicitate esse omnia*). En effet, toutes les choses qui, de quelque manière que ce soit, existent ou peuvent être, sont impliquées dans le premier principe, et toutes les choses qui ont été créées ou qui seront créées sont expliquées par celui en qui elles sont impliquées (*explicantur ab ipso, in quo complicitate sunt*). » [Ibid., p. 30].

Pour expliquer cette implication de toutes choses dans la puissance absolue de Dieu, Cusanus a recours au concept de « non autre (non aliud) », qu'il a défini dans le traité du même nom. Dieu est toutes choses, en ce sens qu'il ne peut être autre qu'elles, il n'est rien d'autre qu'elles. La coïncidence entre la possibilité absolue et l'actualité absolue se résout dans l'impossibilité d'être autre que toutes les choses qui sont. La toute-puissance divine ne se définit que par cette limitation singulière (*Deus ergo est omnia, ut non possit esse aliud. Ita est undique, ut non possit esse alibi*) [Ibid., p. 38]. Dans la mesure où il peut tout, Dieu n'est pas tant identique aux choses qu'il n'est « pas autre » qu'elles.

C'est pourquoi le nom le plus approprié pour Dieu est, selon le néologisme que Cusanus forge à ce stade, *Possess*, « puissance-est », c'est-à-dire une puissance absolument existante : « Cherchons une expression qui signifie dans une formule très simple le sens complexe « puissance est » (*posse est*). Puisque ce qui existe est en acte, être n'est donc rien d'autre qu'être en acte. Appelons-le, si l'on veut, *possess*. Tout y est impliqué et c'est un nom suffisamment adapté à Dieu selon la conception qu'en a l'homme » [Ibid., p. 40].

Können (*posse fieri*) sich selbst zur Wirklichkeit führte (*se ipsum ad actum produceret*), dann wäre es wirklich, bevor es wirklich wäre (*esset actu antequam actu esset*). Daher geht die absolute Möglichkeit, von der wir sprechen und durch die alles, was wirklich ist, wirklich sein kann, weder dem Wirklichsein voraus (der Aktualität voraus) noch folgt sie ihr. Wie könnte die Wirklichkeit existieren (wie sollte es Wirklichsein geben), wenn es die Möglichkeit nicht gäbe? Die absolute Möglichkeit und Wirklichkeit und Verknüpfung beider sind darum gleichewig (*Coaeterna ergo sunt absolute potentia et actus et utriusque nexus*)» [Ebd., S. 275].

Gerade auf der Grundlage dieser Identität von Potenz und Akt in Gott kann der Pantheismus des Paulus richtig gedacht werden. «Wenn [...] Gott absolute Möglichkeit (Potenz), Wirklichkeit (Akt) und deren Nexus ist, und demnach alles mögliche Sein als Wirklichkeit, ist es offensichtlich, dass er alle Dinge im Modus der Implikation ist (*patet ipsum complicitate esse omnia*). Denn alle Dinge, die auf irgendeine Weise existieren oder sein können, sind im ersten Prinzip enthalten (*in ipso principio complicantur*), und alle Dinge, die geschaffen worden sind oder geschaffen werden, werden von dem erklärt, in dem sie enthalten sind (*explicantur ab ipso, in quo complicitate sunt*).» [Ebd., S. 277].

Um diese Einbindung aller Dinge in die gemeinsame Potenz (Macht) Gottes zu erklären, greift Cusanus auf den Begriff des «non aliud» zurück, den er in der gleichnamigen Abhandlung definiert. Gott ist alle Dinge in dem Sinne, dass er nicht anders sein kann als sie, er ist nichts anderes als sie. Das Zusammentreffen von absoluter Möglichkeit und absoluter Wirklichkeit löst sich in der Unmöglichkeit auf, etwas anderes zu sein als alle Dinge, die sind. Die göttliche Allmacht ist nur durch diese eine Begrenzung definiert. Gott ist alles, so dass er kein anderes sein kann. Er ist überall, so dass er nicht anderwo sein kann (*Deus ergo est omnia, ut non possit esse aliud. Ita est undique, ut non possit esse alibi*) [Ibid., S. 283]. Insofern er alle Dinge kann, ist Gott nicht so sehr mit den Dingen identisch, sondern «nicht anders» als diese.

Deshalb ist der angemessenste Name für Gott nach dem Neologismus, den Cusanus an dieser Stelle schmiedet, *Possess*, «Können-Ist», d.h. eine absolut existierende Möglichkeit: «Nehmen wir an, dass irgendein Wort in einfachster Bedeutung so viel bedeutet wie diese Zusammenfügung: das Können ist (*posse est*), das heisst, dass das Können sei. Und weil das, was ist, wirklich ist, ist das Können soweit Sein als das Können wirkliches Sein ist. Nennen wir es also Können-Ist (*possess*). In ihm ist alles enthalten (zusammengefaltet), und gemäss menschlichem Begreifen ist es ein hinreichender Name Gottes.» [Ebd., S. 285].

De cette définition de Dieu comme un être qui existe absolument et tout ce qui peut être découle d'autres paradoxes. Une telle puissance d'être coïncide, en effet, avec le premier principe absolu en Dieu : « Je veux dire que vous affirmez que ce nom *possest*, composé de *posse* et *esse*, a un sens simple qui, selon le concept humain, conduit énigmatiquement le chercheur à une affirmation positive au sujet de Dieu. Vous comprenez le pouvoir absolu comme compliquant tout pouvoir au-delà de l'action et de la passion, au-delà du pouvoir faire et du devenir. Je crois comprendre que cette puissance est en acte. Cet être dont vous dites qu'il est en acte, tout être, est l'absolu. Ce que tu veux donc dire, c'est que là où toute puissance est en acte, là est atteint le premier principe omnipotent » [Ibid., p. 58]. L'un des trois dialogues suggère à ce stade que cette possibilité qui existe éternellement dans le principe est quelque chose qui s'apparente à une matière incréée qui a toujours existé. Même si les autres dialoguistes rejettent cette idée, il est certain que Cusanus n'a pas pu manquer l'analogie entre son pouvoir absolu primordial et le matériau éternel de la pensée classique.

Penser une possibilité qui peut tout ce qui est, c'est penser en tout l'unité de la puissance, de l'acte et de son nexus (ou, comme le suggère Cusanus avec une image florale, la triunité de la rose en puissance, de la rose en acte et de la rose en puissance et en acte, et, en même temps, atteindre le principe de toutes choses, c'est-à-dire la trinité qui, en Dieu, est absolument au commencement. C'est pourquoi le dialogue peut se conclure par une méditation sur la proposition « en ». La puissance absolue n'est rien d'autre qu'un « en », un être dans le principe comme dans toutes choses : « Je considère maintenant comment, par le IN, on entre en Dieu et en toutes choses. Tout ce qui peut être nommé ne contient en soi rien d'autre que l'IN. En effet, si l'IN n'existait pas, toutes les choses ne contiendraient rien et seraient totalement vides. Ainsi, quand je regarde dans la substance (*in substantia*), je vois le même IN substantialisé, si je regarde dans le ciel (*in caelum*), je le vois céleste, si dans un lieu, je le vois localisé » [Ibid.]. Penser à une puissance absolue qui coïncide avec l'acte, c'est penser seulement à un « être dans » : la puissance dans l'acte et l'acte dans la puissance et leur nexus comme un être non substantiel, mais, pour ainsi dire, purement prépositionnel : un « dans » absolu, simple et parfait. « Dans le IN lui-même, il y a d'abord le I, puis le N et leur nexus, de sorte qu'il n'y a qu'un seul mot IN,

Aus dieser Definition von Gott als einem Können-Sein, das absolut existiert und in Wirklichkeit alles ist, was sein kann, ergeben sich weitere Paradoxe. Eine solche Seinsmacht fällt nämlich in Gott mit dem ersten absoluten Prinzip zusammen: «Ich verstehe dich so: du sagst, dass dieser zusammengesetzte Name Können-Ist (*possest*), aus Können (*posse*) und Sein (*esse*) bestehend, eine einfache Bedeutung hat, welche nach deinem menschlichen Begreifen den Suchenden im Gleichnis (*aenigmatice*) zu irgendeiner positiven Aussage über Gott führt. Du fasst das absolute Können, soweit es alles Können einfaltet (*complicat*), über alles Können, über Tun und Leiden, über Machen-Können und Werden-Können hinaus. Und du begreifst das Können als Als-Wirklichkeit-Sein (*concipis ipsum posse actu esse*). Du sagst, dass dieses Sein, das als Wirklichkeit ist, alles, das heisst das absolute Können ist (*Hoc autem esse, quod actu est omne posse esse, dicis idem absolutum*). Und so willst du sagen, dass man dort, wo alles Können als Wirklichkeit ist, zu dem ersten allmächtigen Ursprung gelangt (das erste allmächtige Prinzip erreicht ist)» [Ebd., S. 301]. Einer der drei Dialogierenden schlägt an dieser Stelle vor, dass diese Möglichkeit, die ewig im Prinzip existiert, so etwas wie eine ungeschaffene (*increated*) Materie ist, die schon immer existiert hat. Auch wenn die anderen Dialogpartner diese Idee ablehnen, ist es sicher, dass Cusanus die Analogie zwischen seiner ursprünglichen absoluten Potenz und der ewigen Materie des klassischen Denkens nicht entgangen sein kann.

An eine Möglichkeit zu denken, die alles, was ist, tun kann, bedeutet, an die Einheit von Potenz (Können-Sein), Akt (Wirklich-Sein) und deren Verknüpfung in allem zu denken oder, wie Cusanus mit einem Blumenbild andeutet, an die Dreieinheit der Rose in der Möglichkeit (*in potentia*), der Rose in Wirklichkeit (*in actu*) und der Rose in Möglichkeit und Wirklichkeit (*in potentia et actu*) und gleichzeitig das Prinzip aller Dinge zu erreichen, das heißt, die Trinität, die in Gott absolut im Anfang ist. Deshalb kann der Dialog durch eine Meditation über die Präposition «in» zum Abschluss gebracht werden. Die absolute Potenz ist nichts anderes als ein 'in', ein Sein im Anfang wie in allen Dingen: «Ich betrachte nun, wie man durch IN in Gott und in alle Dinge eingeht. Alles, was benannt werden kann, enthält in sich selbst nichts als IN. Denn wenn es das IN nicht gäbe, würden alle Dinge nichts in sich enthalten und wären völlig leer. Wenn ich also in die Substanz (*in substantia*) schaue, sehe ich dasselbe IN Substanz geworden (*substantiatum*), wenn ich in den Himmel (*in caelum*) schaue, sehe ich es himmlisch geworden (*caelestiatum*), wenn an einem Ort, sehe ich es lokalisiert (*locatum*) [Ebd. S. 335]. An eine absolute Potenz zu denken, die mit der Handlung (mit dem Akt) zusammenfällt, bedeutet, nur an ein «Sein in» zu denken: die Potenz im Akt und der Akt in der Potenz und ihre Verknüpfung als ein nicht-

<p>composé du I, du N et de leur connexion. Rien n'est plus simple que le I [...]. Le N est généré d'abord en traduisant le très simple I en lui-même [...]. Dans le IN, le I est explicité [...]. Puisque l'IN, qui remplit toutes les choses et sans lequel elles seraient vides, leur est inhérent et immanent (<i>inest et immanet</i>), les intègre et les informe, il est la perfection de toutes les choses » [Ibid., p. 86].</p> <p>Si la possibilité est ainsi libérée par Cusanus de toute sujétion à l'existence et, en même temps, dans la mesure où elle est déjà parfaite en elle-même, de la nécessité de passer à l'acte, la limite du dialogue est que le problème de la puissance est constamment ramené à son lieu théologique. C'est-à-dire que Cusanus pense – d'une manière certainement plus originale – à cette même coïncidence en Dieu de la puissance et de l'acte, de l'essence et de l'existence que l'argument ontologique avait obstinément essayé de définir.</p>	<p>substantielles, aber sozusagen rein präpositionales Sein: ein absolutes, einfaches und vollkommenes «in». «In ein und demselben IN ist zuerst das I, dann das N und ihre Verknüpfung, so dass es nur ein Wort IN gibt, das aus dem I, dem N und ihrer Verknüpfung besteht. Nichts ist einfacher als das I [...]. Das N wird als erster von allen weiteren Buchstaben dadurch gebildet, dass das I zu sich selbst geführt wird (<i>N primo omnium ex simplicissimo I in se ducto generatur</i>) [...]. In dem N ist das entfaltete I (<i>In N enim est I explicatum</i>) [...]. Und weil das IN, das alles erfüllt, und ohne das alles leer ist, innen ist, innen bleibt, (<i>inest et immanet</i>) ein-ordnet und ein-gestaltet (<i>integrat et informat</i>), ist es die Vollendung jeder Sache (<i>perfectio omnis rei</i>), jeder Grenze, jedes Endes und aller Dinge» [Ebd. S. 337].</p> <p>Wenn also die Möglichkeit von Cusanus von jeder Unterwerfung unter das Dasein (unter die Existenz) und zugleich, insofern sie in sich selbst schon vollkommen ist, von der Notwendigkeit, in den Akt überzugehen, befreit wird, besteht die Grenze des Dialogs darin, dass das Problem der Potenz immer wieder an seinen theologischen Ort zurückgeführt wird. Das heißt, Cusanus denkt – auf eine sicherlich originellere Weise – an eben jene Koinzidenz von Potenz und Akt, Wesen und Existenz in Gott, die das ontologische Argument hartnäckig zu definieren versucht hatte.</p>
<p>4. La nouvelle proposition heideggerienne du problème de l'être dans <i>Sein und Zeit</i> implique une refonte radicale de la catégorie de possibilité. Si, dès le deuxième chapitre, la thèse lapidaire selon laquelle « la possibilité est plus élevée que la réalité (<i>Wircklichkeit</i>) » [Heidegger 1972 p. 38] est énoncée à propos de la phénoménologie, dans les chapitres suivants du livre, cette catégorie cesse d'être une catégorie modale parmi d'autres et définit au contraire la structure même de l'être que Heidegger appelle « être » (<i>Dasein</i>). La compréhension « en tant que mode fondamental de l'être de l'étant » est avant tout un être-possible (Sein-können). « L'être n'est pas quelque chose de disponible (<i>Vorhandenes</i>), possédant en plus l'être de quelque chose, mais est avant tout un être-possible (<i>ein Möglichsein</i>). L'être-possible que l'être est toujours existentiel, se distingue autant de la possibilité logique vide que de la contingence d'un être disponible au sens où ceci ou cela peut lui arriver. En tant que catégorie modale de disponibilité, la possibilité signifie le <i>pas encore réel</i> et le <i>jamais nécessaire</i>. Elle caractérise ce qui est seulement possible et est ontologiquement inférieure à la réalité et à la nécessité. La possibilité en tant qu'existentielle est, au contraire, la détermination ontologique la plus originale et la plus ultime de l'être » [Ibid., pp. 143-144].</p>	<p>4. Der Heideggersche Neuentwurf des Problems des Seins in <i>Sein und Zeit</i> impliziert ein radikales Umdenken der Kategorie der Möglichkeit. Bereits im zweiten Kapitel wird die lapidare These, «Höher als die Wirklichkeit steht die <i>Möglichkeit</i>» (Martin Heidegger, <i>Sein und Zeit</i>, Tübingen <sup>16</sup>1986, S. 38) im Hinblick auf die Phänomenologie aufgestellt. So hört diese in den folgenden Kapiteln des Buches auf, eine modale Kategorie neben anderen zu sein und bestimmt stattdessen die Struktur des Seins selbst, die Heidegger <i>Dasein</i> nennt. Verstehen «als fundamentales Existenzial des Daseins» [ebd. S. 150] ist in erster Linie ein Sein-können. «Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist [...] Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebenso sehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes 'passieren' kann. Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das <i>noch nicht</i> Wirkliche und das <i>nicht jemals</i> Notwendige. Sie charakterisiert das <i>nur</i> Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprüngliche und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins» [Ebd., S. 143-144].</p>

L'être n'a pas devant lui des possibilités qu'il peut indifféremment choisir ou abandonner, mais, comme le *possest* de Cusanus, il existe lui-même sur le mode de l'être et n'est rien d'autre que cet être : « dans la mesure où il est émotionnellement situé dans son être même, l'être est déjà toujours installé dans certaines possibilités et, dans la mesure où il est cet être qu'il est, il a déjà toujours lâché certaines d'entre elles, il renonce sans cesse aux possibilités de son être, les saisit et les manque. Cela signifie que l'être en tant que *Dasein* est un être possible remis à lui-même, une possibilité jetée de fond en comble. L'être est la possibilité d'être libre pour la possibilité d'être la plus propre » [Ibid., p. 144]. Dans la mesure où il est livré à sa propre possibilité d'être, l'être ne fait pas de projets, n'est pas libre de choisir telle ou telle possibilité, mais est déjà jeté dans le projet (*Entwurf*) comme sa structure la plus propre, au sens où le projet et la possibilité définissent sa « constitution ontologico-existentielle » [Ibid., p. 145] et non les facultés dont il peut disposer.

Il n'est donc pas surprenant qu'en définissant la possibilité même de l'être comme être-pour-la-mort, celle-ci se révèle n'avoir d'autre contenu que l'impossibilité, c'est-à-dire être constitutivement irréalisable. « Être pour une possibilité, c'est-à-dire pour un possible, peut signifier : s'occuper d'un possible au sens de prendre soin de sa réalisation (*Verwirklichung*). Dans le domaine de l'utilisable et du disponible, des possibilités de ce type sont continuellement rencontrées : l'atteignable, le contrôlable, le faisable, etc » [Ibid., p. 261]. Au contraire, l'être-pour-la-mort, en tant que possibilité spécifique, ne peut rien offrir à l'être pour qu'il le réalise. « En premier lieu, la mort, en tant que possibilité, n'est pas un possible utilisable ou disponible, mais une possibilité de l'être de l'être en tant que *Dasein*. Ensuite, s'occuper de la réalisation d'un tel possible équivaldrait à se suicider. Mais ce faisant, le *Dasein* se priverait du terrain même à partir duquel assumer, en existant, l'être-pour-la-mort ». En effet, la possibilité la plus propre coïncide avec la possibilité d'une impossibilité. « La mort, en tant que possibilité, n'offre rien à l'être pour se réaliser et rien qui puisse être réel. Elle est la possibilité de l'impossibilité de tout comportement envers [...], de toute existence. Dans l'anticipation de cette possibilité, elle devient toujours 'plus grande', c'est-à-dire qu'elle se révèle telle qu'elle ne connaît pas de mesure, ni plus ni moins, mais montre plutôt la possibilité de l'incommensurable impossibilité de l'existence (*die Möglichkeit der masslosen Unmöglichkeit der Existenz*) » [Ibid., p. 262].

La stratégie de Heidegger devient ici perspicace : en tentant de la soustraire au domaine de la modalité, il contracte en fait la possibilité sur une autre catégorie modale, l'impossibilité, et fait ainsi de l'impossible le seul contenu de

Das Sein hat keine Möglichkeiten vor sich, die es unterschiedslos wählen oder aufgeben kann, sondern es existiert, wie das *Possest* des Cusanus, selbst im Modus des Sein-Könnens und ist nichts anderes als dieses Sein-Können: «Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist*, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen» [Ebd., S. 144]. Insofern es seinem eigenen Sein ausgeliefert ist, macht Dasein keine Pläne, ist nicht frei, diese oder jene Möglichkeit zu wählen, sondern ist bereits in den Entwurf als seine eigenste Struktur hineingeworfen, in dem Sinne, dass Projekt und Möglichkeit seine «ontologisch-existentielle Konstitution» definieren und nicht die Fähigkeiten, über die es verfügen kann.

Es ist daher nicht verwunderlich: sobald man die ureigenste Möglichkeit des Daseins als Sein zum Tode definiert, zeigt es, dass es keinen anderen Inhalt hat als die Unmöglichkeit zu sein, d.h. dass es sich als konstitutiv unrealisierbar erweist. «Sein zu einer Möglichkeit, das heisst zu einem Möglichen, kann bedeuten: Aussein auf ein Mögliches als Besorgen seiner Verwirklichung. Im Felde des Zuhandenen und Vorhandenen begegnen ständig solche Möglichkeiten: das Erreichbare, Beherrschbare, Gangbare und dergleichen.» [Ebd., S. 261]. Im Gegenteil, das Sein zum Tode als seine spezifische Möglichkeit kann dem Dasein nichts bieten, was es zu verwirklichen hätte. «Einmal ist der Tod als Mögliches kein mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes, sondern eine Seinsmöglichkeit des *Daseins*. Sodann aber müsste das Besorgen der Verwirklichung dieses Möglichen eine Herbeiführung des Ablebens bedeuten. Damit entzöge sich aber das Dasein gerade den Boden für ein existierendes Sein zum Tode». [Ebd., S. 261] Tatsache ist, dass die beste Möglichkeit mit der Möglichkeit einer Unmöglichkeit zusammenfällt. «Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nicht 'Verwirklichendes' und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ... jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie 'immer grösser', das heisst sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Mass, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der masslosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet.» [Ebd., S. 262].

Heideggers Strategie wird an dieser Stelle deutlich: Indem er versucht, sie aus dem Bereich der Modalität zu entfernen, zieht er die Möglichkeit auf eine andere modale Kategorie, die Unmöglichkeit, zusammen und macht auf diese Weise das

<p>la possibilité la plus propre de l'être. Comme on l'a observé, cela revient à renverser le principe de l'ontologie de Wolff selon lequel seul l'impossible dérive de l'impossible : au contraire, l'impossible est ici la source originelle de la possibilité, et la thèse citée devrait être complétée par le codicille selon lequel « plus haut que la possibilité est l'impossibilité » [Esposito, p. 310]. La nouveauté par rapport à la tradition ontologique est cependant moins radicale qu'il n'y paraît. Si la possibilité est ici irréalisable, ce n'est pas parce qu'elle est en soi réelle, mais plutôt parce que son contenu est impossible. En tant que structure constitutive de l'être, elle ne doit pas se réaliser dans l'acte, ce qui signifie seulement que l'être, qui doit être l'existence dans laquelle la possibilité d'être dans laquelle il est coulé, n'a précisément rien à être. Pouvoir être est en soi impossible.</p> <p>On comprend alors aussi pourquoi la structure et le sens ultimes de l'être ne peuvent être que la temporalité [Ibid., p. 331]. Le lien avec l'ontologie aristotélicienne, dans laquelle la différence entre essence et existence impliquait le temps (« l'être qui était »), devient ici particulièrement évident. Si la temporalité est « l'être hors de soi, l'<i>ekstatikon</i> pur et simple », l'être, qui doit être son impossible pouvoir être, est, pour cette raison, déjà en extase dans le temps. La possibilité que le temps lui révèle n'est cependant rien : « L'avenir authentique et originel est le <i>vers soi-même (Auf-sich-zu)</i>, vers soi, existant comme la possibilité insurmontable du néant. Le caractère extatique de l'avenir originel consiste précisément à fermer la possibilité d'être, c'est-à-dire à être lui-même fermé (<i>geschlossen</i>) et à rendre possible en tant que tel la compréhension existentielle décidée (<i>entschlossen</i>) de la nullité. La réalisation du moi authentique est le sentiment d'exister dans la nullité la plus propre » [Ibid., p. 330].</p>	<p>Unmögliches zum alleinigen Inhalt der Möglichkeit, die dem Sein angemessener ist. Wie bereits festgestellt wurde, bedeutet dies, dass das Prinzip der Wolffschen Ontologie, wonach sich nur das Unmögliche aus dem Unmöglichen ableitet, umgestoßen wird: Stattdessen ist das Unmögliche hier die ursprüngliche Quelle der Möglichkeit, und die zitierte These sollte durch den Zusatz ergänzt werden, wonach «höher als die Möglichkeit die Unmöglichkeit ist» [Esposito, S. 310]. Die Ablehnung der ontologischen Tradition ist jedoch weniger radikal, als es scheint. Wenn die Möglichkeit hier nicht realisierbar ist, dann nicht, weil sie an sich real ist, sondern weil ihr Inhalt unmöglich ist. Als konstitutive Struktur des Seins muss sie nicht im Akt realisiert werden, was aber nur bedeutet, dass das Sein, das das Sein sein muss, in das es geworfen ist, nichts zu sein hat. Sein können ist an sich schon unmöglich.</p> <p>Man kann dann auch verstehen, warum die letzte Struktur und der letzte Sinn des Daseins nur die Zeitlichkeit sein kann [Ibid., S. 331]. Die Verbindung zur aristotelischen Ontologie, in der der Unterschied zwischen Wesen und Existenz die Zeit implizierte («das sein, das war»), wird hier besonders deutlich. Wenn die Zeitlichkeit «das Sein außerhalb seiner selbst, das <i>ekstatikon</i> schlechthin» ist, dann ist Dasein, das sein unmögliches Seinkönnen sein muss, aus diesem Grund schon immer in der Ekstase der Zeit. Die Möglichkeit, die die Zeit ihm offenbart, ist jedoch nichts: «Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das <i>Auf-sich-zu</i>, auf <i>sich</i>, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit. Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, dass sie das Seinkönnen schliesst, das heisst selbst <i>geschlossen</i> ist und als solche das <i>entschlossene</i> existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht. Das ursprüngliche und eigentliche auf-sich-zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit.» [Ebd., S. 330].</p>
<p>5. L'<i>Opus postumum</i> de Kant – un ensemble de notes apparemment hétérogènes publiées pour la première fois, partiellement et non sans inexactitudes, un siècle seulement après la mort de l'auteur – est peut-être l'œuvre de Kant la moins étudiée. Il est pourtant possible, comme des études récentes semblent le suggérer après l'édition définitive dans les volumes XXI-XXII de l'<i>Akademie-Ausgabe</i> (1936-38), qu'elle comporte en plusieurs points des motifs qui dépassent le système canonique des trois Critiques.</p> <p>Ce qui nous intéresse ici, ce sont les sections dans lesquelles Kant revient sur la question du statut propre de l'espace pur et du temps pur, qui, dans le tableau de classification du concept de néant de la première <i>Critique</i>, étaient rubriqués</p>	<p>5. Kants <i>Opus postumum</i> – ein Sammelsurium scheinbar ätherischer Notizen, die erst ein Jahrhundert nach dem Tod des Autors teilweise und nicht ohne Ungenauigkeiten veröffentlicht wurden – ist vielleicht das am wenigsten erforschte Werk Kants. Es ist jedoch möglich, wie neuere Studien nach der letzten Ausgabe in den Bänden XXI-XXII der <i>Akademieausgabe</i> (1936-38) nahelegen, dass sie an mehreren Stellen Motive behandeln, die über das kanonische System der drei Kritiken hinausgehen.</p> <p>Was uns hier interessiert, sind die Abschnitte, in denen Kant auf die Frage nach dem Eigenstatus des reinen Raums und der reinen Zeit zurückkommt, die in der Klassifikationstabelle des Begriffs des Nichts in der ersten <i>Kritik</i> unter der</p>

sous la formule *Ens imaginarium*, ou « intuition vide sans objet », et du concept de *noumenon*, que le même tableau appelait *Ens rationis*, ou « concept vide sans objet » (cf. KdrV A 292|B 348,349). Alors que les deux autres formes du concept de néant – le *nihil privativum* (la simple négation de quelque chose, comme l'ombre et le froid) et le *nihil negativum* (la simple contradiction, comme la « figure rectiligne avec deux côtés ») – sont, les deux premiers, en revanche, représentent des « données vides aux concepts » (*leere Data zu Begriffen*), comme si, selon cette expression paradoxale, quelque chose comme un vide était donné à la pensée en eux.

Dans l'*Opus postumum*, Kant part de ces « données vides » pour repenser dès le départ la division fondamentale des deux sources de connaissance : réceptivité et spontanéité, sensibilité et intellect. Si dans la première un objet nous est donné et dans la seconde il est pensé en relation avec la représentation, la charnière de la *Critique* était que la connaissance ne peut naître que de la collaboration de ces deux sources originelles. Dans l'écriture minutieuse qui remplit les pages de l'*Opus*, Kant s'interroge sur les deux formes de néant dans lesquelles un vide semble se donner à la sensibilité et à la pensée. Quel est le statut d'une « intuition vide sans objet », telle qu'elle se donne dans l'espace pur et le temps pur, et d'un « concept vide sans objet », tel que le noumène ? Comment penser une réceptivité sans objet qui semble en quelque sorte correspondre à une spontanéité également vide d'objet ?

Répétant de manière obsessionnelle et en d'innombrables variations les définitions de l'espace et du temps comme formes d'intuition, les annotations des convolutes VII et XI introduisent à chaque fois de nouveaux éléments qui les font basculer dans une nouvelle perspective.

« L'espace et le temps ne sont pas des objets d'intuition. Car s'ils l'étaient, ils seraient des choses réelles et nécessiteraient à leur tour une autre intuition pour que nous puissions nous les représenter comme des objets, et ainsi de suite à l'infini. Les intuitions ne sont pas des perceptions lorsqu'elles sont PURES, car cela nécessite des forces qui déterminent le sens. Or, comment est-il possible que des intuitions pures sont simultanément *principia* des perceptions, comme par exemple l'attraction des corps célestes ? (L'espace et le temps ne sont pas des objets d'intuition), mais des formes subjectives de l'intuition elle-même, dans la mesure où elles contiennent un principe de propositions synthétiques a priori et la possibilité d'une philosophie transcendantale : des phénomènes antérieurs à

Formel *Ens imaginarium* oder « Leere Anschauung ohne Gegenstand » und des Begriffs des *Noumenon*, den dieselbe Tabelle *Ens rationis* oder « Leerer Begriff ohne Gegenstand » nannte, klassifiziert wurden (vgl. KdrV A 292|B 348,349). Während die beiden anderen Formen des Begriffs des Nichts – das *nihil privativum* (Mangel eines Gegenstandes, die bloße Negation von etwas, wie Schatten und Kälte) und das *nihil negativum* (das Unmögliche, der bloße Widerspruch, wie die « gerade Linie mit zwei Seiten ») – in Kants Worten nur « leere Begriffe » sind, stellen die ersten beiden hingegen « leere Data zu Begriffen » dar, als ob, diesem paradoxen Ausdruck zufolge, dem Denken in ihnen so etwas wie eine Leere gegeben wäre.

Im *Opus postumum* geht Kant von diesen « leeren Daten » aus, um die grundsätzliche Trennung der beiden Erkenntnisgrundlagen – Rezeptivität und Spontaneität, Sensibilität und Intellekt – von Anfang an zu überdenken. Wenn uns im ersten Fall ein Gegenstand gegeben wird und im zweiten Fall dieser Gegenstand in Bezug auf die Darstellung gedacht wird, war das Scharnier der *Kritik*, dass die Erkenntnis nur durch das Zusammenwirken dieser beiden ursprünglichen Quellen zustande kommen kann. In der minutiösen Schrift, die die Seiten des *Opus* füllt, stellt Kant die beiden Formen des Nichts, in denen sich eine Leere dem Empfinden und dem Denken zu geben scheint, in Frage. Was ist der Status einer « leeren Anschauung ohne Gegenstand », wie sie im reinen Raum und in der reinen Zeit gegeben ist, und eines « leeren Begriffs ohne Gegenstand », wie das Noumenon? Wie kann man sich eine gegenstandslose Rezeptivität vorstellen, die auf irgendeine Weise einer ebenfalls leeren Spontaneität eines Gegenstandes zu entsprechen scheint?

Indem sie die Definitionen von Raum und Zeit als Formen der Anschauung in unzähligen Variationen zwanghaft wiederholen, führen die Anmerkungen in den Konvoluten VII und XI jedes Mal neue Elemente ein, die sie in eine neue Perspektive rücken.

„Raum und Zeit sind nicht Gegenstände der Anschauung. Denn wären sie das erstere so würden sie wirkliche Dinge sein und bedürften wiederum einer anderen Anschauung um sich solche als Gegenstände vorzustellen und so ins unendliche. Anschauungen sind nicht Wahrnehmungen (d.i. empirisch) wenn sie REIN sind, denn dazu gehören Sinnbestimmende Kräfte. Wie ist es aber möglich, dass reine Anschauungen zugleich *principia* der Wahrnehmung geben, e.g. die Attraktion der Weltkörper, sondern subjektive Formen der Anschauung selbst insofern sie ein Prinzip synthetischer Sätze a priori und der Möglichkeit einer Transzendentalen Philosophie enthalten: Erscheinungen vor allen Wahrnehmungen. [Kant, *Opus postumum*, Conv. XI, I. Bogen, 4. Seite. Kant's



toute perception" [Kant, *Opus postumum*, p. 257]. Il faut ici s'arrêter sur l'expression singulière, qui dans les termes de la *Critique* n'aurait pas de sens : « les phénomènes avant toute perception (*Erscheinungen vor allen Wahrnehmungen*) ». C'est-à-dire que l'on a ici une phénoménalité qui précède toute expérience concrète, comme si quelque chose comme une dimension phénoménale pouvait surgir avant l'expérience possible, c'est-à-dire avant les phénomènes qui constituent le seul objet possible de l'expérience. Les notes ne se lassent pas de répéter que l'espace et le temps ne sont pas seulement des formes d'intuition, mais des intuitions elles-mêmes qui, en tant que telles, permettent de fonder des axiomes et des propositions synthétiques a priori, même si l'on ne sait pas très bien ce qui est intuitionné en elles, puisque, en tant qu'intuitions pures, elles sont par définition dépourvues d'objet.

C'est alors que Kant introduit un concept aussi décisif que problématique, qu'il nous faut d'abord tenter de clarifier : « phénomène d'un phénomène » (« apparition d'une apparition »). Dans l'espace et le temps comme pures intuitions et dans la chose elle-même, il ne s'agit pas directement de phénomènes, mais de la manière dont le sujet, en faisant l'expérience d'un phénomène, est affecté non par l'objet, mais par lui-même, par sa propre réceptivité. Si nous ne représentons pas seulement les phénomènes dans l'espace et le temps, mais aussi l'espace et le temps eux-mêmes en tant que phénomènes et objets sensibles, et si, dans la science physique, nous formons des concepts tels que l'éther et la matière qui ne sont nullement donnés dans l'expérience empirique, c'est parce que cette phénoménalité a priori, pour ainsi dire, est fondée sur une auto-affection du sujet.

Le phénomène du phénomène, écrit Kant, est « la représentation du formel par lequel le sujet s'imprime selon un principe et est pour lui-même spontanément un objet : ce n'est plus, à son tour, une représentation empirique de l'objet et du phénomène, mais plutôt une connaissance a priori de l'objet sensible, selon laquelle le sujet ne tire de ce complexe, pour l'agrégation, rien de plus que ce qu'il y a mis » [Ibid., p. 176]. Le phénomène du phénomène, lit-on dans un autre article, est le phénomène du sujet afférent lui-même. Dans le volume VII, le même concept d'auto-affection est employé à propos de la chose-en-soi : « La chose-en-soi n'est pas un autre objet, mais plutôt un autre rapport (*respectus*) de la représentation au même sujet, afin de penser ce dernier non pas analytiquement, mais synthétiquement, comme le complexe (*complexus*) des représentations intuitives en tant que phénomènes, c'est-à-dire de ces représentations qui contiennent un fondement uniquement subjectif de

gesammelte Schriften, hg. Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XXII, S. 434 = Kant's handschriftlicher Nachlass, Bd. IX *Opus postumum*, 2. Hälfte, Convolut VII bis XIII]. An dieser Stelle ist es notwendig, auf den singulären Ausdruck einzugehen, der im Sinne der Kritik keinen Sinn machen würde: „Erscheinungen vor allen Wahrnehmungen“. Das heißt, man hat es hier mit einer Phänomenalität zu tun, die aller konkreten Erfahrung vorausgeht, als ob so etwas wie eine phänomenale Dimension vor der möglichen Erfahrung entstehen könnte, das heißt vor den Phänomenen, die den einzig möglichen Gegenstand der Erfahrung ausmachen. Die Notizen werden nicht müde zu wiederholen, dass Raum und Zeit nicht nur Formen der Anschauung, sondern selbst Anschauungen sind, die als solche die Begründung von Axiomen und synthetischen Apriorisätzen ermöglichen, auch wenn nicht klar ist, was in ihnen angeschaut wird, da sie als reine Anschauungen per definitionem ohne Gegenstand sind.

An dieser Stelle führt Kant einen ebenso dezidierten wie problematischen Begriff ein, den wir zunächst zu klären versuchen müssen: «Erscheinung einer Erscheinung». In Raum und Zeit als reinen Anschauungen und in der Sache selbst haben wir es nicht direkt mit Phänomenen zu tun, sondern mit der Art und Weise, in der das Subjekt beim Erleben eines Phänomens nicht vom Objekt, sondern von sich selbst, von seiner eigenen Rezeptivität betroffen ist. Wenn wir nicht nur Phänomene in Raum und Zeit, sondern auch Raum und Zeit selbst als Phänomene und sinnliche Objekte darstellen und in der Physik Begriffe wie Äther und Materie bilden, die in der empirischen Erfahrung in keiner Weise gegeben sind, so liegt das daran, dass dieser apriorische Phänomenalität sozusagen auf einer Selbstaffektion des Subjekts beruht.

Die Erscheinung von der Erscheinung, schreibt Kant, ist die «Vorstellung des Formalen wie das Subjekt sich selbst nach einem Prinzip affiziert und sich als selbsttätig Objekt ist welches nicht wiederum empirische Vorstellung des Gegenstandes und Erscheinung, sondern Erkenntnis a priori des Sinngegenstandes ist, nach welcher das Subjekt aus diesem Inbegriffe nicht mehr zur Aggregation aushebt als es selbst für den Verstand hinein gelegt hat.» [Ebd., S. 333f.]. «Die Erscheinung der Erscheinung», heißt es in einem anderen Folio, «ist die Erscheinung des Subjekts, das sich selbst affiziert». In Convolut VII wird derselbe Begriff der Selbstaffektion in Bezug auf das Ding-an-sich verwendet: «Das Ding an sich (*ens per se*) ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (*respectus*) der Vorstellung auf dasselbe Objekt dieses sich nicht analytisch, sondern synthetisch zu denken als den Inbegriff (*complexus*) der Anschauungs//Vorstellungen als Erscheinungen, d.i. als solcher Vorstellungen

détermination des représentations dans l'unité de l'intuition » [Ibid. *L'ens rationis* = x est la position du moi selon le principe d'identité, dans laquelle le sujet est pensé comme affectant lui-même (*als sich selbst affizierend*), et donc, pour la forme seulement comme phénomène » [Ibid., p. 285]. Une autre annotation définit cette auto-affectation du sujet comme « phénomène d'un phénomène » : « Le phénomène subjectif indirect, dans lequel le sujet est pour lui-même un objet de connaissance empirique et se fait en même temps l'objet d'une expérience en tant qu'il est lui-même compétent, est le phénomène d'un phénomène ».

Réfléchissons à cette structure particulière d'une phénoménalité qui semble précéder la perception des phénomènes. Une annotation dans la convolusion VII précise que l'espace et le temps nous sont donnés dans la mesure où nous sommes affectés par les objets en tant que phénomènes : « L'espace et le temps ne sont pas des objets donnés de l'intuition, mais sont eux-mêmes intuition, et précisément purs, a priori ; ils ne nous appartiennent cependant que dans la mesure où nous sommes affectés par les objets, c'est-à-dire qu'ils apparaissent comme de simples phénomènes. Non pas empiriquement, donc de manière à contenir la possibilité de l'expérience » [Ibid]. Dans la donation de l'espace et du temps, qui rend possible l'expérience des phénomènes, nous nous expérimentons nous-mêmes comme affectés par les objets, nous sommes affectés d'une certaine manière par notre propre réceptivité et, de cette façon, nous devenons des objets pour nous-mêmes. « L'espace et le temps, précise une autre annotation coïncidente, ne sont donc pas des objets d'intuition [...] avec eux le sujet se constitue en objet »" [Ibid., p. 277].

Cela clarifie le sens de l'expression paradoxale « phénomène du phénomène », que Kant appelle parfois aussi « phénomène indirect » ou « phénomène de second degré ». L'auto-affectation dont il est question ici ne précède pas factuellement l'expérience des phénomènes, mais elle leur est implicite et, en même temps, elle fonde leur possibilité dans une sorte de phénoménalité à la seconde puissance. Ce qui apparaît en elle et se donne en quelque sorte comme phénomène, c'est le sujet lui-même en tant que source originelle de la connaissance, au-delà de sa scission en réceptivité et en spontanéité. « L'objet de l'intuition pure, lit-on dans une autre annotation, par lequel le sujet se pose lui-même, est infini, c'est-à-dire l'espace et le temps. La connaissance comprend l'intuition et le concept : je suis donné à moi-même et je suis pensé comme un objet. Quelque chose existe (*apprehensio simplex*), je ne suis pas simplement un sujet et un prédicat logiques, mais aussi un objet de

welche einen bloss subjektiven Bestimmungsrund der Vorstellungen in der Einheit der Anschauung enthalten. Es ist *ens rationis* = X der Position seiner Selbst nach dem Prinzip der Identität wobei das Subjekt als sich selbst affizierend mithin der Form nach nur als Erscheinung gedacht wird.» [Ebd., S. 26f.]. Eine andere Anmerkung definiert diese Selbstaffektion des Subjekts als "Phänomen eines Phänomens": «Die subjektive indirekte Erscheinung da das Subjekt ihm selbst ein Gegenstand der empirischen Erkenntnis ist und doch zugleich sich selbst zum Gegenstande der Erfahrung macht, indem es sich selbst affizierend das Phänomen eines Phänomens ist.» [Ebd., S. 373].

Lassen Sie uns über diese besondere Struktur einer Phänomenalität nachdenken, die der Wahrnehmung von Phänomenen vorauszugehen scheint. Eine Anmerkung in Convolut VII präzisiert, dass uns Raum und Zeit insofern gegeben sind, als wir von den Objekten als Phänomenen betroffen sind: «Raum und Zeit sind nicht gegebene Gegenstände der Anschauung, sondern selbst Anschauung und zwar reine a priori die doch uns nur zukommen insofern wir uns von Gegenständen affiziert fühlen. D.i. diese als blosser Erscheinungen. Nicht empirisch also nur die Möglichkeit der Erfahrung und die Prinzipien derselben enthaltend.» [Opus postumum VII. Conv. II. Bogen, 4. Seite = Ebd., S. 26]. In der Gegebenheit von Raum und Zeit, die die Erfahrung der Phänomene ermöglicht, erfahren wir uns selbst als von den Objekten betroffen, wir sind in gewisser Weise von unserer eigenen Empfänglichkeit betroffen, und auf diese Weise werden wir für uns selbst zum Objekt. «Raum und Zeit», so eine weitere zeitgenössische Anmerkung, «sind also nicht Gegenstände der Anschauung [...], sondern Anschauung selbst ... wodurch das Subjekt sich selbst zum Sinngegenstande konstituiert» mit ihnen konstituiert sich das Subjekt zum Objekt» [Ebd., S. 16f.].

Dies verdeutlicht die Bedeutung des paradoxen Ausdrucks «Phänomen des Phänomens» (Erscheinung der Erscheinung), den Kant manchmal auch «indirektes Phänomen» oder «Phänomen zweiten Grades» nennt. Die Selbstaffektion, um die es hier geht, geht der Erfahrung der Phänomene nicht faktisch voraus, sondern ist in ihnen implizit und begründet zugleich ihre Möglichkeit in einer Art Phänomenalität zweiter Potenz. Was darin zum Vorschein kommt und irgendwie als Phänomen gegeben ist, ist das Subjekt selbst als die ursprüngliche Quelle des Wissens (der Erkenntnis), jenseits seiner/ihrer Aufspaltung in Receptivität und Spontaneität. «Das Objekt der reinen Anschauung vermittelt welcher das Subjekt sich selbst setzt, ist unendlich nämlich Raum und Zeit. Zur Erkenntnis gehört Anschauung und Begriff, dass ich mir selbst gegeben und von mir selbst als Gegenstand gedacht sei. – Es existiert etwas (*apprehensio simplex*) ich bin nicht bloss logisches Subjekt und Prädikat,

<p>perception, <i>dabile</i>, non solum <i>cogitabile</i>". [Ibid., p. 305].</p> <p>Dans cette réceptivité qui s'affecte elle-même, les deux sources originelles de la connaissance coïncident sans résidu : « Position et perception, spontanéité et réceptivité, relation objective et relation subjective sont ensemble (<i>zugleich</i>), parce qu'elles sont identiques selon le temps en tant que phénomènes d'affectation du sujet et donc données a priori dans le même <i>actus</i>" [Ibid., p. 198] La possibilité de l'expérience repose, dans la dernière analyse, sur une auto-affectation ».</p>	<p>sondern auch Gegenstand der Wahrnehmung <i>dabile non solum cogitabile</i>. [Ebd., S. 96 = Opus postumum VII Conv., VIII Bogen, 3. Seite]</p> <p>In dieser auf sich selbst einwirkenden Rezeptivität fallen die beiden ursprünglichen Erkenntnisquellen restlos zusammen: «Die Setzung und Wahrnehmung, die Spontaneität und Rezeptivität, das objektive und subjektive Verhältnis sind zugleich, weil sie identisch sind der Zeit nach als Erscheinungen wie das Subjekt affiziert wird also a priori in demselben <i>actus</i> gegeben werden und zur Erfahrung fortschreitend sind als einem System der Wahrnehmungen.» [Ebd., S. 466 = IX. Conv., III. Bogen, 4. Seite]. Die Möglichkeit der Erfahrung beruht in letzter Analyse auf einer Selbstaffizierung.</p>
<p>6. C'est dans cette réceptivité qui se subit que pourrait se fonder une théorie de la possibilité émancipée de toute conception purement modale et, en même temps, soustraite à ce que nous avons appelé la machine ontologico-politique de l'Occident. La possibilité cesse d'exprimer la relation d'un objet à la faculté de connaître et, se dissolvant de toute relation de présupposition à l'acte, se présente plutôt comme l'expérience d'un sujet affecté par sa propre réceptivité.</p> <p>Au moment où j'expérimente ma propre réceptivité, cette expérience est parfaitement réelle ; cependant, dans la mesure où elle n'a pas d'autre objet qu'elle-même, et où le sujet et l'objet coïncident en elle, elle ouvre l'espace d'une pure possibilité, dans laquelle le monde et la vie deviennent possibles pour moi pour la première fois. Une réceptivité qui se souffre elle-même est, en ce sens, la seule définition adéquate d'une possibilité qui ne reste pas emprisonnée dans une dimension purement logico-modale, et d'une puissance qui n'a pas besoin de se réaliser et de passer à l'acte. Entre la puissance et l'acte, il n'y a pas de transition : comme la sémiotique et la sémantique selon Benveniste, elles sont co-originaires et incommunicables.</p> <p>L'image aristotélicienne de la puissance comme une tablette d'écriture sur laquelle rien n'est encore écrit acquiert ici – si elle est lue correctement – toute sa pertinence. La précision d'Alexandre d'Aphrodisia selon laquelle ce n'est pas la tablette qui est en cause ici, mais la préparation de cire sensible qui la recouvre, doit être comprise comme une image de l'auto-affectation de la réceptivité : au point où la tablette d'écriture est et ressent sa propre réceptivité, sa puissance est réelle sans qu'il soit nécessaire de passer à l'acte : pour reprendre les termes d'Albertus Magnus, « c'est comme si les lettres s'écrivaient d'elles-mêmes sur la cire ».</p>	<p>6. In dieser Empfänglichkeit, die sich selbst erleidet, könnte eine Theorie der Möglichkeit begründet werden, die sich von jeder rein modalen Konzeption emanzipiert und gleichzeitig von dem entfernt (dem entzogen), was wir die ontologisch-politische Maschine des Westens genannt haben. Die Möglichkeit hört auf, die Beziehung eines Objekts zum Erkenntnisvermögen auszudrücken, und stellt sich, indem sie sich von jeder voraussetzenden Beziehung zum Akt löst, vielmehr als die Erfahrung eines Subjekts dar, das von seiner eigenen Rezeptivität betroffen (affiziert) ist.</p> <p>An dem Punkt, an dem ich meine eigene Empfänglichkeit erfahre, ist diese Erfahrung vollkommen real; insofern sie aber kein anderes Objekt als sich selbst hat und Subjekt und Objekt in ihr zusammenfallen, eröffnet sie den Raum einer reinen Möglichkeit, in dem die Welt und das Leben für mich zum ersten Mal möglich werden. Eine Rezeptivität, die sich selbst erleidet, ist in diesem Sinne die einzige adäquate Definition einer Möglichkeit, die nicht in einer rein logisch-modalen Dimension gefangen bleibt, und einer Potenz, die es nicht nötig hat, sich selbst zu realisieren und in den Akt überzugehen. Zwischen Potenz und Akt gibt es keinen Übergang: wie das Semiotische und das Semantische nach Benveniste, sind sie gleichursprünglich und kommunizieren nicht miteinander.</p> <p>Das aristotelische Bild der Potenz als Schreibtafel, auf der noch nichts geschrieben steht, gewinnt hier – wenn man es richtig liest – seine Bedeutung. Alexander von Aphrodisias' Klarstellung, dass es hier nicht um die Tafel geht, sondern um das empfindliche Wachspräparat, das sie bedeckt, ist als Bild für das Selbstempfinden der Rezeptivität zu verstehen: An dem Punkt, an dem die Schreibtafel ihre eigene Rezeptivität ist und spürt, ist ihre Potenz real, ohne dass es einer Überleitung zum Akt bedarf: In den Worten von Albertus Magnus «ist es, als ob die Buchstaben sich selbst auf das Wachs schreiben».</p>

Lorsque j'éprouve un pouvoir en ce sens, lorsque je dis « je peux écrire », cela n'implique nullement que je doive réaliser une possibilité qui, en elle-même, n'est pas réelle. « Je peux écrire » ne signifie pas que j'ai le pouvoir d'écrire et, par conséquent, de réaliser ce pouvoir dans l'acte : cela signifie que l'écriture est immédiatement vraie et réelle pour moi, qu'elle est ma forme de vie et non un pouvoir dont je serais le détenteur. S'il n'en était pas ainsi, si « je sais écrire » désignait un pouvoir d'écrire qui doit se réaliser dans l'acte, je ne pourrais jamais écrire, car il n'y a pas de passage de l'acte au pouvoir. La possibilité est générée contextuellement à l'acte et en est inséparable et, en même temps, irréductible : en ce sens, elle est toujours *sub actu*. Si, lorsque je sens, je sens que je sens et que je suis affecté par ma propre réceptivité, alors cela est pour moi pleinement possible et, en même temps, réel. Alors que l'effectivité est l'état d'assignation impuissante à la factualité des entités, cette expérience coïncide au contraire avec le *conatus*, avec la nécessité de persévérer dans son propre être qui définit la vie selon Spinoza.

Si nous revenons maintenant au thème de départ, nous pouvons dire que le possible est l'instance d'un irréalisable dans chaque réel. Loin d'être ce qui contient en soi une inclination à se réaliser, le possible est ce qui résiste à la réalisation et, de cette façon, peut ce qui est et est ce qui peut. La division de la « chose » de la pensée et du langage en puissance et acte, essence et existence, sur laquelle se fonde l'idée d'un passage nécessaire de la puissance à l'acte, fait au contraire partie intégrante du dispositif ontologique qui conçoit l'être et la réalité comme un processus de réalisation incessant. Cette conception non seulement s'enveloppe, comme nous l'avons vu, d'apories et de contradictions, mais elle finit par détruire théoriquement et pratiquement, métaphysiquement et politiquement, la réalité qu'elle cherchait à comprendre. La réalité est aujourd'hui, dans tous les domaines, défaits par les processus de réalisation qui devraient assurer sa consistance. Certes, une réalité divisée en une possibilité irréelle et une actualité qui doit être réalisée à chaque fois se prête au contrôle et à la manipulation ; cependant, précisément parce que, se dissolvant de ses prémisses théologiques, la réalisation se suppose continue et interminable, la possibilité même d'un gouvernement de la réalité s'avère illusoire.

Pourtant, à partir du concept de possibilité que nous avons essayé de définir, il existe une autre façon de concevoir la « chose » de la pensée, qui la sauve du destin qui semble la condamner à l'échec et à la catastrophe. Le terme « chose »

Wenn ich Potenz in diesem Sinne einführe, wenn ich sage: «Ich kann schreiben», bedeutet das keineswegs, dass ich eine Möglichkeit realisieren muss, die an sich nicht real ist. «Ich kann schreiben» bedeutet nicht, dass ich die Potenz habe, zu schreiben und folglich diese Potenz im Akt zu verwirklichen: es bedeutet, dass das Schreiben für mich unmittelbar wahr und real ist, es ist meine Lebensform und nicht eine Potenz, deren Besitzer ich wäre. Wäre dies nicht so, wenn «Ich kann schreiben» eine Schreibkompetenz bezeichnete, die im Akt realisiert werden muss, könnte ich niemals schreiben, weil es keinen Übergang vom Akt zur Potenz gibt. Die Möglichkeit wird kontextuell zum Akt generiert und ist untrennbar mit ihm verbunden und gleichzeitig irreduzibel auf ihn: in diesem Sinne immer *sub actu*. Wenn ich, während ich fühle, fühle, dass ich fühle und von meiner eigenen Empfänglichkeit betroffen bin, dann ist dies für mich voll und ganz möglich und gleichzeitig real. Während Effektivität der Zustand der ohnmächtigen Zuordnung zur Faktizität der Seienden ist, fällt diese Erfahrung stattdessen mit dem *conatus* zusammen, mit der Notwendigkeit, im eigenen Sein zu verharren, die nach Spinoza das Leben bestimmt.

Wenn wir nun zu dem Thema zurückkehren, von dem wir ausgegangen sind, können wir sagen, dass das Mögliche die Instanz eines Unrealisierbaren in jedem Realen ist. Weit davon entfernt, das zu sein, was eine Neigung zur Selbstverwirklichung in sich trägt, ist das Mögliche das, was sich der Verwirklichung widersetzt und auf diese Weise *kann*, was ist, und ist, was kann. Die Aufspaltung der «Sache» (*des Dings*) des Denkens und der Sprache in Potenz und Akt, Essenz und Existenz, auf der die Vorstellung eines notwendigen Übergangs von der Potenz zum Akt beruht, unterstützt stattdessen das ontologische Dispositiv, das das Sein und die Wirklichkeit als einen Prozess unaufhörlicher Verwirklichung begreift. Diese Konzeption verstrickt sich nicht nur, wie wir gesehen haben, in Aporien und Widersprüche, sondern endet auch theoretisch und praktisch, metaphysisch und politisch in der Zerstörung der Wirklichkeit, die sie zu verstehen suchte. Die Realität ist heute in allen Bereichen von den Realisierungsprozessen, die ihre Konsistenz gewährleisten sollten, entkoppelt. Gewiss, eine Realität, die in eine irrealer Möglichkeit und eine jedes Mal zu realisierende Wirklichkeit aufgespalten ist, bietet sich für Kontrolle und Manipulation an; doch gerade, weil sich die Realisierung, indem sie sich von ihren theologischen Voraussetzungen löst, als kontinuierlich und interminierbar versteht, erweist sich die Möglichkeit einer Steuerung der Realität als illusorisch.

Und doch gibt es, ausgehend von dem Begriff der Möglichkeit, den wir versucht haben zu entflechten (definieren), eine andere Art, das «Ding» (die Sache) des Denkens zu begreifen, die es von dem Schicksal abzieht, das es zum

est souvent utilisé, en philosophie comme dans le discours courant, avec l'agentif anaphorique « même » (au sens du latin *ipse*) : la chose elle-même, qui, dans la *Septième Lettre* de Platon, désigne l'objet le plus propre de la pensée (*to pragma auto*). Avant la chose comme corrélat intentionnel – abstrait et déjà toujours divisé – du langage, avant et à côté de la cruche de Heidegger, inscrite dans la quaternité poétique de la terre et du ciel, du divin et du mortel, se trouve la chose en soi, qui correspond à l'expérience de la possibilité que nous venons de définir. Lorsque, dans l'expérience d'une pure réceptivité, s'ouvre une véritable possibilité, celle-ci coïncide avec la réalité de la chose dans son être manifeste et dicible, avant et au-delà de toute division en puissance et acte, essence et existence. La réalité, le caractère agréable de la cruche, n'est pas autre chose : c'est la cruche elle-même dans son ouverture, reprise dans et à partir de son inscription dans le dispositif ontologique, dans et à partir de sa corrélation avec le langage. Et c'est cela, l'idée, la vision d'une pure visibilité, la connaissance d'une pure connaissabilité : une possibilité en tant que telle parfaitement irréalisable. La politique qui adhère à cette possibilité irréalisable est la seule vraie politique.

Les annotations de l'*Opus postumum* sur l'espace et le temps purs, qui sont des intuitions vides dans lesquelles quelque chose comme la matière est néanmoins donné, peuvent être lues en relation avec la doctrine platonicienne de la *chora*, que la tradition philosophique a toujours considérée comme une théorie à la fois du lieu et de la matière. Selon Kant, je ne peux penser l'espace et la matière purs qu'à travers l'auto-affection, dans laquelle le sujet est affecté par sa propre réceptivité. La définition « difficile et obscure » que Platon donne de la *chora* dans le *Timée* contient également quelque chose qui ressemble à l'auto-affection. Platon y distingue trois types d'être : l'intelligible qui est saisi par l'intelligence comme une spontanéité qui ne reçoit rien, le sensible qui est saisi par la sensation (*met'aistheseos*), et la *chora*, « tangible par un raisonnement bâtard accompagné d'une absence de sensation, (*meta anaistheseos*) ». Que signifie « percevoir avec une absence de sensation », sinon expérimenter, exactement comme chez Kant, la donation d'une intuition vide, d'une pure réceptivité sans objet autre qu'elle-même ?

Scheitern und zur Katastrophe zu verdammen scheint. Der Begriff « Ding » wird sowohl in der Philosophie als auch im allgemeinen Sprachgebrauch häufig zusammen mit dem anaphorischen Adjektiv « dasselbe » (im Sinne des lateinischen *ipse*) verwendet: das Ding selbst, das in Platons *Siebtem Brief* den eigentlichen Gegenstand des Denkens (*to pragma auto*) bezeichnet. Vor dem Ding als dem intentionalen Korrelat – abstrakt und immer schon geteilt – der Sprache, vor und neben Heideggers Krug, eingeschrieben in die poetische Quaternität von Erde und Himmel, von Göttlichem und Sterblichem, steht das Ding selbst, das der Erfahrung der eben definierten Möglichkeit entspricht. Wenn sich in der Erfahrung einer reinen Empfänglichkeit eine reale Möglichkeit eröffnet, fällt diese mit der Realität des Dings in seinem manifesten und sagbaren Sein zusammen, vor und jenseits jeder Aufteilung in Potenz und Akt, Wesen und Existenz. Die Realität, die Dinglichkeit (*cosaltà*) des Kruges ist nicht etwas anderes: es ist der Krug selbst in seiner Öffnung, aufgenommen in und durch seine Einschreibung in das ontologische Dispositiv, in und durch seine Korrelation mit der Sprache. Und das heißt, Idee, Vision einer reinen Sichtbarkeit, Wissen einer reinen Wissbarkeit: eine Möglichkeit, die als solche vollkommen unrealisierbar ist. Eine Politik, die sich an diese nicht realisierbare Möglichkeit hält, ist die einzig wahre Politik.

Die Anmerkungen des *Opus postumum* zum reinen Raum und zur reinen Zeit, die leere Anschauungen sind, in denen dennoch so etwas wie Materie gegeben ist, können im Zusammenhang mit der platonischen Lehre von der *chora* gelesen werden, die in der philosophischen Tradition immer als eine Theorie sowohl des Ortes als auch der Materie verstanden wurde. Nach Kant kann ich den reinen Raum und die reine Materie nur durch die Selbstaffektion denken, in der das Subjekt von seiner eigenen Empfänglichkeit betroffen ist. Platons « schwierige und obscure » Definition von *chora* im *Timaios* enthält auch so etwas wie Selbstaffektion. Hier unterscheidet Platon drei Arten des Seins: das Intelligible, das mit der Intelligenz als Spontaneität, die nichts empfängt, erfasst wird, das Sensible, das mit der Empfindung (*met'aistheseos*) erfasst wird, und die *chora*, « greifbar mit hybridem Denken, begleitet von Abwesenheit der Empfindung, (*meta anaistheseos*) ». Was bedeutet es, « mit einer Abwesenheit der Empfindung wahrzunehmen », wenn nicht, genau wie bei Kant, die Präsenz einer leeren Anschauung, einer reinen Rezeptivität, die keinen anderen Gegenstand als sich selbst hat?