

<p>Giorgio Agamben, <i>L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia</i> Giulio Einaudi editore, Torino 2022</p>	<p>Giorgio Agamben, <i>Das Unrealisierbare. Für eine Politik der Ontologie</i> Giulio Einaudi Verlag, Turin 2022</p>
<p><i>Avvertenza</i> I due testi che compongono questo libro sono autonomi, ma il secondo – come all'autore è più volte capitato – è più o meno consapevolmente nato per approfondire e svolgere il tema sul quale il primo si chiudeva. La dottrina, che là si affacciava, sulla possibilità come conoscenza di una conoscibilità e non di un oggetto corrisponde, nel secondo saggio, alla lettura della <i>chora</i> platonica, dello spazio-materia come esperienza di una pura ricettività senza oggetto. Essi possono pertanto essere letti in continuità, come due tentativi di restituire il pensiero alla sua «cosa». La filosofia non è una scienza né una teoria da realizzare, ma una possibilità già perfettamente reale e, come tale, irrealizzabile. La politica che si attiene a questa possibilità è la sola vera politica.</p>	<p><i>Hinweis</i> 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'irrealizzabile</b> Soglia I. Res II. L'esistenza di Dio III. Il possibile è il reale</p>	<p><b>Das Unrealisierbare</b> Schwelle I. Schwelle II. Die Existenz Gottes III. Das Mögliche und das Wirkliche</p>
<p><i>Soglia</i> 1. Il verbo «realizzare» appare tardivamente nelle lingue romanze, in italiano non prima del XVIII secolo, come traduzione del francese <i>réaliser</i>. Da allora, tuttavia, esso diventa progressivamente sempre più frequente, non soltanto nel vocabolario dell'economia e della politica, ma anche, soprattutto nella diatesi riflessiva, in quello dell'esperienza personale. Leopardi, che pure mette in guardia contro l'abuso dei francesismi nell'italiano, si serve più volte del termine e dei suoi derivati, in particolare per il tema, su cui torna così spesso, delle illusioni («la società umana, scrive nello <i>Zibaldone</i>, 680, – manca affatto di cose che realizzino le illusioni per quanto sono realizzabili»). E se nella modernità la politica e l'arte definiscono la sfera in cui le illusioni agiscono con più forza, non stupisce che proprio in questi ambiti il lessico della realizzazione trovi il suo massimo dispiegamento.</p>	<p><i>Schwelle</i> 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. Si suole attribuire a Marx l'idea di una realizzazione della filosofia nella politica. In verità l'interpretazione dei passi dell'introduzione alla *Critica della filosofia del diritto di Hegel* in cui egli sembra enunciare questa tesi è tutt'altro che scontata. Egli la formula una prima volta come un'obiezione a un non meglio identificato «partito politico pratico» che rivendicava la negazione della filosofia: «Voi non potete abolire (*aufheben*) la filosofia, - egli scrive, - senza realizzarla [*verwirklichen*]». Poco dopo, contro i rappresentanti del partito opposto, egli aggiunge che essi hanno creduto «di poter realizzare la filosofia senza abolirla». E, dopo aver definito il proletariato come la dissoluzione di tutti i ceti, l'introduzione si conclude con l'affermazione perentoria, che lega realizzazione della filosofia e abolizione del proletariato in un circolo: «la filosofia non può realizzarsi se il proletariato non viene abolito e il proletariato non può essere abolito se la filosofia non si realizza».

Ancor prima, nelle note alla dissertazione sulla *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e Epicuro*, discussa a Jena nel 1841, Marx aveva scritto che quando la filosofia cerca di realizzarsi nel mondo, «il diventar filosofico del mondo è, nello stesso tempo, il diventar mondana della filosofia e il suo realizzarsi è, insieme, il suo perdersi (*ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust*)». [Marx, p. 73] Dal momento che Marx non intendeva qui semplicemente riprendere come tale la dialettica hegeliana, che cosa potesse significare per lui una rivoluzione che avrebbe verificato le due tesi simmetriche «abolire e realizzare la filosofia» e «abolire e realizzare il proletariato» non è certo evidente. Ed è giocando su questo difetto di chiarezza che Adorno ha potuto aprire la sua dialettica negativa affermando che «la filosofia, che un tempo sembrò superata, si mantiene in vita perché il momento della sua realizzazione è stato mancato». [Adorno, p. 3] Quasi che, se non avesse mancato quel momento, essa non esisterebbe più, si sarebbe, realizzandosi, abolita. Ma che cosa significa «realizzarsi»? E che cosa significa «mancare la propria realizzazione»? Noi usiamo questi termini come se il loro senso andasse da sé – ma appena proviamo a definirlo, esso ci sfugge e si rivela opaco e contraddittorio.

3. Nella *Fenomenologia dello spirito* i due termini tedeschi per realizzazione, *Verwirklichung* e *Realisierung*, appaiono rispettivamente 49 e 19 volte e una

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 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*

ventina di volte il verbo *realisieren*. Ancora più frequenti sono i due vocaboli per «realtà»: 68 occorrenze per *Wirklichkeit* e 110 per *Realität*. Com'è stato osservato, questa frequenza non è casuale, ma si tratta di termini tecnici a pieno titolo. [Gauvin, passim]

L'esperienza della coscienza che è in questione nella *Fenomenologia* implica un continuo processo di realizzazione, che è però ogni volta puntualmente difettosa o mancata. Che si tratti della certezza sensibile (per la quale la realtà che essa crede di affermare «abolisce la sua verità» e «dice il contrario di ciò che vuole dire»), della «dialettica della forza» («La realizzazione della forza è nello stesso tempo perdita della realtà»), della coscienza naturale (per la quale «la realizzazione del concetto vale piuttosto come la sua perdita»), della cultura (in cui «il Sé è cosciente di essere reale soltanto come Sé abolito»), dell'anima bella (la cui realizzazione «sparisce in una vuota nebulosità») o della coscienza infelice («la sua realtà è immediatamente il suo nulla»), la realizzazione è sempre anche perdita e abolizione di sé. Ciascuna delle figure in cui lo spirito si realizza nel suo movimento si abolisce per cedere il posto a un'altra figura, che a sua volta si sopprime in un'altra fino a raggiungere l'ultima, che è il «sapere assoluto» (*das absolute Wissen*). Ma proprio in quanto lo spirito non è che questo movimento di incessante autorealizzazione, la sua «ultima figura» (*letzte Gestalt*) non può che avere la forma di una rimembranza in cui lo spirito «abbandona la sua esistenza e ne affida la figura al ricordo», una sorta di «galleria d'immagini, ciascuna delle quali è adorna di tutta la ricchezza dello spirito». Nel ricordo, «lo spirito nella sua immediatezza deve ancora una volta ricominciare da capo il suo movimento e ingenuamente estrarre da questa figura la sua grandezza, come se tutto ciò che precede fosse perduto per lui». Il sapere assoluto (cioè lo spirito «che conosce se stesso come spirito») non è una «realtà», ma piuttosto la contemplazione di una incessante «realizzazione», la cui realtà deve essere per questo ogni volta smentita e apparire nel ricordo solo come la «schiuma della propria infinità». La realizzazione è la negazione più radicale della realtà, perché se tutto è realizzazione, allora la realtà è qualcosa di insufficiente, che deve essere incessantemente abolita e superata e la figura ultima della coscienza non potrà che avere la forma di una realizzazione della realizzazione (questo è il sapere assoluto). Contro questa concezione, occorre ricordare che la realtà non è l'effetto di una realizzazione, ma un attributo inseparabile dell'essere. Il reale, come tale, è per definizione irrealizzabile.

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].

Die Erfahrung des Bewusstseins, um die es in der *Phänomenologie* 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 *absolute Wissen* 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 gezeugnet 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>4. È singolare che quasi un secolo dopo Debord riprenda la formula marxiana riferendola questa volta non alla filosofia ma all'arte. Egli rimprovera ai dadaisti di aver voluto abolire l'arte senza realizzarla e ai surrealisti di aver voluto realizzare l'arte senza abolirla. Quanto ai situazionisti, invece, essi intendono realizzare l'arte e, insieme, abolirla.</p> <p>Il verbo, che nel testo marxiano abbiamo tradotto con abolire, è quello stesso – <i>aufheben</i> – che, col suo doppio significato, svolge un compito essenziale nella dialettica di Hegel, cioè: abolire, far cessare (<i>aufhören lassen</i>) e conservare (<i>aufbewahren</i>). L'arte si può realizzare nella politica solo se, in qualche modo, si abolisce e, insieme, si conserva in essa. Come Robert Klein aveva osservato in un saggio del 1967, significativamente intitolato <i>L'eclissi dell'opera d'arte</i>, l'abolizione che le avanguardie avevano in mente non era diretta tanto contro l'arte, quanto contro l'opera, a cui l'arte pretendeva di sopravvivere. Questo resto di artisticità vagante è raccolto dall'arte contemporanea, che rinuncia alla realtà dell'opera in nome della realizzazione dell'arte nella vita.</p> <p>Il verbo <i>aufheben</i>, cui Hegel affida questo arcano dialettico, ha acquisito il suo duplice significato attraverso la traduzione luterana del Nuovo Testamento. Di fronte al passo della lettera ai Romani (3.31), che aveva da sempre messo in imbarazzo gli interpreti, perché Paolo sembra affermare insieme l'abolizione della legge e la sua conferma («Aboliamo – <i>katargoumen</i> – dunque la legge attraverso la fede? Non sia, anzi, la innalziamo – <i>histanomen</i>»), Lutero decide di tradurre il gesto antinomico della <i>katargesis</i> paolina con <i>aufheben</i> (<i>heben wir das Gesetz auf</i>).</p> <p>L'intenzione dell'apostolo era però necessariamente più complessa. Nella prospettiva messianica in cui egli si situava, l'avvento del Messia significava la fine della legge (<i>telos tou nomou</i>, Rm 10.4), nel duplice senso che il termine <i>telos</i> ha in greco: fine e, insieme, compimento, pienezza. La critica di Paolo non si rivolgeva, infatti, alla <i>Torah</i> come tale, ma alla legge nel suo aspetto normativo, che egli definisce senza possibili equivoci <i>nomos ton entolon</i>, legge dei comandi (Ef 2.15) o anche <i>nomos ton ergon</i> (legge delle opere, Rm 3.27). Si</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 wollen, ohne sie abzuschaffen. Die Situationisten hingegen wollen die Kunst verwirklichen und sie gleichzeitig abschaffen.</p> <p>Das Verb, das wir im Marxschen Text mit <i>abschaffen</i> übersetzt haben, ist dasselbe – <i>aufheben</i> –, 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 <i>The Eclipse of the Work of Art</i> 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.</p> <p>Das Verb <i>aufheben</i>, 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 – <i>katargoumen</i>? Das soll nicht sein, sondern wir wollen es aufrichten – <i>histanomen</i>»), entscheidet sich Luther, den antinomischen Gestus der paulinischen <i>katargesis</i> mit <i>aufheben</i> (<i>heben wir das Gesetz auf</i>) zu übersetzen.</p> <p>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 (<i>telos tou nomou</i>, Röm 10,4), in dem doppelten Sinn, den der Begriff <i>telos</i> 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 <i>nomos ton entolon</i>, Gesetz der Gebote (Eph 2,15) oder</p>

tratta, cioè, per lui di revocare in questione il principio rabbinico secondo cui la giustizia si ottiene compiendo le opere prescritte dalla legge («noi crediamo – egli scrive – che un uomo sia giustificato senza le opere della legge», Rm 3.28).

Per questo, ogni volta che deve esprimere il rapporto fra il Messia e la legge, egli si serve del verbo *katargeo*, che non significa «distruggere», come a volte traduce la Vulgata, bensì «rendo inoperante, faccio uscire dall'*ergon* e dall'*energeia*» (in questo senso, *katargeo* è il contrario di *energeo*, che vale «metto in opera, attuo»). Paolo conosce perfettamente l'opposizione così familiare al pensiero greco a partire da Aristotele fra potenza (*dynamis*) e atto (*energeia*) e vi fa più volte riferimento (Ef 3.7: «secondo l'*energeia* della sua *dynamis*», Gal 3.5: lo spirito «mette in opera – *ergon* – in voi le potenze – *dynameis*). Rispetto alla legge, tuttavia, l'evento messianico opera un'inversione della normale relazione fra i due termini, che privilegia l'atto: il compimento della legge che qui avviene ne disattiva invece l'*energeia* e rende inoperanti i suoi comandamenti. La legge cessa di essere qualcosa che deve essere realizzato nei fatti e nelle opere e la *katargesis* del suo aspetto normativo apre al credente la possibilità reale della fede, come pienezza e compimento della *Torah*, che ora si presenta come «legge della fede» (*nomos pisteos*, Rm 3.27). In questo modo la legge è restituita alla sua potenza – una potenza che, secondo il limpido dettato di 2 Cor 12.9, «si compie nella debolezza» (*dynamis en astheneia teleitai*). Né di abolizione né di realizzazione si può qui propriamente parlare: la fede non è qualcosa che possa essere realizzato, perché essa stessa è la sola realtà e la sola verità della legge.

5. Che Platone, nei suoi tre viaggi in Sicilia alla corte di Dionisio, cercasse di realizzare la filosofia nella politica è quanto una lettura non sufficientemente attenta della Lettera VII sembra suggerire. Platone giustifica qui infatti il suo soggiorno presso il tiranno con lo scrupolo di apparire ai propri occhi come un uomo «che è soltanto parola e non si impegna mai in nessuna opera» e confessa di aver ceduto alle insistenze degli amici che gli ricordavano che «se mai qualcuno poteva impegnarsi a portare a buon fine (*apotelein*) quel che aveva pensato sulle leggi e sulla politica, questo era il momento di provare» (328c).

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» bedeutet). Paulus kennt den dem griechischen Denken seit Aristoteles so vertrauten Gegensatz zwischen Kraft (*dynamis*) und Tat (*energeia*) sehr gut und nimmt mehrfach darauf Bezug (Eph 3,7: «gemäß der *energeia* seiner *dynamis*», Gal 3,5: der Geist «setzt in euch die Kräfte – *ergon* – in Gang – *dynameis*). 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 *energeia* und macht seine Gebote unwirksam. Das Gesetz hört auf, etwas zu sein, das in Taten und Werken verwirklicht werden muss, und die *katargesis* seines normativen Aspekts eröffnet dem Gläubigen die reale Möglichkeit des Glaubens als Fülle und Erfüllung der Tora, die sich nun als «Gesetz des Glaubens» (*nomos pisteos*, 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» (*dynamis en astheneia teleitai*). 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.

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 (*apotelein*), was er über die Gesetze und die Politik gedacht hat, jetzt die Zeit wäre,

Che cosa egli intendesse con queste parole lo si può comprendere, tuttavia, solo mettendole a confronto con quanto scrive poco prima (326b) sulla giusta relazione tra filosofia e politica: «i mali che affliggono le generazioni umane non cesseranno, prima che il genere dei veramente e giustamente filosofanti non pervenga alle magistrature politiche o coloro che hanno il potere nelle città per una qualche sorte divina veramente facciano filosofia (*philosophesei*)». Questa tesi perentoria riprende la teoria del filosofo-re che Platone espone quasi con le stesse parole in un celebre passo della *Repubblica* (473d): «A meno che i filosofi regnino nelle città o che quelli che sono detti ora re e dinasti filosofino veramente e con competenza (*philosophesosi gnesios te kai ikanos*) e siano unite in uno stesso (*eis tauton sympesei* – l'espressione è pregnante: *sympegnymi* significa anche «coagulare») la *dynamis* politica e la filosofia [...] non diminuiranno i mali per le città e per il genere umano, e la politica stessa di cui abbiamo ora parlato non nascerà (*phyei*) per quanto è possibile né vedrà la luce del sole».

L'interpretazione corrente di questa tesi platonica è che i filosofi devono governare la città, perché solo la razionalità filosofica può suggerire a chi governa le giuste misure da adottare. Platone affermerebbe, in altre parole, che il buon governo è quello che realizza e mette in pratica le idee dei filosofi. Una variante di questa interpretazione è già presente nel passo delle *Lezioni di storia della filosofia* in cui Hegel legge il filosofo-re della *Repubblica* in questi termini: «Platone si limita qui ad affermare puramente e semplicemente la necessità di congiungere la filosofia col potere politico. Può sembrare una grande presunzione che si debba porre in mano ai filosofi il governo degli Stati: il terreno della storia è diverso da quello della filosofia. Certamente nella storia deve realizzarsi l'idea, in quanto potenza assoluta: in altri termini, Dio regge il mondo. Senonché la storia è l'idea che si realizza in modo naturale, senza la coscienza dell'idea. Certamente si opera secondo pensieri universali di diritto, di uniformità al costume, di subordinazione alla volontà divina; ma è anche certo che operare è a un tempo attività del soggetto in quanto soggetto che persegue scopi particolari». Il re-filosofo è quel sovrano che prende in prestito dalla filosofia i principi universali della razionalità e li lascia prevalere su ogni scopo

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 (*philosophesei*) beginnt». Diese entschiedene These erinnert an die Theorie des Philosophenkönigs, die Platon in einer berühmten Passage der *Republik* (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 (*philosophesosi gnesios te kai ikanos*) und also dieses beides zusammenfällt (*eis 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 behauptete, 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

particolare: «quando Platone afferma che il governo spetta ai filosofi, intende dire che tutta la vita dello Stato va regolata secondo principi universali». [Hegel, pp. 176-178]

E merito di Michel Foucault aver mostrato l'inadeguatezza di queste interpretazioni del teorema platonico, che in questo modo viene in fondo indebitamente appiattito sulla tesi aristotelica del filosofo consigliere del sovrano. Decisiva è soltanto la coincidenza della filosofia e della politica in un unico soggetto. «Ma da questo – osserva Foucault – cioè dal fatto che chi pratica la filosofia sia anche colui che esercita il potere e che chi esercita il potere sia anche qualcuno che pratica la filosofia, non si può assolutamente inferire che le conoscenze filosofiche costituiranno la legge dell'azione e delle decisioni politiche. L'importante, ciò che si esige è che il soggetto del potere politico sia anche il soggetto di un'attività filosofica». [Foucault, p. 272] Non si tratta semplicemente di far coincidere un sapere filosofico con una razionalità politica: in questione è piuttosto un modo di essere, o, più precisamente, per l'individuo che fa filosofia, «una maniera di costituirsi come soggetto su un certo modo di essere». In questione è, cioè, «l'identità fra il modo di essere del soggetto filosofante e il modo di essere del soggetto che pratica la politica. Se è necessario che i re siano filosofi, non è perché essi potranno così chiedere al loro sapere filosofico che cosa occorre fare in questa o quella circostanza [...]. Non vi è coincidenza dei contenuti, isomorfismo delle razionalità, identità fra discorso filosofico e discorso politico, ma identità del soggetto filosofante col soggetto governante». [Ibid.]

Se proviamo a svolgere le considerazioni di Foucault nella prospettiva che qui c'interessa, dobbiamo chiederci innanzitutto che cosa significa che, nelle

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 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

parole di Platone, la *dynamis politiké*, la potenza politica, coincide con la filosofia e questa con la potenza politica. Come Foucault ha mostrato, non si tratta certo della realizzazione dell'una nell'altra, ma della loro coincidenza in uno stesso soggetto. All'inizio della *Lettera VII*, Platone racconta che egli aveva deciso di darsi alla filosofia quando si era reso conto che nella sua città ogni attività politica era divenuta impossibile – che, cioè, la possibilità della filosofia coincideva con l'impossibilità della politica. Nel filosofo-re la possibilità della filosofia e quella della politica coincidono, «per una sorte divina», in un unico soggetto. Il filosofo non cessa, per questo, di essere tale, non si abolisce realizzandosi nella filosofia, ma la sua potenza si identifica con quella del sovrano. Il coincidere delle due potenze è la realtà e la verità di entrambe. In quanto reali, esse non hanno bisogno di realizzazione: sono, anzi, propriamente irrealizzabili.

Per questo, come ha osservato Hadot, mentre la scuola di Aristotele formava alla vita filosofica, al modo di vita del teoreta in quanto distinto da quello del sovrano, al quale il filosofo poteva eventualmente dare consigli, l'Accademia platonica aveva essenzialmente un fine politico, ma solo nella misura in cui si proponeva di far coincidere il modo di essere del filosofo con quello del re. Platone, nella *Lettera VII*, mette esplicitamente in guardia contro l'idea che il filosofo possa farsi consigliere del re senza che questi cambi il suo modo di essere. «Il consigliere di un uomo malato, se questi segue un cattivo regime, non deve innanzitutto fargli mutare il genere di vita (*metaballein ton bion*)? [...] Così, in città che si allontanano completamente dalla giusta politica e rifiutano di seguirne la traccia e ordinano sotto pena di morte ai loro consiglieri di non cambiare la politica e li incitano a farsi servitori della loro volontà e dei loro desideri, io riterrei vile l'uomo che accettasse questo ruolo» (330d-331a). La filosofia non deve cercare di realizzarsi nella politica: se vuole che le due potenze coincidano e che il re diventi filosofo, essa deve, al contrario, farsi ogni volta custode della propria irrealizzabilità.

Giorgio Pasquali conclude la sua acutissima lettura della *Lettera VII* con un lungo excursus sulla *tyche*, che appare più volte nelle considerazioni di Platone come una potenza irrazionale, ostile e malefica, ma talora anche come una potenza «divina» e benefica», come la *theia moira*, che nel passo citato (326b)

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 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 bösartige Macht auftaucht, manchmal aber auch als «göttliche» und wohlthätige Kraft, wie die *theia moira*, die in der zitierten Passage



fa sí che i filosofi pervengano al potere nella città. Fin dall'inizio, ricordando il processo intentato a Socrate, scrive che esso avvenne *kata tina tyche*, per una qualche sorte (325b5), così come poco dopo il naufragio delle speranze poste su Dione avviene per via di un «demone o di un che di malefico» (*tis daimon e tis alitherios* – 336b). Pasquali mostra come il problema della *tyche* sia centrale anche nei dialoghi più antichi e soprattutto nelle *Leggi*. Se, nella *Repubblica* (592b), l'uomo ragionevole non consentirà a occuparsi di politica nella sua città «se non si produce una qualche sorte divina (*theia [...] tyche*)», nelle *Leggi* l'ospite ateniese, prima di esporre le sue idee sulla legislazione, enuncia il malinconico teorema secondo cui «nessun mortale dà leggi, ma tutte le cose umane sono *tychas*, casi» (708e). Pasquali parla, a questo proposito, di un «dualismo demonologico» nel pensiero di Platone, secondo il quale le vicende umane appaiono come una battaglia in cui l'uomo è soccorso o osteggiato da enti soprannaturali.

Si tratta in verità, secondo il costume platonico, di un mito nel quale egli si misura con un problema particolarmente arduo per una mente antica: quello della contingenza. La serie degli eventi che accadono agli uomini non è un corso necessario di cui si possa dar ragione attraverso spiegazioni causali che risalgono all'infinito né, come in Hegel, un processo in cui lo spirito in ogni caso si realizza. Il senso ultimo degli eventi ci sfugge e *tyche* – che significa «evento» – è il nome della contingenza, del puro e, in ultima analisi, inesplicabile venire alla presenza di qualcosa: *contigit* – cioè, appunto, «avviene». Gli eventi storici dipendono, in ultima analisi, dalla *tyche* e anche per questo il filosofo-re non può pretendere di realizzare la filosofia nelle sue azioni. Platone è, in questo senso, più vicino di Hegel alle conclusioni della scienza del nostro tempo, che lascia ampio spazio al caso e alla contingenza.

6. Una critica del concetto di realizzazione nella sfera politica è contenuta nel *Frammento teologico-politico* di Benjamin, che gli editori datano all'inizio degli anni Venti, ma che l'autore riteneva così importante da comunicarlo a Adorno nel loro ultimo incontro a Sanremo all'inizio del 1938 come «assolutamente nuovo».

Il problema teorico del frammento è quello della relazione fra l'ordine

(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 *tyche* 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.

6. Eine Kritik des Begriffs der Verwirklichung im politischen Bereich ist in Benjamins *Theologisch-politischem Fragment* 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.

profano e il Regno, fra la storia e il messianico, che Benjamin definisce senza riserve come «uno dei punti dottrinali essenziali della filosofia della storia». [Benjamin, p. 203] Questa relazione è tanto più problematica, in quanto il frammento esordisce affermando senza riserve la radicale eterogeneità dei due elementi. Poiché solo il Messia compie (*vollendet*, «porta al suo termine») l'accadere storico e redime e, insieme, produce la relazione fra questo e il messianico, «nulla di storico può volersi riferire da se stesso al messianico [...] Il Regno di Dio non è il *telos* della *dynamis* messianica; esso non può essere posto come scopo. Da un punto di vista storico, esso non è scopo ma termine (*Ende*). Per questo l'ordine del profano non può essere costruito sul pensiero del Regno di Dio, per questo la teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso». [Ibid.]

Il regno – e il concetto marxiano di società senza classi che, come recita la XVIII tesi sulla filosofia della storia, ne è la secolarizzazione – non sono, cioè, qualcosa che possa essere mai posto come fine di un'azione politica ed essere «realizzato» attraverso una rivoluzione o una trasformazione storica. Nella prospettiva del *frammento*, si può dire allora che l'errore delle ideologie moderne è consistito nell'aver appiattito l'ordine messianico su quello storico, dimenticando che il Regno, per mantenere la sua efficacia propria, non può mai essere posto come uno scopo da realizzare, ma solo come termine (*Ende*). Se lo si pone come qualcosa che deve essere realizzato nell'ordine storico profano, esso finirà fatalmente col riprodurre in nuove forme l'ordine esistente. Società senza classi, rivoluzione e anarchia sono, in questo senso, come il Regno, concetti messianici, che non possono, come tali, diventare scopo senza perdere la loro forza e la loro natura propria.

Questo non significa che essi siano inefficaci o privi di significato sul piano storico. Vi è, infatti, fra essi e la sfera profana una relazione, ma questa risulta paradossalmente soltanto dall'ostinato perseverare di ciascuno dei due ordini nella direzione che li definisce. L'ordine del profano, per parte sua, «deve essere orientato all'idea di felicità», mentre «l'immediata intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore procede, invece, attraverso l'infelicità, nel

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, Gesammelte Schriften, Band II,1, Frankfurt 1980, 203].

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 *Fragments* 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.

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

<p>senso del dolore». [Ibid., p. 204] La loro divergenza è, secondo l'esemplificazione che Benjamin suggerisce, una vera e propria opposizione e, tuttavia, questa opposizione produce qualcosa come una relazione: «Se una freccia indica lo scopo verso il quale opera la Dynamis del profano e un'altra la direzione dell'intensità messianica, allora la ricerca della felicità dell'umanità libera diverge certamente da quella direzione messianica, ma, come una forza, attraverso la sua traiettoria, può favorirne un'altra diretta in senso opposto [...], così anche l'ordine profano del Profano può favorire l'avvento del Regno messianico». Il Profano, pur non essendo in alcun modo «una categoria del Regno», agisce come un principio che ne facilita «il più silenzioso approssimarsi».</p> <p>Come la filosofia non può né deve realizzarsi nella politica, ma è già in sé compiutamente reale e come, secondo Paolo, l'obbligo di realizzare la legge attraverso le opere non produce giustizia, così, nel <i>Frammento</i>, il messianico agisce nell'accadere storico solo restando in esso irrealizzabile. Solo in questo modo esso custodisce la possibilità, che è il suo dono più prezioso, senza il quale non si dischiuderebbe al gesto e all'evento alcuno spazio. Occorre cessare di pensare il possibile e il reale come le due parti funzionalmente connesse di un sistema che possiamo chiamare la macchina ontologico-politica dell'Occidente. La possibilità non è qualcosa che deve, passando all'atto, realizzarsi: essa è, al contrario, l'assolutamente irrealizzabile, la cui in sé compiuta realtà agisce sull'accadere storico che si è pietrificato nei fatti come un termine (<i>Ende</i>), cioè spezzandolo e annichilendolo. Per questo Benjamin può scrivere che il metodo della politica mondiale «deve essere chiamato nichilismo». La radicale eterogeneità del messianico non permette né piani né calcoli per il suo inveramento in un nuovo ordine storico, ma può apparire in questo solo come un'istanza reale assolutamente destituente. E si definisce destituente una potenza che non si lascia mai realizzare in un potere costituito.</p>	<p>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 Glücksuchen 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.</p> <p>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 <i>Fragment</i> 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.</p>
<p><b>Capitolo primo: Res</b></p>	<p><b>Kapitel 1: Res</b></p>
<p>1. Secondo i lessicografi, la parola latina <i>res</i>, da cui derivano i nostri termini realtà e realizzazione, è il vocabolo più frequente nella letteratura latina che ci è stata conservata. Esso è, tuttavia, singolarmente isolato nel lessico latino classico, perché l'aggettivo <i>realis</i> e l'avverbio <i>realiter</i>, che da esso derivano,</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</p>

appaiono soltanto a partire del IV e VI secolo della nostra era, mentre il sostantivo *realitas* e il raro verbo *realitare* (o *realitificaré*) non compaiono prima del tardo Medioevo. Ancora più singolare è che questo termine così frequente in latino non si sia conservato come tale nelle lingue moderne, se non in francese nella forma *rien*, che significa «nulla». Al suo posto le lingue romanze si servono di un termine derivato da *causa*: *cosa*, *chose*, *coisa*. La ragione di questa sostituzione di un termine all'altro è genuinamente semantica. *Res*, infatti, prima ancora di significare un oggetto o un bene posseduto, è l'affare degli uomini, ciò che li concerne o è in questione per essi e fra di essi e quindi anche quasi sinonimo di *lis* in senso giuridico, ciò che è in causa in un processo (Varrone, VII, 93: *quibus res erat in controversia, ea vocabatur lis*). Per questo gli antichi facevano derivare da *res reus*, «colui il cui affare è oggetto di un processo» e per la stessa ragione la parola è spesso usata avverbialmente in senso causale: *quare, quam ob rem* (per la qual cosa, a causa di) e tende a fissarsi abitualmente in unione sintagmatica con degli aggettivi, fin quasi a scomparire in essi: *res publica, res divina, res familiaris, res militaris, res adversae* o *secundae*. Il significato originario di «ciò che mi riguarda, ciò che è nella sfera del mio interesse» è evidente nelle espressioni, già in Plauto comuni, *rem gerere, rem agere*, «occuparsi di un affare», *rem narrare*, «esporre una questione».

Il significato di «bene, cosa posseduta», che i lessici registrano come antico accanto a quello di «affare» è, in realtà, derivato da questo. Se in Plauto incontriamo così *res* come sinonimo di *pecunia*, ciò è perché verisimilmente il denaro è per eccellenza «ciò che mi interessa». Sempre in Plauto, in espressioni eufemistiche come *mala res*, «la cosa brutta», per designare la frusta con cui lo schiavo sarà fustigato, il significato oggettivo è secondario rispetto alla «brutta faccenda» che lo aspetta, proprio come la *res venerea* non è una cosa, ma la complicata vicenda dell'amore e del sesso.

E significativo che sul progressivo declinarsi dell' «affare degli uomini» in senso oggettivo abbia influito la riflessione filosofica. In Lucrezio già nel titolo *De rerum natura* – assente come tale nei manoscritti, ma presente come sintagma

Adverb *realiter* erst ab dem 4. und 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung auftauchen, während das Substantiv *realitas* und das seltene Verb *realitare* (oder *realitificare*) 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 *rien*, was «nichts» bedeutet. In den romanischen Sprachen wird stattdessen ein von der *causa* abgeleiteter Begriff verwendet: *cosa, chose, coisa*. Der Grund für diese Ersetzung des einen Begriffs durch den anderen ist ein rein semantischer. *Res* 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 *lis* im juristischen Sinne, das, was in einem Prozess in Frage steht (Varro, VII, 93: *quibus res erat in controversia, ea vocabatur lis*). Deshalb leiteten die Alten von *res reus* ab: «derjenige, dessen Sache Gegenstand eines Prozesses ist», und deshalb wird das Wort oft adverbial in einem kausalen Sinn verwendet: *quare, quam ob rem* (wofür, wegen) und neigt dazu, gewohnheitsmäßig in syntagmatischer Verbindung mit Adjektiven fixiert zu werden, bis es in ihnen fast verschwindet: *res publica, res divina, res familiaris, res militaris, res adversae* oder *secundae*. Die ursprüngliche Bedeutung von «was mich angeht, was in meinem Interessenbereich liegt» zeigt sich in den schon bei Plautus gebräuchlichen Ausdrücken *rem gerere, rem agere*, «sich um eine Angelegenheit kümmern», *rem narrare*, «eine Sache darlegen».

Die Bedeutung von «Gut, Sache, die man besitzt», die in den Lexika neben der Bedeutung von «Angelegenheit» als uralt verzeichnet wird, leitet sich in der Tat davon ab. Wenn wir bei Plautus also *res* als Synonym für *pecunia* antreffen, dann deshalb, weil Geld in der Tat par excellence «das, was mich interessiert» ist. Auch bei Plautus ist in euphemistischen Ausdrücken wie *mala res*, «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 *res venerea* keine Sache ist, sondern die komplizierte Angelegenheit der Liebe und der Sexualität.

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*

nel testo e corrispondente al *peri physeos* dei filosofi greci – *res* acquisisce il senso filosofico di «ente», che manterrà per tutta la latinità. Come i significati del termine si intreccino strettamente in una costellazione semantica in cui «ente», «cosa», «causa» diventano indistinguibili, è testimoniato da un passo del poema lucreziano su cui è opportuno riflettere: «Se da quattro cose si generano tutte le cose (*quattuor ex rebus si cuncta creantur*) e di nuovo in esse tutte le cose (*res omnia*) si dissolvono, | come potranno queste essere dette principi delle cose (*rerum primordia*), | piuttosto che inversamente le cose principi di quelle?» (I, 763-766).

È possibile che tra i fattori che abbiano facilitato la deriva semantica del termine in direzione di *ens* sia stato l'uso sempre più frequente di *res* nell'espressione negativa *nulla res* come sinonimo di *nihil* (così in Lucrezio I, 150: *nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam*): *res*, in quanto ente, è l'opposto del nulla (di qui l'uso di *nullius rei* come genitivo di *nihil*). Un passo dei *Topici* (6, 27) di Cicerone ci informa di una prima scissione della *res* che anticipa quella medievale fra *res extra animam* e *res in intellectu*, secondo che il termine venga usato per le cose che esistono (*earum rerum qui sunt*) o per quelle intelleggibili e prive di una sostanza corporea (come *ususcapio*, *tutela*, *agnatio*).

Non è un caso che gli esempi di Cicerone siano tratti dalla sfera del diritto. Al significato filosofico continuano, infatti, ad affiancarsi quello giuridico (in cui la *res*, come è evidente nel *Corpus iuris civilis*, è ciò che entra in qualsiasi modo nell'ambito del diritto, che si tratti di una causa giudiziaria, di un bene posseduto o alienato – *res data*, *res adquisita* – o trasmesso in eredità – *res hereditaria*) e quello politico, in cui (come nell'incipit dell'opera in cui Augusto racconta le sue imprese) le *Res gestae* designano le azioni compiute dall'*imperator* nell'esercizio delle sue funzioni.

La *res*, come l'essere, è la cosa degli uomini, la «cosa» del loro pensiero e del loro linguaggio, ciò che in ogni senso li provoca e li riguarda. L'etimologia - familiare agli antichi, ma per i moderni non sicura – da *reor*, «penso, conto, giudico», sembra confermarlo. Ma, proprio in quanto coincide con l'intera sfera del pensiero e delle attività umane, la «cosa» dovrà ogni volta dividersi e articolarsi secondo una varietà di significati e di strategie, fra i quali la mente

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 Bedeutungen und Strategien aufteilen und artikulieren, zwischen denen der Geist sich zu verlieren droht.

rischia di smarrirsi.

Nella conferenza *La cosa*, tenuta all'Accademia bavarese delle Belle Arti nel 1950, Heidegger traccia un breve genealogia della parola tedesca *Ding* e del suo equivalente latino *res*. Entrambe significano in origine, come abbiamo già ricordato, «ciò che concerne gli uomini, la faccenda (*Angelegenheit*), la controversia (*Streitfall*), il caso in questione (*Fall*)». [Ibid., p. 117] A questo significato originario se ne aggiunge in latino un altro, completamente diverso, che si sostituisce al primo fino a nascondere completamente. «La parola latina *res* nomina ciò che in qualche modo concerne l'uomo. Ciò che concerne (*das Angehende*) è il reale della *res*. La *realitas* - Heidegger anticipa qui anacronisticamente l'uso del termine *realitas*, che i romani, come abbiamo visto, non conoscevano - è esperita dai romani come *der Angang*. Ma i romani non hanno mai pensato nella sua essenza ciò che essi così esperivano. Piuttosto la *realitas* romana della *res* viene rappresentata, attraverso la ricezione della tarda filosofia greca, nel senso del greco *on*. *On*, in latino *ens*, significa ciò che è presente nel senso dello *Herstand*. La *res* diventa *ens*, ciò che è presente nel senso di ciò che è prodotto e rappresentato. L'autentica *realitas* della *res*, esperita originariamente dai romani come ciò che concerne, rimane, come essenza della cosa presente, nascosta e sepolta. Al contrario, il termine *res* viene usato più tardi, in particolare nel Medioevo, per designare ogni *ens qua ens*, cioè ogni ente che sia in qualche modo presente, anche quando consiste solo nella rappresentazione come un *ens rationis*. La stessa cosa avviene per il corrispondente termine tedesco *dinc*: esso indica qualsiasi cosa che in qualche modo è». [Ibid., p. 117]

A questo punto Heidegger lascia cadere la genealogia che aveva corsivamente schizzato per tornare all'esempio della «cosa» con cui aveva aperto la conferenza: una brocca. Volgendo decisamente le spalle alla «cosa» della tradizione ontologica, che pure gli era familiare, egli sceglie un regime di pensiero che egli stesso, nella *Lettera a un giovane studente* annessa al saggio, definisce «disordinato e arbitrario». La brocca da cui bevo per dissetarmi non è una cosa né nel senso della romana *res*, né nel senso dello *ens*, concepito al modo del Medioevo: essa è ora inserita nella «quadratura» della terra e del cielo, dei divini e dei mortali, nella cui relazione consiste la sua essenza: Ci proponiamo qui di riprendere la genealogia filosofica della cosa bruscamente interrotta.

In der Vorlesung *Das Ding*, die er 1950 an der Bayerischen Akademie der Schönen Künste hielt, zeichnet Heidegger eine kurze Genealogie des deutschen Wortes *Ding* und seines lateinischen Äquivalents *res* 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 *res* nennt das, was den Menschen in irgendeiner Weise angeht. Das Angehende ist das Reale der *res*. Die *realitas* - Heidegger nimmt hier anachronistisch die Verwendung des Begriffs *realitas* vorweg, den die Römer, wie wir gesehen haben, nicht kannten - der *res* wird römisch erfahren als der *Angang*. Aber die Römer haben ihr so Erfahrenes niemals eigens in seinem Wesen gedacht. Vielmehr wird die römische *realitas* der *res* aus der Übernahme der spätgriechischen Philosophie im Sinne des griechischen *on* vorgestellt; *on*, lateinisch *ens*, bedeutet das Anwesende im Sinne des Herstandes. Die *res* wird zum *ens*, zum Anwesenden im Sinne des Her- und Vorgestellten. Die eigentümliche *realitas* der ursprünglich römisch erfahrenen *res*, der *Angang*, bleibt als Wesen des Anwesenden verschüttet. Umgekehrt dient der Name *res* in der Folgezeit, insbesondere im Mittelalter, zur Bezeichnung jedes *ens qua ens*, d.h. jedes irgendwie Anwesenden, auch wenn es nur im Vorstellen hersteht und anwest wie das *ens rationis*. Das Gleiche wie mit dem Wort *res* geschieht mit dem entsprechenden Namen *dinc* denn *dinc* heißt jegliches, was irgendwie ist.» [Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 7, Frankfurt 2000, 177f.]

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 Denkregime, das er selbst in einem dem Essay beigefügten Brief an einen jungen Studenten als «eine sehr irrierte 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 *res* noch im Sinne des *ens*, 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>2. È nella filosofia medievale che l'evoluzione semantica di <i>res</i> verso il senso ontologico di <i>ens</i> raggiunge il suo massimo sviluppo. Alla fine del mondo antico, in Agostino, l'ambito delle <i>res</i> è già definito in tutta la sua ampiezza in opposizione a quella del linguaggio e dei segni: «Ogni dottrina concerne o le cose o i segni, ma le cose si apprendono attraverso i segni (<i>res per signa discutuntur</i>). Ho chiamato propriamente cose quelle che non servono a significare qualcosa, come legno, pietra, pecora e altre simili» (<i>De doct. christ.</i> I, II, 2). Se è importante notare che «cosa» – secondo una deriva semantica che resterà sempre presente, anche se di rado tematizzata come tale – è qui tutto ciò che è significato dal linguaggio, l'ambiguità inerente al termine persiste, perché anche le cose possono essere usate come segni, «come il legno che Mosè gettò nelle acque amare per toglierne l'amarrezza» e, inversamente, i segni sono anch'essi nel loro aspetto sensibile cose, altrimenti non potrebbero esistere («ogni senso è anche una certa cosa, perché ciò che non è una cosa, non è nulla – <i>quod enim nulla res est, omnino nihil est</i>», <i>ibid.</i>). E che la sfera semantica del termine sia ormai così vasta da identificarsi con l'essere è mostrato dal fatto che Agostino, nella difficoltà di «trovare un nome, che convenga a tanta eccellenza» chiama «cosa» la stessa trinità: «Le cose di cui dobbiamo godere (<i>res ergo, quibus fruendum est</i>) sono il Padre, il Figlio e lo Spirito santo e la stessa trinità, cosa unica e somma e comune a quanti ne godono, se pure è una cosa e non piuttosto la causa di tutte le cose, se pure è davvero causa (<i>si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa est</i>)» (I, V, 5).</p> <p>A partire da questo momento, anche in relazione a questo problematico passo di Agostino, gli sforzi ostinati dei teologi saranno diretti a definire il senso di <i>res</i> rispetto al vocabolario dell'ontologia. Nel dislocarsi della <i>res</i> nella dimensione dell'essere, il significato originario di «ciò che è in questione per qualcuno» si divaricherà così secondo le scissioni che governano l'ontologia occidentale: essere e ente, essenza (<i>quidditas</i>) e esistenza, potenza e atto, possibilità e realtà, <i>ens in intellectu</i> ed <i>ens extra animam</i> e il vocabolo più comune – la cosa, l'«affare» degli uomini parlanti – sarà segnato dalla stessa ambiguità che definisce l'uso del termine «essere»: di volta in volta ciò che vi è di più astratto</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 Zeichen erlernt (<i>res per signa discutuntur</i>). 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.» (<i>De doct. christ.</i> 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 – <i>quod enim nulla res est, omnino nihil est</i>», <i>ebd.</i>). 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 (<i>res ergo, quibus fruendum est</i>) 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 (<i>si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa est</i>)» (I, V, 5).</p> <p>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 <i>res</i> in Bezug auf das Vokabular der Ontologie zu definieren. In der Verlagerung von <i>res</i> 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 (<i>quidditas</i>) und Existenz, Potenz und Akt, Möglichkeit und Wirklichkeit, <i>ens in intellectu</i> und <i>ens extra animam</i>, und das gebräuchlichste</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

e la realtà più immediata e tangibile, ciò che è semplicemente possibile nella mente degli uomini e ciò che esiste di fatto (*realiter*).

La tendenza prevalente sarà quella di riservare a *res* il significato di essenza e di potenza: «ciascuna delle tre persone, – sancisce il Concilio Laterano del 1215, – è quella cosa, cioè sostanza, essenza o natura divina (*illa res videlicet substantia, essentia sive natura divina*)»; «cosa e ente (*res et ens*)» suona d'altra parte una definizione di Sigieri (*Metaphysica*, IV): «significano la stessa essenza, ma non sono termini sinonimi [...] ente significa nel modo dell'atto (*per modum actus*), cosa nel modo dell'abito (*per modum habitus* – l'abito è il modo in cui la potenza o possibilità esiste abitualmente in un soggetto)». [Hamesse, p. 99] Nello stesso senso Tommaso, citando Avicenna, afferma che *res* e *ens* si distinguono secondo che si consideri l'essenza di una cosa o la sua esistenza (*In I Sent.*, dist. 25, q. 1, art. 4). Tanto più singolare è che l'aggettivo *realis* e l'avverbio *realiter* tendano invece ad assumere il significato – che manterranno anche nell'uso postmedievale e moderno – di «oggettivamente esistente» (Tommaso può definire così le creature come «espressioni reali» *realis quaedam expressio* – di ciò che è concepito nel Verbo divino, *Summa contra gentiles*, 6, 4, cap. 42).

Gli altri significati del termine *res* tuttavia non scompaiono. Un lessico filosofico del xiv secolo, che riprende le formule usate da Bonaventura nel suo *Commento alle sentenze*, compendia in questo modo la sfera semantica del vocabolo: «*res* si dice in tre modi»: in un primo senso, quello comune (*communiter*), che viene fatto derivare da *reor*, significa «tutto ciò che cade nella conoscenza» (*omne illud quod cadit in cognitione*); nel secondo, che è quello «proprio» (*proprie*), si identifica con l'ente fuori dell'anima (*convertitur cum ente extra animam*); nel terzo e «più proprio» (*magis proprie*), si dice «soltanto dell'ente per sé, cioè la sostanza» (*de ente per se, quod est substantia*). [Ibid., p. 93]

Proprio perché nomina la «cosa» del pensiero e della conoscenza in quanto

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 (*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). 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).

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 dritten und «richtigeren» (*magis proprie*) wird es «nur vom Sein an sich, also der Substanz» gesagt (*de ente per se, quod est substantia*). [Ebd., S. 93].

Gerade weil er das «Ding» des Denkens und der Erkenntnis insofern benennt, als es von einer Reihe von Spaltungen und Artikulationen durchzogen ist, wird



<p>è attraversata da una serie di scissioni e di articolazioni, il termine <i>res</i> non perderà mai la sua ambiguità e condizionerà in questo senso il vocabolario dell'ontologia e la «realtà» dell'essere che è in essa in questione. Nella duplice etimologia che Tommaso suggerisce per <i>res</i>, la scissione fra una esistenza fuori dell'anima e una realtà solo mentale è chiaramente testimoniata: «il nome della cosa ha una duplice origine: sia da ciò che è nell'anima, e in questo senso <i>res</i> deriva da <i>reor</i>, <i>reris</i> (pensare, parlare), sia da ciò che è fuori dell'anima, e in questo senso significa qualcosa di fisso (<i>ratum</i>) e stabile in natura» (<i>In I Sent.</i>, dist. 25, q. 1, art. 4).</p>	<p>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</i>, <i>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" (<i>In I Sent.</i>, dist. 25, q. 1, art. 4).</p>
<p>3. Un momento significativo nella storia del termine è l'inclusione di <i>res</i> fra i concetti che la logica medievale definisce trascendenti o trascendentali, cioè <i>ens</i>, <i>unum</i>, <i>verum</i>, <i>bonum</i>, <i>perfectum</i>, cioè quei concetti generalissimi che trascendono le categorie e possono essere predicati di ciascuna di esse. L'origine della problematizzazione di questi concetti va cercata nelle discussioni teologiche del XII secolo sulla <i>quaestio</i> se i termini generali come <i>ens</i>, <i>res</i>, <i>aliquid</i> possano convenire ugualmente a Dio e alle creature. [Cfr. Valente, <i>passim</i>] L'influsso decisivo nell'introduzione della <i>res</i> fra i trascendentali e, più in generale, nel vocabolario ontologico medievale si deve, però, ad Avicenna (più precisamente alle traduzioni di Avicenna in latino, che si diffondono in Europa negli ultimi decenni del XII secolo). In un passo del <i>Liber de prima philosophia</i> (I, 5) costantemente citato tanto dagli antichi che dai moderni, Avicenna aveva affermato il primato delle nozioni di «cosa» (<i>res</i>, arabo: <i>shay</i>) e «esistente» (<i>ens</i>, arabo: <i>mawgud</i>), in quanto originarie e immediatamente conoscibili (<i>statim imprimuntur in anima prima impressione</i>), non derivabili da altre (<i>quae non acquiritur ex aliis notionibus</i>) e non definibili se non circolarmente (<i>nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis</i>).</p> <p>Se, com'è stato osservato [Wisnovsky, pp. 189-190], i due concetti sono estensionalmente identici, essi si distinguono però intenzionalmente, cioè secondo il modo di significare: <i>res</i> si riferisce piuttosto all'essenza o alla quiddità, mentre <i>ens</i> concerne piuttosto le cose considerate come esistenti. Ogni cosa, – scrive Avicenna, – ha una <i>certitudo</i> (arabo: <i>haqiqa</i>, «realtà o verità»)</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</i>, <i>unum</i>, <i>verum</i>, <i>bonum</i>, <i>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</i>, <i>res</i>, <i>aliquid</i> gleichermaßen auf Gott und Geschöpfe zutreffen können. [Vgl. Valente, <i>passim</i>] 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 Wahrheit»), durch die es ist, was es ist, so wie ein Dreieck eine <i>certitudo</i> hat, die</p>

attraverso la quale è ciò che è, «come un triangolo ha una *certitudo* che lo definisce come triangolo e la bianchezza una *certitudo* che la costituisce come bianchezza» (I, 5). Egli forgia così da *shay* il termine *shay'iyya*, letteralmente «cosità» (o «cosalità»), che curiosamente i traduttori latini non rendono con *realitas*, come ci si sarebbe aspettato, ma con *causalitas*. Si deve a M.-T. d'Alverny l'acuta ipotesi che, dal momento che le traduzioni dall'arabo in latino erano fatte a due mani – in questo caso da uno studioso ebreo sefardita, Avendauth, che conosceva l'arabo e traduceva parola per parola in spagnolo o italiano e aveva verisimilmente reso *shay'yya* con «cositad» o «cosalità», e da Domenico Gundisalvi (Gundissalinus), che trascrivendo in latino ha frainteso la parola come *causalitas*, per questo errore di traduzione, la parola «cosalità», che era stata inventata in arabo da Avicenna, al momento della ricezione del suo pensiero nella cultura latina non si è trasmessa alle lingue romanze. Senza questo errore, noi diremmo oggi «cosalità» e non «realtà» e forse tutto sarebbe più chiaro.

Se è indubbio che il vocabolario filosofico dell'Occidente, come Heidegger ha ricordato, si è formato attraverso una serie di equivoci di traduzione, altrettanto certo è che, in Avicenna, la cosa è costitutivamente un concetto ambiguo: da una parte, designa l'esperienza primordiale da cui nasce tutta la conoscenza e, dall'altra, l'essenza o la quiddità, quasi che la «cosa» precedesse la distinzione fra essenza e esistenza e, insieme, ne fosse parte. Gli studi più recenti hanno infatti mostrato che tanto il primato dell'essenza sull'esistenza che lo statuto ontologico della cosa – due punti dottrinali correlati che la tradizione ermeneutica attribuisce ad Avicenna – sono in realtà nel suo pensiero problemi assai più complessi di quanto possa sembrare a una prima lettura. Avicenna si rende infatti conto che la «cosa», in quanto nomina l'elemento primordiale che sta alla base di ogni enunciazione vera (*res est id de quo potest aliquid vere enuntiar*), è presupposta a ogni enunciazione ed è sempre già inclusa nella definizione che se ne dà. «Quando dici che la cosa è ciò di cui si può enunciare validamente qualcosa è lo stesso che se dicessi che la cosa è la cosa di cui si può enunciare validamente qualcosa (*res est res de qua vere potest aliquid enuntiar*), perché “ciò”, “quello” e “cosa” significano Io stesso e così nella definizione

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 «cosalità» 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 "cosalità" 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 enuntiar*), 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

della cosa avresti già posto la cosa (*nam et id et illud et res eiusdem sensus sunt. lam igitur posuisti rem in definitione rei*)». Per questo egli può affermare che la cosa non è separabile dall'esistenza, «perché l'intellezione dell'esistenza l'accompagna costantemente (*quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam*)» e «se non fosse considerata esistente non sarebbe una cosa (*si autem non esset ita, tunc non esset res*)».

L'ipotesi che intendiamo proporre è che *res*, la «cosa» nomina, in una cultura che non può ancora tematizzare il linguaggio come tale, la pura intenzionalità del linguaggio, cioè il fatto che ogni enunciato si riferisce a qualcosa. Per questo la *res* è necessariamente presupposta a ogni discorso – quindi anche a ogni enunciazione sulla cosa. Si consideri il passo già citato del *Liber de prima philosophia* (I, 5) in cui Avicenna definisce l'essenza: *unaquaeque res habet certitudinem qua est id quod est*: se la cosa è qui secondo ogni evidenza presupposta all'essenza che la caratterizza, ciò non è perché essa designi, come sarà in Kant, l'oggetto esistente di una percezione, ma perché essa è il nome del correlato intenzionale del linguaggio, prima della distinzione fra essenza e esistenza (nella scolastica più tarda, espressioni come *essentia rei* e perfino *existentia rei* diventeranno comuni, senza chiedersi che statuto di essere ha la *res*, dal momento che tanto l'essenza che l'esistenza, attraverso cui si definisce la cosa, si riferiscono a essa). Gli esempi si potrebbero facilmente moltiplicare, come qualche riga prima il passo in cui Avicenna definisce la cosa come ciò che è più immediato e comune («Quello che più facilmente si lascia immaginare per se stesso – *Quae autem sunt promptiora ad imaginandum* – è ciò che è comune a tutte le cose – *quae communia sunt omnibus rebus* –, come appunto la cosa, l'esistente, l'uno e simili – *sicut res et ens et unum et cetera*»), dove la ripetizione «cose/cosa» tradisce l'ampiezza e, insieme, l'ambiguità del significato del termine.

Se non si può parlare della «cosa» senza ripetere e presupporre la parola «cosa», ciò è perché *res*, come gli altri predicati trascendentali, nomina la stessa intenzionalità del linguaggio: *res* è la cosa del linguaggio, il correlato «reale» di ogni discorso e di ogni intellesione. Questo ha permesso a filosofi successivi come Francesco della Marca e a Enrico di Gand di trarre da Avicenna la

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 behaupten, 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: *unaquaeque 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

<p>conseguenza che <i>ens</i>, in quanto concomitante al concetto <i>res</i>, è posteriore a questo e non può pertanto essere il primo oggetto della metafisica (<i>ergo intentio entis, cum non sit prima intentio, non erit primum subiectum Metaphysicae</i>). [Francesco della Marca, p. 66] E quando Enrico di Gand (<i>Quodlibet</i> VII, q. 1-2), per definire «la cosa o il qualcosa» (<i>res sive aliquid</i>) come «ciò che vi è di più comune a tutto», deve opporla al «puro nulla» (<i>purum nihil</i>), perché solo la cosa è per sua natura in relazione con l'intelletto, ciò che sta in verità definendo è la stessa intenzionalità del linguaggio. Il pensiero, come il linguaggio, implica sempre il riferimento a una «cosa» e a una cosalità e mai a «nulla» (<i>nihil est natum movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis</i>).</p> <p>Altrettanto vero, è, però, che la cosa, non appena nominata come tale, si scinde immediatamente in «che cosa essa è» (<i>quid est, essentia, quidditas</i>) e nella sua semplice esistenza (<i>quodditas</i> o <i>anitas</i>, il «se è») e questa scissione della cosa è consustanziale all'ontologia occidentale, ai suoi successi come alle sue aporie. Essa costituisce anzi il motore segreto di quella che potremo chiamare la macchina ontologica dell'Occidente.</p>	<p>und Heinrich von Gent, aus Avicenna die Folgerung zu ziehen, dass <i>ens</i>, insofern es mit dem Begriff <i>res</i> einhergeht, diesem nachgeordnet ist und daher nicht der erste Gegenstand der Metaphysik sein kann (<i>ergo intentio entis, cum non sit prima intentio, non erit primum subiectum Metaphysicae</i>). [Francesco della Marca, S. 66] Und wenn Heinrich von Gent (<i>Quodlibet</i> VII, q. 1-2), um «das Ding oder etwas» (<i>res sive aliquid</i>) als «das, was allem am meisten gemeinsam ist» zu definieren, es dem «reinen Nichts» (<i>purum nihil</i>) entgegensetzen muss, weil nur 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>È stato osservato che nel passo di Enrico di Gand, <i>res</i> significa tutto ciò che non è nulla e implica pertanto un livello di astrazione tale da sfiorare la tautologia. [Boulnois, p. 145] In verità nella sua definizione della <i>res sive aliquid</i> in questione è il fatto che il linguaggio (e il pensiero, <i>intellectus</i>) si riferiscono sempre a qualcosa e mai a nulla, cioè una sorta di risposta <i>ante litteram</i> alla domanda leibniziana «perché vi è qualcosa piuttosto che il nulla?» Vi è qualcosa piuttosto che nulla, perché il pensiero può solo corrispondere a qualcosa <i>habens rationem alicuius realitatis</i>, non importa se nella mente o fuori di essa. Se, come ha suggerito J.-F. Courtine, il termine <i>res</i> designa qui «il contenuto di una rappresentazione qualsiasi, astraendo dalla sua realtà <i>extra intellectum</i>, ma non dalla «realtà» intesa come la consistenza propria del <i>cogitabile</i> o del pensiero» [Courtine, p. 184], ciò che è qui pensato <i>a parte obiecti</i> è la stessa intenzionalità del pensiero e del linguaggio, opposta al nulla, al <i>purum nihil</i>. Come preciserà Suarez: <i>Nihil dicimus, cui nulla respondet notio</i>, mentre il qualcosa (<i>aliquid</i>) è <i>cui aliqua notio respondet</i>. [Cfr. Courtine, p. 252] (Il pensiero moderno comincia invece con la tesi di Leonardo secondo cui il linguaggio implica già sempre un riferimento al nulla: «Quello che è detto niente si ritrova solo nel</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</p>

tempo e nelle parole» – cod. Arundel, fol. 131r).

Il precursore classico del concetto arabo-medievale di cosa è verisimilmente il *ti*, il «qualcosa» che gli Stoici consideravano come il genere sommo, più generale di quello di essere. È possibile, com'è stato suggerito, che come intermediari fra gli Stoici e gli arabi abbiano agito i tardi commentatori di Aristotele, come Alessandro di Afrodisia e Simplicio. Significativa è la critica che di questa nozione fa Alessandro (come Plotino, un convinto avversario della Stoa): «Qui si può dimostrare quanto gli Stoici errino nel ritenere che il qualcosa (*ti*) sia il genere in cui l'esistente deve essere sussunto: se è qualcosa, sarà anche un esistente, se è un esistente, allora sarà definibile come esistente. Essi cercano di sfuggire a questo dilemma, affermando che esistente si dice solo dei corpi e argomentano che il qualcosa è un genere più alto, perché si predica sia degli incorporei che dei corporei» (*In Top.* 4, 1-9). In verità, riferendo il *ti* anche agli incorporei, che possono essere nominati e pensati senza che esistano come corpi nella realtà, gli stoici sembrano considerarlo implicitamente come il correlato del pensiero e del linguaggio, simile, in questo senso, al *cogitabile* come supertrascendentale nella scolastica.

4. In un saggio importante, Jolivet [Jolivet, passim] ha mostrato che la distinzione fra essenza e esistenza in Avicenna non deriva solo dalla lettura della *Metafisica* di Aristotele (che secondo la leggenda egli avrebbe letto quaranta volte), ma è influenzata in modo decisivo dalle discussioni teologiche dei *mutakallimum* sul rapporto fra cosa e esistenza nel Corano. Nel Corano si legge, infatti, che Dio si rivolge alla cosa dicendo: «sii», il che, secondo i commentatori, sembrava implicare la conseguenza inaccettabile che *shay*, la cosa, preesistesse a Dio. D'altra parte nel vocabolario dei grammatici arabi, la cosa designa il soggetto di un predicato e, in quanto di Dio si predicano gli attributi, egli (come era avvenuto ad Agostino che aveva chiamato «cosa» la trinità) doveva essere considerato come una «cosa». Fra la cosa e il problema teologico, vi era, però, un'altra e più decisiva connessione. Prima di Avicenna, già al-Farabi, distinguendo tra l'esistenza (*al-mawgud*) e la cosa (*shay*), aveva ricordato che la distinzione non può aver luogo in Dio. In Avicenna questo motivo torna con forza, come tornerà con altrettanto vigore nei teologi cristiani:

impliziert: «Das, was Nichts genannt wird, findet sich nur in der Zeit und in den Worten» – Cod. Arundel, fol. 131r).

Der klassische Vorläufer des arabisch-mittelalterlichen Dingbegriffs ist in ähnlicher Weise das *ti*, 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 (*ti*) 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 Unkörperlichen als auch vom Körperlichen gesagt wird» (*In Top.* 4,1-9). Indem die Stoiker *ti* 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 Übertrascendentales in der Scholastik.

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' *Metaphysik* zurückgeht (die er vierzigmal gelesen haben soll), sondern entscheidend von den theologischen Diskussionen der *mutakallimum* 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 *shay*, 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 (*al-mawgud*) und dem Ding (*shay*) unterschied, darauf hingewiesen, dass die Unterscheidung in Gott nicht stattfinden kann. Bei

<p>se la divisione fra essenza (cosità o realtà) e esistenza, possibilità e attualità, domina la conoscenza di tutto ciò che non è Dio, nel Primo Principio essa deve cessare. La differenza ha in verità il suo fondamento nella teologia e solo in una prospettiva teologica assume il suo vero significato. Esse sono distinte nelle creature solo perché coincidono in Dio e, viceversa, esse coincidono in Dio affinché siano separate nelle creature. Nel dispositivo dell'ontologia occidentale, l'essere è scisso in essenza e esistenza, ma questa frattura trova in Dio a un tempo e il suo presupposto e la sua composizione. Se la mente umana può afferrare e dominare la realtà solo scindendola in due piani distinti, la loro originaria unità e la loro possibile riarticolazione hanno in Dio il loro garante.</p>	<p>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 distinzione fra essenza ed esistenza nei filosofi arabi è complicata dal fatto che mentre in greco il verbo <i>einai</i> ha sia un significato esistentivo («Dio è») che il valore di copula grammaticale («Dio è buono»), l'arabo manca di un verbo essere nella sua funzione copulativa («<i>Zaid</i> è buono» e «<i>Zaid</i> è») implicano l'uso di due verbi diversi); pertanto, com'è stato osservato, per i filosofi arabi Aristotele parla a volte dell'esistenza e altre volte dell'essenza, ma mai dell'essere come tale. [Graham, p. 226]</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») hat, während im Arabischen ein Verb sein in seiner kopulativen Funktion fehlt («<i>Zaid</i> ist gut» und «<i>Zaid</i> 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. Il problema della modalità ha in Avicenna un significato cruciale per comprendere correttamente il rapporto fra essenza e esistenza. Nel suo pensiero infatti, secondo un processo che troverà nella scolastica il suo compimento, la possibilità tende a sovrapporsi all'essenza e l'atto e la necessità all'esistenza. Olga Lizzini ha mostrato che se l'essenza è in se stessa possibile e il Primo Principio è ciò che le dà l'esistenza, «allora ciò che Avicenna chiama "cosa" diventa necessario in virtù di un'altra cosa». [Lizzini, p. 124] Se la creazione (il passaggio dall'essenza all'esistenza) è concepita come un passaggio dalla potenza all'atto, allora la possibilità o potenza diventa una sorta di oscuro presupposto ontologico anteriore alla creazione. Anche se la possibilità (o l'essenza) fosse concepita come qualcosa che esiste nell'intelletto divino, in ogni caso la creazione non potrebbe dar ragione dell'origine del possibile e non</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,</p>

<p>sarebbe più una <i>creatio ex nihilo</i>, ma una <i>creatio ex possibili</i>. [Ibid., p. 125] Se Avicenna sembra a volte concepire la creazione secondo il modello dell'artista, in cui la possibilità precede nella mente la sua realizzazione, altre volte la creazione si compie fuori del tempo assolutamente dal nulla, senza alcun transito dal potenziale all'attuale. In ogni caso, quando la scolastica sulle orme di Avicenna identificherà essenza e possibilità e esistenza e atto, essa erediterà con ciò necessariamente una serie di aporie, che troveranno la loro massa critica nell'argomento ontologico, cioè nel problema del transito dall'essenza all'esistenza e dalla potenza all'atto in Dio.</p>	<p>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'ambiguità del termine <i>res</i> si trasmette al vocabolo da esso derivato, che a partire dal XIII secolo svolgerà una funzione essenziale nella filosofia dell'Occidente: <i>realitas</i>, realtà (che a un orecchio abituato al latino suonava come a noi «cosalità»). Olivier Boulnois, che la definisce a ragione «un'invenzione medievale» [Boulnois, p. 133], ricorda che già un lessico seicentesco (il <i>Thesaurus philosophicus</i> di Etienne Chauvin) ne attribuiva l'origine a Duns Scoto e alla sua scuola, precisando curiosamente che «<i>realitas</i> è un diminutivo di <i>res</i>» e che gli scotisti, che hanno inventato la parola, la distinguono da <i>res</i> e la considerano come «qualcosa di meno che una cosa (<i>aliquid minus re</i>)». [Ibid., p. 134]</p> <p>Scoto distingue infatti il concetto di realtà (<i>realitas</i>) da quello di <i>res</i>, ma non come un semplice diminutivo o un termine generico: come nella bianchezza (<i>albedo</i>) si possono distinguere vari gradi di colore, così in una <i>res</i> possono distinguersi più <i>realitates</i> (in una cosa più «cosalità» o modi di essere cosa). La <i>realitas</i> esprime il grado (<i>gradus intrinsecus rei</i> – più tardi Scoto preferirà parlare di <i>modus intrinsecus</i>, di <i>realitas formae</i> e <i>formalitas</i>) di essere di qualcosa. Come recita, in linea con Scoto, il <i>Lexicon philosophicum</i> di Micraelius, da cui deriva quello di Chauvin: «la realtà è qualcosa nella cosa (<i>realitas est aliquid in re</i>). Pertanto in ogni cosa possono trovarsi più realtà e le realtà devono essere distinte dalla cosa in cui sono. Così nell'uomo si trovano la razionalità, l'animalità, la sostanzialità». Queste <i>realitates</i> sono distinte – e qui</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 von <i>res</i> unterschieden und es als «etwas weniger als ein Ding (<i>aliquid minus re</i>)» betrachteten. [Ebd., S. 134].</p> <p>Scotus unterscheidet in der Tat den Begriff der Realität (<i>realitas</i>) von dem der <i>res</i>, aber nicht als bloßen Diminutiv- oder Gattungsbegriff: So wie man in der Weiße (<i>albedo</i>) verschiedene Grade der Farbe unterscheiden kann, so kann man in einer <i>res</i> mehrere <i>realitates</i> unterscheiden (in einem Ding mehrere 'Kositäten' oder Arten, ein Ding zu sein). <i>Realitas</i> drückt den Grad (<i>gradus intrinsecus rei</i> – später würde Scotus lieber von <i>modus intrinsecus</i>, <i>realitas formae</i> und <i>formalitas</i> sprechen) des Seins von etwas aus. Im <i>Lexicon philosophicum</i> von Micraelius, von dem das <i>Lexicon philosophicum</i> von Chauvin abstammt, heißt es in Übereinstimmung mit Scotus: «Die Wirklichkeit ist etwas im Ding (<i>realitas est aliquid in re</i>). 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 <i>realitates</i></p>

l'ambiguità terminologica è particolarmente stridente – non *realiter* (cioè come cose, *res*) ma solo *formaliter*.

Tra la distinzione reale, che è quella che intercorre tra una cosa e un'altra cosa, e la distinzione di ragione, che è solo nella mente, Scotus aveva infatti introdotto la distinzione formale, che è qualcosa di meno di una distinzione reale e più di una distinzione di ragione. E grazie a questa distinzione che in una stessa cosa possono esservi più *realitates*, come in uno stesso uomo il genere e la differenza specifica e in Dio la divinità e la paternità.

La distinzione formale permette anche di comprendere il modo in cui Scotus concepisce l'esistenza singolare. Nell'uomo la natura comune e la differenza che lo individualizza non sono due cose, ma due realtà nella stessa cosa (*realitates eiusdem rei*), solo formalmente distinte (*formaliter distinctae*). Scotus può così articolare in modo nuovo e geniale la differenza tra l'essenza e l'esistenza: l'esistenza non si distingue dall'essenza come una cosa dall'altra (*res et res*), ma è soltanto l'estrema realizzazione (*ultima realitas*, che a volte Scotus chiama anche «ecceità» o «eccoità», *haecceitas*) della natura o essenza comune. Essa «non si assume da una forma aggiunta, ma dall'ultima realtà della forma (*numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae*)» (Ord. I, d. 3, n. 180). L'esistenza non è qualcosa che si aggiunge all'essenza, ma la sua estrema realtà, il grado ultimo della forma. Nelle parole di Scotus, questa ultimità della forma è la sua perfezione reale (*perfectio realis*), come tale irriducibilmente semplice (*simpliciter simplex*, Ord. I, d. 3, n. 159).

La *res* e la *realitas*, la «cosa» e la sua «cosalità» sono in uno stretto rapporto e, tuttavia, non coincidono. Nulla è più reale della *res* e, tuttavia, la *realitas* la implica e perfeziona. Sia che, secondo la tendenza dominante nel pensiero medievale, l'essenza prevalga sull'esistenza e la cosalità primeggi sulla cosa, sia che si affermi il contrario, in ogni caso, la genealogia del nostro concetto di realtà ci conduce fino alla soglia di una scissione fondamentale.

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 Form ihre wirkliche Vollkommenheit (*perfectio realis*), als solche irreduzibel einfach (*simpliciter simplex*, Ord. I, d. 3, Nr. 159).

Die *res* und die *realitas*, das «Ding» und seine «Kosalität» stehen in einem engen Verhältnis und fallen doch nicht zusammen. Nichts ist wirklicher als *res*, und doch impliziert und vervollkommnet *realitas* 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>Che il pensiero di Scotus sia stato influenzato in modo decisivo da Avicenna è, almeno a partire dagli studi di Gilson, scontato. Curiosamente ciò non vale per il concetto di <i>realitas</i>, che, per le ragioni suggerite da M.-T. d'Alverny, è raro nelle traduzioni latine di Avicenna. Esso compare, tuttavia, due volte nel <i>Liber tertius naturalium de generatione et corruptione</i>, non come traduzione di <i>shay'yya</i>, ma di <i>al-wugud</i>, esistenza.</p>	<p>Dass Scotus' 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 traduzione più corretta del termine <i>realitas</i> in Scotus è verisimilmente non «realtà», ma «realizzazione». Le <i>realitates</i> che ineriscono alla <i>res</i> esprimono vari gradi o livelli di realizzazione (<i>perfectio</i>) dell'essenza. Questa realizzazione non va concepita come l'aggiunta di una forma quidditativamente distinta, come una cosa è distinta da un'altra (ad esempio, come la forma si aggiunge alla materia), ma come il realizzarsi di un'unica <i>res</i>. Nella bianchezza, scrive Scotus, non vi è composizione di una cosa e di un'altra; vi sono, piuttosto, due diversi gradi di realtà (<i>duae realitates formales</i>), «una delle quali è del genere realizzabile (<i>perfectibilis</i>) attraverso la realtà della differenza» (<i>Lect. I, d. 8, n. 103</i>). È significativo che Scotus paragoni l'ultima realtà a un <i>quasi actus</i>, «che determina la realtà quasi possibile e potenziale (<i>quasi possibilem et potentialem</i>) della specie»; ma il passaggio della potenza nell'atto non è qui operato da un'altra forma o essenza, ma dal realizzarsi della stessa forma, da un'<i>ultima realitas formae</i>, che ne inverte la <i>perfectio realis</i>. Per questo a ragione Wolter ha potuto affermare che l'oggetto della metafisica per Duns Scotus non è semplicemente l'ente, ma l'«esistibile», cioè una possibilità che è sempre in atto di realizzarsi nell'essere. [Wolter, p. 69]</p> <p>È probabile che sulla concettualizzazione scotista abbia agito l'influsso dell'emanatismo avicenniano, esso stesso derivato dalla <i>proodos</i> neoplatonica. Abbiamo mostrato altrove [Agamben 2014, p. 187], sulle tracce di uno studio di Dörrie, come il termine <i>hypostasis</i>, che fa il suo ingresso nel vocabolario dell'ontologia col neoplatonismo, non designi semplicemente l'esistenza, ma l'esistenza in quanto «realizzazione» e che la sua introduzione altera profondamente la distinzione aristotelica fra essenza e esistenza. Mentre, in Aristotele, l'essenza era ciò che risultava da una domanda volta ad afferrare l'esistenza, l'esistenza, come ipostasi, è ora una prestazione e una realizzazione</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» (<i>Lect. I, d. 8, Nr. 103</i>). 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 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</p>

<p>dell'essenza. Ciò vale anche nel pensiero medioevale, i cui legami col neoplatonismo sono, anche per via della mediazione araba, altrettanto forti di quelli con l'aristotelismo.</p> <p>Una delle conseguenze della scissione dell'essere in essenza e esistenza, possibilità e realtà, è che l'esistenza si presenta ora come il risultato di un processo di realizzazione variamente concepito. L'esistenza diventa così una «realizzazione» – una ipostasi – dell'essenza. E quando il termine <i>hypostasis</i> entra nel vocabolario teologico per definire la trinità (<i>mia ousia, tres hypostaseis</i>, che i latini tradurranno <i>una substantia, tres personae</i>), il senso della parola, come precisa Gregorio di Nissa, è «ipostatizzazione secondo l'essenza» (<i>kat' ousian [...] hyphestosa dynamis</i>), cioè una realizzazione dell'essenza.</p>	<p>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. E istruttivo seguire la storia del termine «realtà» nei discepoli di Scoto. Nel <i>Tractatus de formalitatibus</i> attribuito a Francesco di Meyronnes, uno dei più acuti discepoli di Scoto, il concetto di <i>realitas</i> del maestro è a tal punto svolto nel senso di «realizzazione», che Francesco deve coniare il verbo <i>realitare</i> (a volte anche nella forma <i>realizare</i> o <i>realificare</i>), forse la prima apparizione di un termine che, a partire da Descartes, avrà una lunga fortuna nella filosofia moderna. «Realtà, – suona la sua perentoria definizione, – è il modo intrinseco attraverso il quale si realizza tutto ciò che è in qualcosa (<i>realitas est modus intrinsecus mediante qui realitantur omnia quae sunt in aliquo</i>). [Francesco di Meyronnes, p. 70] Coerentemente egli distingue tre accezioni del termine cosa: come sostrato (<i>per modum substrati</i>), come predicato (<i>per modum praedicati</i>) e, in ultimo, quello secondo il quale «la quiddità si realizza attraverso la realtà» (<i>quidditas realizatur per realitatem</i>). [Ibid.] Egli distingue nello stesso senso la <i>substantia qualificata</i>, che è il sostrato degli accidenti, da quella che chiama <i>substantia realificata</i>, e in questa distingue ulteriormente l'essenza contratta attraverso la ecceità (<i>quidditas contrada per hecceitatem</i>), la stessa esistenza e la <i>realitas</i> attraverso cui si è realizzata. [Ibid.]</p> <p>Se è vero, come suggerisce Boulnois [Boulnois, p. 148], che la nascita del concetto di realtà va cercata nel dibattito del XIII secolo sullo statuto della distinzione formale fra essenza e esistenza, è altrettanto importante ricordare che</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 realificata</i> nennt, und in dieser unterscheidet er ferner das durch die Außergewöhnlichkeit kontrahierte Wesen (<i>quidditas 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</p>

<p>proprio per questo il concetto di realtà è inseparabile da un processo modale di realizzazione (dall'essenza possibile all'esistenza necessaria). Possiamo dire, allora, che il primo effetto della scissione della cosa del pensiero è che tutta la realtà si trasforma in una realizzazione, l'essere stesso non è che un processo in cui un possibile viene incessantemente realizzato.</p>	<p>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 teologo Franciscano, Petrus Aureolus, professa contro Scotus una dottrina originale, che finisce col negare la distinzione fra la <i>realitas</i> e la <i>res</i>, fra l'essenza e l'esistenza. È significativo che per negare la distinzione egli debba forzare la terminologia dell'ontologia del suo tempo, affermando, quasi con un gioco di parole, che <i>Nulla res differt realiter a realitate sua</i>, «nessuna cosa differisce realmente (cosalmente) dalla sua realtà (cosalità). Se differisse, sarebbe un'altra realtà, conseguentemente non la sua» (<i>Comm. Sent.</i>, dist. 3, par. 4, n. 31-32). Anche qui il significato della frase si chiarisce se si traduce <i>realitas</i> con realizzazione: nessuna cosa differisce dalla sua realizzazione nell'esistenza.</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.</i>, dist. 3, par. 4, nos. 31-32). 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. Che il concetto di «realtà» nel suo nascere implichi il significato modale di realizzazione e, insieme, un nesso costitutivo con la creazione divina del mondo, è evidente in quella che è forse la prima occorrenza del termine nell'<i>Expositio in canonem missae</i> di Odo di Tournai (XI sec.). Evocando implicitamente il Prologo del Vangelo di Giovanni, egli scrive: «È stato fatto dal nulla e tuttavia era nella parola (<i>factum est de nihilo, erat tamen in verbo</i>). È stato fatto creativamente (<i>crealiter</i>), ed era eternamente (<i>aeternaliter</i>). Era nell'arte suprema (<i>in summa arte</i>), è stato fatto nella cosa (<i>in re</i>); viveva nella ragione dell'artefice formalmente (<i>formaliter</i> – secondo un'altra possibile lezione: <i>formabiliter</i>, in modo formabile, realizzabile), è stato fatto in modo sostanziale nella realtà sussistente (<i>in realitate subsistenti substantialiter</i>). È sorto dal nulla (<i>de nihilo prodiit</i>), per essere sostanzialmente ciò che era stato fatto. Viveva nella parola per essere formalmente prima di essere sostanzialmente» (PL 160, 1053-1070, col. 1060 A). Riprendendo il paradigma agostiniano dell'<i>arca in arte</i> e dell'<i>arca in opere</i> (<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</i></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 ver-bo</i>). Sie war schöpferisch geschaffen (<i>crealiter</i>) und er war ewig (<i>aeternaliter</i>). Es war in der <i>suprema arte</i> (<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 substanzial 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 substanzial war» (PL 160, 1053-1070, 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.</i></p>

<p><i>proferret [...] arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur</i>), Odo articola i due momenti della creazione (nella forma e nella sostanza, nella parola e nella creatura) come un processo di realizzazione che va dalla possibilità nella mente dell'artefice alla realtà sostanziale. Se è vero che la centralità del concetto di creazione segna la novità della concezione cristiana del mondo, non meno decisivo per la storia dell'Occidente è che la realtà divenga in questo modo il frutto di un continuo processo di realizzazione. La parola si realizza nel mondo e questo non è pertanto che l'incessante darsi realtà della parola. Che la <i>creatio divina</i> sia pensata in questo senso dai teologi come una <i>creatio continua</i>, senza la quale le creature si annienterebbero, conferma l'inseparabilità fra processo creativo e realtà. La trasformazione tecnologica della natura al cui illimitato dispiegamento oggi assistiamo non sarebbe pensabile se la realtà non fosse stata concepita ai suoi inizi come una <i>realitas</i> e questa come una creazione e una realizzazione.</p>	<p><i>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 Schöpfers 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>Abbiamo mostrato altrove come la liturgia sacramentale sia il luogo in cui l'essere e l'agire si pongono sotto il paradigma della realizzazione e dell'effettualità. E significativo che Ambrogio situò così fra la materia e la forma «un terzo che si chiama operatorio, cui compete di effettuare [<i>tertium [...] quod operatorium dicitur, cui suppeteret [...] efficere</i>]». L'essere è ora effettualità e effettuazione, quasi possedesse al suo interno, nelle parole di Mario Vittorino, «una intima operazione»: «lo stesso operare è infatti l'essere, nello stesso tempo e semplicemente (<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 Effektivierung, 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. Nella tarda scolastica, nella cui formulazione sistematica la <i>Philosophia prima sive ontologia</i> verrà trasmessa alla modernità, il problema della possibilità trova conseguentemente il suo luogo topico nella definizione dell'essenza. L'essenza è ciò che primamente si concepisce dell'ente (<i>quod primum de ente concipitur</i>) e la realtà di un ente si definisce semplicemente attraverso la sua possibilità, in quanto, cioè, non contiene nulla che ne escluda l'esistenza (<i>ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat</i>). Questa</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</i></p>

non ripugnanza a esistere che definisce la possibilità (*non repugnantia ad existendum, seu existendi possibilitas*) è un carattere intrinseco (*quidnam intrinsecum*) dell'ente. Nella formulazione pregnante di Baumgarten, essenza e possibilità si identificano: «l'essenza è il complesso degli attributi essenziali in un possibile, ovvero la sua possibilità interna (*complexus essentialium in possibili, seu possibilitatis eius interna*). [Baumgarten, par. 40, p. 8] Nel vocabolario della Scolastica, la *realitas*, la «cosalità», coincide con la sua essenza e questa con la sua possibilità.

L'esistenza, in questa prospettiva, diventa semplicemente un *complementum possibilitatis*, il compimento o la realizzazione delle possibilità interne contenute nell'essenza: «Definisco perciò l'esistenza come un complemento della possibilità». [Wolff, par. 174, p. 143] Come le spiegazioni che seguono a questa definizione mostrano con chiarezza, l'esistenza è qui concepita come qualcosa che si aggiunge all'essenza per realizzarne la possibilità (*quod accedere debeat [...] ut possibilitas compleatur*) e «trasferire l'ente dallo stato della possibilità allo stato dell'attualità» (*ut ens ex statu possibilitatis in statum actualitatis traducatur*). [Ibid.] La realizzazione è iscritta nell'essenza come la sua possibilità più propria.

Già nelle *Disputationes metaphysicae* di Suarez (II, 4, 7), che, insieme a Leibniz, costituiscono il modello delle trattazioni di Wolff e Baumgarten, l'essenza reale di un ente era stata definita come ciò che non implica in sé alcuna ripugnanza ad esistere (II, 4, 7) e contiene anzi, con un'espressione che Leibniz riprenderà nella sua *inclinatio ad existendum*, una attitudine all'esistenza (*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). Se si può parlare, in questo senso, di un primato dell'essenza e della possibilità sull'esistenza, le più o meno consapevoli aporie implicite nella scissione non sono per questo risolte. Se l'essenza reale non è in sé in atto, tuttavia – scrive Suarez – essa non può essere concepita senza una relazione all'esistenza attuale (*intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem*), in modo tale che «benché l'esistere in atto non sia dell'essenza della creatura, tuttavia l'essere ordinata a esistere ovvero l'attitudine a esistere – *ordo ad esse vel aptitudo essendi* – appartiene al suo intrinseco e essenziale concetto (*est de*

*repugnat*). Dieses Nicht-Entgegenstehen gegen das Existieren, das die Möglichkeit definiert (*non repugnantia ad existendum, seu existendi possibilitas*), ist eine intrinsische Eigenschaft (*quidnam intrinsecum*) des Seienden. In Baumgartens bedeutungsschwangerer 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 Einstellung 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*

<p><i>intrinseco et essentiali conceptu ejus – II, 4, 14)</i>».</p> <p>Con un'evidente circolarità che definisce il funzionamento della macchina ontologica, l'essenza non può essere definita che attraverso l'esistenza, la quale non è però a sua volta altro che il suo complemento e la sua realizzazione. E quando Suarez scrive (II, 4, 6) «l'essenza di una cosa (<i>essentia rei</i>) è il primo, radicale e intimo principio di tutte le azioni e le proprietà che convengono alla cosa» non è chiaro che cosa significhi qui <i>res</i> e se il termine non tradisca piuttosto soltanto il fatto che non si può parlare di «essenza» e «esistenza» senza presupporre la «cosa» (la parola «cosa»), dalla cui scissione queste risultano.</p>	<p><i>ad esse vel aptitudo essendi – zu seinem inneren und wesentlichen Begriff (est de intrinseco et essentiali conceptu ejus – II, 4, 14)</i>».</p> <p>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 (<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>Capitolo secondo: L'esistenza di Dio</b></p>	<p><b>Kapitel 2: Die Existenz Gottes</b></p>
<p>1. L'argomento ontologico è il luogo in cui la scissione della «cosa» del pensiero e, insieme, la necessità di ricomporre la frattura che essa implica appaiono con forza nel pensiero medievale. Esso c'interessa non solo o non tanto come tentativo di provare l'esistenza di Dio, quanto piuttosto per la modalità in cui cerca di dimostrarla. Questa modalità è stata espressa da Leibniz con la formula: <i>transitus mirabilis de potentia ad actum</i>; l'argomento ontologico intende, cioè, provare l'esistenza di Dio pensando una possibilità che trapassa immediatamente nell'essere. Ci si lascia sfuggire la pregnanza filosofica dell'argomento se si dimentica – cosa che a volte sono gli stessi autori a fare – che la possibilità è qui una categoria ontologica, e non meramente logica. Quando gli studiosi moderni obiettano all'argomento che esso implica un illegittimo slittamento da una nozione logica di possibilità a un'efficacia reale, è questa natura ontologica della modalità che resta nell'ombra.</p> <p>Quando Anselmo, contro l'<i>insipiens</i> dei Salmi (XIII.1) che «dice nel suo cuore che Dio non esiste», concede che chi intende una frase non comprende necessariamente che ciò che intende esista nella realtà, perché «altro è comprendere che una cosa è nell'intelletto, altro che la cosa esista (<i>aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse</i>)»<sup>1</sup>, è la nozione meramente</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 intoniert, nicht notwendigerweise versteht, dass das, was er beabsichtigt, in Wirklichkeit existiert, denn «es ist ein anderes, zu verstehen, dass eine Sache im</p>

<sup>1</sup> ANSELMO, p. 12.

logica di possibilità che egli intende mettere da parte. Vi è, tuttavia, un unico caso – Dio, «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande» – in cui l'intelligenza della possibilità di una cosa e quella della sua realtà coincidono. Se l'insipiente può dire che Dio non esiste, ciò è perché egli non ha veramente inteso ciò che credeva di aver pensato. Si può infatti pensare una cosa pensando soltanto la parola che la significa (*cum vox eam significans cogitatur*) oppure pensando, nella parola, la cosa stessa (*cum idipsum quod res est intelligitur*). Nel punto in cui si pensa Dio – ciò di cui non vi è nulla di più grande – in questo secondo modo, possibilità e realtà, *esse in intellectu* e *esse in re* necessariamente si identificano. Dio è, cioè, il garante della coincidenza tra i due frammenti della differenza ontologica, l'essenza e l'esistenza, la possibilità e la realtà, ovunque divisi. E, per questo, come dirà la scolastica, l'*Ens realissimum*, che si è sempre già realizzato.

Che l'argomento ontologico si fondi su un passaggio obbligato dalla cosa possibile alla cosa reale, nel quale modalità ontologica e modalità logica rischiano di confondersi, è evidente nell'esemplificazione che Anselmo introduce per provarne la stringenza. Egli evoca il caso – paradigma tipico che abbiamo già visto in Agostino per spiegare il passaggio dalla potenza all'atto attraverso la creazione – di un pittore che «quando pensa in anticipo (*praecogitat*) il quadro che sta per fare, ha nella mente ciò che non ha ancora fatto, anche se non comprende ancora che esso esiste. Ma non appena lo ha dipinto (*cum vero iam pinxit*), allora lo ha nella mente e insieme capisce che ciò che ha fatto esiste» [Ibid.]. Come l'arca era già reale nella mente dell'artefice, così che la sua realizzazione era, per così dire, già implicita in essa, allo stesso modo, l'insipiente che intenda nel suo intelletto la proposizione «Dio è ciò di cui non vi è nulla di più grande» non può, se veramente la capisce, che immediatamente dedurre l'esistenza di ciò che ha compreso. È evidente che, per Anselmo, a meno di non separare artificiosamente nel pensiero la parola, il linguaggio, se lo si intende veramente, si riferisce necessariamente alla *res*, alla cosa che significa. Se questa cosa è tale da implicare la necessità della sua esistenza, come avviene per la parola Dio e per questa soltanto, in quanto significa ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, allora intendere la parola significa ammettere che Dio esiste.

Verstand ist, ein anderes, dass die Sache existiert (*aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*)» [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 (*cum vox eam significans cogitatur*), oder indem man im Wort die Sache selbst denkt (*cum idipsum quod res est intelligitur*). An dem Punkt, an dem man Gott – den, über 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

E in questa prospettiva che occorre leggere il coevo, geniale libello di Gaunilone in difesa dell'insipiente (*Liber pro insipiente*). Gaunilone ha buon gioco a mostrare che, se il quadro o lo scrigno sono già reali nell'arte dell'artefice (*in arte artificis*) perché sono parte della sua intelligenza e, come tali vivi (*arca quae est in arte vita est*), mentre lo scrigno che si realizza fuori di lui non è vivo (*arca quae fit in opere non est vita*), questo non può valere per una cosa «semplicemente udita o escogitata» (*excogitatum*) [Gaunilone, pp. 58-60] perché qui la realtà della cosa e la sua intellesione saranno invece eterogenee e reciprocamente indeducibili. Anche se fosse vero che vi è qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande, certamente questo non sarebbe nell'intelligenza di chi lo pensa nello stesso modo in cui la pittura non ancora messa in opera è già viva e presente nell'arte del pittore. Vi sarebbe, piuttosto, come una frase o un nome sono nella mente di chi li ha uditi e cerchi di immaginarne il significato che ancora non conosce.

L'originalità di Gaunilone non sta tanto nella confutazione del passaggio dalla possibilità nella mente alla realtà nelle cose, indebitamente esemplata da Anselmo sul modello dell'artefice, ma innanzitutto nell'aver immaginato nella sua difesa dell'insipiente una dimensione di linguaggio e di pensiero che egli chiama «pensiero della sola parola» (*cogitatio secundum vocem solam*), in cui, pur pensando una parola significante, non s'intende necessariamente la cosa in essa significata (Anselmo: *id ipsum quod res est*). Si tratta di un pensiero che pensa «non tanto la parola stessa, che è una cosa in qualche modo vera, cioè il suono delle sillabe e delle lettere, quanto il significato della parola udita; non, però, come viene pensato da chi conosce che cosa si è soliti significare con quella parola (dal quale viene pensato secondo la cosa – *secundum rem*), ma, piuttosto, come viene pensato da chi non ne conosce il significato e pensa soltanto secondo il movimento dell'animo che cerca di rappresentarsi l'effetto della voce udita e il significato della voce percepita» [Ibid., p. 62]. In una tale esperienza di linguaggio, che è quella dell'insipiente, ma, che Gaunilone identifica come l'esperienza della parola come tale, sospesa in qualche modo fra il mero suono

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 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



e la denotazione in atto, è possibile percepire una parola significante (ad esempio, la parola Dio), senza doverne ammettere l'esistenza della cosa significata, come chi avesse sentito parlare dell'isola leggendaria che alcuni chiamano «perduta» (*Perdita*) e di cui si racconta che sia superiore in ricchezze e delizie a ogni altra isola conosciuta dagli uomini: «se qualcuno mi volesse persuadere che quest'isola esiste e che di ciò non si può dubitare, io crederei che sta scherzando ovvero non saprei chi giudicare più stupido, io se gli credo o lui, se pensa di aver provato l'esistenza di quell'isola, senza prima aver dimostrato che essa è nella mia intelligenza come una cosa veramente e indubbiamente esistente, e non soltanto come qualcosa di falso o di dubbio» [Ibid., pp. 64-66].

2. La confutazione dell'argomento ontologico che Tommaso svolge all'inizio della sua *Summa* non è troppo diversa da quella di Gaunilone. Contro coloro che pretendono che la comprensione di che cosa significhi il nome Dio implica la sua esistenza, egli obietta innanzitutto che poiché noi non abbiamo una conoscenza adeguata dell'essenza, la sua esistenza non ci è per sé nota. Certamente in Dio essenza e esistenza coincidono, ma non è in alcun modo possibile provarlo, come pretende Anselmo, a partire da una definizione, perché tutto ciò che abbiamo di Dio sono solo dei nomi. «Anche se si concede che tutti comprendano che il nome Dio significa ciò di cui nulla si può pensare di più grande, non per questo è necessario che ciò di cui nulla si può pensare di più grande esista anche in natura [...] da ciò, infatti, che la mente concepisce che cosa s'intende col nome Dio, non segue che Dio esista, se non nell'intelletto (*non sequitur Deum esse nisi in intelletto*)» (*S.th.*, I, q. II, art. 1).

Nella sua prima opera sistematica, il *Commento alle Sentenze*, la confutazione è meno perentoria, perché egli ammette che il significato del nome di Dio sia in sé noto e che l'argomento di Anselmo si debba intendere nel senso che «una volta compreso Dio, non si può intendere che Dio esista e insieme pensare che non esista» (*postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus et possit cogitari non esse*). Da ciò non segue, tuttavia, che l'insipiente non possa pensare che Dio non sia, «dal momento che può pensare che non esiste qualcosa, di cui non si può pensare nulla di più grande» (*In I Sent.*, dist. III, q. I, art. 2).

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 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 intelletto*)» (*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).

Ancora una volta, la validità dell'argomento ontologico dipende dall'esperienza di linguaggio a esso sottesa. L'oscillazione fra modalità logica e modalità ontologica in cui sembrano cadere tanto i sostenitori dell'argomento che i loro critici, corrisponde alla scissione della «cosa» dal linguaggio, di cui abbiamo tracciato una sommaria genealogia. In questione, per Tommaso, è il duplice significato – esistitivo e copulativo – del verbo essere nelle lingue indoeuropee, su cui avremo modo di tornare e di cui egli è a suo modo perfettamente consapevole. Poche pagine dopo egli scrive infatti: «Si deve notare che “essere” si dice in due modi. Nel primo modo significa l'atto di esistere (*actum essendi*). Nel secondo, significa invece la composizione nelle proposizioni, che l'anima trova congiungendo il predicato col soggetto. Se si assume “essere” nel primo significato, non possiamo conoscere che Dio esiste né la sua essenza; lo possiamo solo nel secondo modo» (*S.th.*, I, q. III, art. 4). Possiamo intendere la proposizione: «Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di più grande», in cui «è» ha valore di copula grammaticale; ma intendere con altrettanta certezza la proposizione esistitiva «Dio è» non è possibile. Comincia qui quel processo di progressiva separazione dell'esistenza dall'essenza, che porterà, a partire da Kant, alla loro opposizione («essere non è un predicato reale»).

3. Non sorprende che Scoto, dopo la confutazione del maestro domenicano, riprenda su nuove basi l'argomento ontologico e si cimenti più volte con una dimostrazione *a priori* dell'esistenza divina. Seguiremo qui l'esposizione del cap. III del *De primo principio* (par. 44-57), che si ritrova quasi letteralmente nella successiva *Ordinatio* (d. II, p. 1, q. 1-2), senza riprodurre integralmente le minuziose argomentazioni, che si articolano attraverso conclusioni, dimostrazioni e corollari, secondo un canone espositivo che ha verisimilmente influenzato Spinoza. Scoto premette che la sua dimostrazione non si riferisce a un «unico singolare secondo il numero», ma a una «quiddità o natura» (la prova dell'esistenza concerne dunque non Dio, ma la divinità) e che essa procederà a partire dal possibile (*de possibili*) e non dall'attuale (*de actu*), perché le prove secondo l'atto sono contingenti e riguardano solo l'esistenza attuale, mentre le prime sono necessarie e si riferiscono anche all'esistenza possibile o quidditativa (parr. 43-45). Decisivo è comprendere la strategia che guida la dimostrazione, che, muovendo da un essere possibile, ne fonda la necessità esibendolo come

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. 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

incausabile e ineffettuabile (il primo principio è *ineffectibilis*, cioè irrealizzabile).

La prima tesi (o, in quanto dimostrata, *conclusio*) è che è possibile che vi sia una natura effettiva, cioè capace di produrre in essere (*aliqua est natura in entibus effectiva*, par. 44). Se vi è una natura effettuabile – che può, cioè, essere posta in essere e realizzata – allora vi sarà anche una natura effettiva, perché la prima non può porsi in essere da sé. La seconda *conclusio* è che vi è un effettivo assolutamente primo, cioè non effettuabile ed effettivo per virtù propria. Se lo si nega, esso sarà allora realizzabile da un altro (*effectibile ab alio*) e, in questo caso, si dovrà ripetere l'argomento precedente e in questo modo procedere indietro all'infinito, il che è impossibile (*infinitas est impossibile ascendendo*). Esiste dunque un efficiente primo (par. 46). La terza conclusione è che l'effettivo assolutamente primo è incausabile, perché irrealizzabile (*ineffectibile*) ed effettivo indipendentemente da altro. Anche questo si prova perché se fosse causabile in virtù di altro, si dovrebbe ammettere di nuovo un processo all'infinito e risalire ogni volta fino a un essere incausabile e ineffettuabile.

La quarta e decisiva conclusione è che l'effettivo assolutamente primo esiste in atto (*est in actu existens*). Anche qui la dimostrazione procede a partire dal possibile: se può esistere (*si potest esse*) qualcosa alla cui ragione ripugna di poter essere da altri (*posse esse ab alio*), allora esso esiste da sé (*a se*). Ma, come dimostrato dalla terza conclusione, alla ragione del primo effettivo ripugna di poter essere in virtù di altro e, tuttavia, esso è possibile (come risulta dalla prima). Pertanto l'effettivo assolutamente primo può esistere da sé. A questo punto la quinta conclusione può affermare che l'incausabile esiste necessariamente da sé (*incausabile est ex se necesse esse*). Esso, infatti, di per sé (*ex se*) è impossibile che non sia, perché solo ciò che è impossibile con se stesso può non essere. Ma per un incausabile non vi può essere nulla di impossibile, perché questo impossibile sarebbe o da sé o da altro. Se fosse da sé, allora – secondo la quarta *conclusio* – esisterebbe in atto e vi sarebbero nello stesso tempo due impossibili, il che è impossibile perché si

Nachweis leitet, der, ausgehend von einem möglichen Sein, dessen Notwendigkeit begründet, indem er es als nichtverursachbar und nicht verwirklichtbar 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 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

escluderebbero a vicenda. È se fosse invece da altro, nemmeno in questo caso potrebbe impedire all'inausato di esistere necessariamente, perché nessun causato può avere un essere più veemente e potente (*vehementius vel potentius*) dell'essere incausato.

Gli studiosi moderni hanno obiettato all'argomentazione di Scotus che essa implica uno slittamento da una nozione logica di possibilità a una efficacemente causale. L'obiezione coglie, come abbiamo visto, solo parzialmente nel segno, perché la possibilità è per Scotus una categoria logica e, insieme, ontologica. Quando egli scrive che «a una possibilità logica corrisponde una possibilità reale (*huic possibilitati logica correspondet possibilitas realis* – *Lectura* I, d. 39, q. 1-5, n. 51)» egli non vuole tanto separarle, ma mostrare appunto che si corrispondono. Ciò che gli preme è, piuttosto, che in Dio possibilità e esistenza coincidano, cioè cadano insieme e che egli sia pertanto non solo incausabile ma anche irrealizzabile (*ineffectibilis*), cioè che non possa essere causato e prodotto nell'essere. In questo senso la possibilità – insieme logica e reale – di un essere primo e ineffettuabile si converte *ipso facto* nella sua esistenza.

Non meno importante, tuttavia, è definire la strategia in cui una tale coincidenza è iscritta e in vista della quale deve essere a ogni costo provata. La coincidenza di possibilità e esistenza serve, in realtà, nella stessa misura a fondare la loro divisione nelle creature (anche in un autore che, come Scotus, non la considera una divisione reale, ma soltanto formale). Ciò si comprende se si considera la sesta tesi che conclude la prova: «la necessità di esistere da sé conviene a una sola natura (*uni soli natura convenit*)» (par. 57), Non ci interessano qui gli argomenti con cui Scotus dimostra la coincidenza, ma la conseguenza che egli lascia improferita: se vi è un solo essere in cui possibilità e esistenza coincidono, allora in tutti gli altri enti esse possono essere divise. E, per converso, se possibilità e esistenza sono divise nelle creature, allora deve esserci un essere – e uno solo – in cui esse coincidono. La macchina dell'argomento ontologico serve a provare insieme la coincidenza e la separazione di possibilità e realtà. Poiché vi è un irrealizzabile, tutto il resto è realizzabile – e, viceversa, se tutto è realizzabile, allora dev'esserci un irrealizzabile.

Schlussfolgerung – würde es im Akt existieren und es gäbe gleichzeitig zwei Unvereinbare, was unmöglich ist, weil sie sich gegenseitig ausschließen würden. Wäre sie 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 Wesen (*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 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

	<p>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'argomento ontologico riappare inaspettatamente in Descartes. Come Tommaso, egli obietta ad Anselmo che il suo argomento si fonda soltanto sulla comprensione di un nome e la sola conseguenza che se ne può legittimamente trarre è che «quando si comprende e s'intende che cosa significa il nome Dio, s'intende che esso significa una cosa che esiste effettivamente ed è nell'intelletto; ma ciò che è significato da un nome, non sembra per questo essere vero» [Descartes, <i>Primae responsiones</i>, p. 115]. L'argomento che egli propone, invece, si riferisce non alla comprensione di un nome, ma a quella «della natura, dell'essenza o della forma immutabile di una cosa» [Ibid.] e «tutto ciò che io percepisco chiaramente e distintamente come appartenente a una cosa, appartiene veramente a quella cosa (<i>re vera ad illam pertinere</i>)» [Descartes, <i>Meditationes</i>, p. 65]. È poiché Dio è l'essere assolutamente perfetto (<i>Ens perfectissimum</i>), ne segue che l'esistenza appartiene alla sua natura con la stessa necessità che il fatto che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due angoli retti appartiene alla natura del triangolo.</p> <p>È stato osservato che qui Descartes gioca sul significato del termine «cosa», che sembra designare tanto un'essenza o un'idea, che un oggetto esistente al di fuori della mente. È alla sua prova è stato obiettato che essa implica un passaggio fallace da una possibilità logica a una possibilità reale e che proprio perché si rendeva conto della debolezza delle sue argomentazioni, nelle <i>Prime Risposte</i> alle obiezioni che gli venivano mosse, egli elabora una nuova forma dell'argomento, in cui Dio si presenta come <i>causa sui</i>. Egli precisa che questo concetto non è, però, da intendere solo negativamente, nel senso che non vi è una causa alla sua esistenza, ma anche positivamente, nel senso che la potenza di Dio è tale che egli si è già sempre portato nell'esistenza: «Quando noi diciamo che Dio è per sé, possiamo anche, a dire il vero, comprendere ciò solo negativamente, e non pensare nient'altro, se non che non vi è alcuna causa alla sua esistenza; ma se abbiamo prima ricercato la causa per cui esso è o per la quale non cessa di essere e, considerando l'immensa e incomprendibile potenza che è contenuta nella sua idea, noi l'abbiamo riconosciuta così piena e abbondante che in effetti essa è la causa per cui egli è e non cessa di essere e non ce ne può essere altra che quella, noi diciamo che Dio è <i>per sé</i>, non più</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 ersten Antworten 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 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</p>

negativamente, ma, al contrario, nel modo più positivo [...] così dobbiamo, infatti, sempre interpretare positivamente questa parola *esser per sé* come se significasse essere per una causa, cioè per una sovrabbondanza della sua propria potenza» [Descartes, *Primae responsiones*, pp. 110-112].

Il fatto è che con Descartes il concetto scolastico di *realitas*, che coincideva con l'essenza e la quiddità, subisce una trasformazione che lo sposta decisamente verso l'esistenza. Nella sua analisi del concetto di realtà nelle *Meditazioni*, J.-C. Bardout ha potuto così scrivere che in Descartes «la realtà non è più una forma o un elemento che appartiene all'essenza, ma vira per così dire nell'esistenza» [Bardout, p. 186]. È importante non lasciarsi sfuggire che questa vera e propria «esistenzializzazione della realtà» [Ibid., p. 195] si produce perché, a partire dalla terza *Meditazione*, la nozione di *realitas* si lega intimamente con quella di causa. Descartes afferma più volte che la realtà dell'effetto proviene dalla sua causa e che è evidente «che dev'esserci non meno realtà nella causa efficiente e totale che nel suo effetto, perché da dove potrebbe l'effetto derivare la sua realtà (*assumere realitatem*) se non dalla causa?» [Descartes, *Meditationes*, p. 108]. Come suggerisce Bardout, «la realtà è trattata come un esistente, precisamente nella misura in cui la realtà è ormai sospesa all'efficienza della sua causa» [Bardout, p. 187]. Ciò significa che Descartes, svolgendo degli spunti che abbiamo visto già presenti in Scoto, concepisce la realtà e l'esistenza come il risultato di un processo di effettuazione – cioè non come una realtà, ma come una realizzazione (per questo egli può usare per realtà anche il termine *perfectio*). Ed è questa concezione – non meno significativa della sua dottrina del soggetto – che egli ha lasciato in eredità alla filosofia moderna.

In questa prospettiva, la vera novità dell'argomento cartesiano, che lo sottrae alla circolarità in cui altrimenti non può che ricadere, è che esso si fonda sull'esperienza di una potenza o possibilità che eccede ogni deduzione logica. «Il lume naturale detta certamente che non vi è alcuna cosa, della quale non si possa chiedere perché esista [...] Ammetto però che può esservi qualcosa in cui vi sia una così grande e inesausta potenza (*tanta et tam inexhausta potentia* – la versione francese traduce: *une puissance si grande et si inépuisable*), che non ha bisogno di nulla per esistere [...]. Tale intendo essere Dio» [Descartes,

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 unerschöpfliche Kraft (*tanta et tam inexhausta potentia* – die französische Version übersetzt: une

<p>Meditationes, p. 108]. Descartes torna più volte su questa idea di una potenza divina eccedente o sovrabbondante, in cui la possibilità non è più un semplice concetto, ma contiene in sé una vera e propria forza, una <i>vis existendi</i>. «Ciò che ha la forza di esistere per sé (<i>vim per se existendi</i>), deve anche avere senza alcun dubbio la forza di possedere in atto tutte le perfezioni di cui concepisce le idee, cioè tutte quelle che io concepisco essere in Dio».</p>	<p>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'idea cartesiana della possibilità come potenza e <i>vis existendi</i> è raccolta, sia pure con qualche diversità, tanto da Spinoza che da Leibniz. <i>L'Etica</i> di Spinoza si apre con una definizione che contiene già in sé l'argomento ontologico: «Intendo per causa di sé (<i>causa sui</i>) ciò la cui essenza implica l'esistenza: ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente». La proposizione VII della I parte enuncia coerentemente la prova in questi termini: <i>Ad naturam substantiae pertinet existere</i>, che la dimostrazione prova sbrigativamente: «Una sostanza non può essere prodotta da altro...; essa sarà dunque causa di sé, cioè... la sua essenza implica necessariamente l'esistenza, ossia alla sua natura appartiene di esistere».</p> <p>A questa dimostrazione è stato obiettato – e il primo a farlo è stato lo stesso Leibniz – che esso trasformava un'inferenza logica in un'inferenza causale. Ciò significa non comprendere che Spinoza parte proprio dalla <i>causa sui</i> cartesiana e dalla sua <i>vis existendi</i>. Questo è evidente già nella sua prima opera, in cui espone i <i>Principi della filosofia di Descartes</i>. Qui, commentando il passo di Descartes in cui è in questione la potenza di conservare se stessi, Spinoza enuncia già discretamente in una nota quello che sarà il principio fondamentale del suo proprio pensiero, e cioè che «la forza attraverso la quale una sostanza si conserva non è altro che la sua essenza e ne differisce solo nominalmente». Nell'appendice, a cui la nota rinvia, si legge pertanto che «la potenza di Dio non si distingue dalla sua essenza» (cap. III) e si precisa che l'essenza divina non è altro che la forza attraverso la quale Dio persevera nel suo essere, cioè la sua vita: «Noi chiamiamo vita la forza attraverso la quale le cose perseverano nel loro essere; e poiché questa forza è distinta dalle cose stesse noi diciamo propriamente che le cose stesse hanno la vita. Ma la forza attraverso la quale Dio persevera nel suo essere non è altro che la sua essenza; dicono pertanto bene</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>

coloro che affermano che Dio è la vita» (cap. vi). Nella prop. VII della terza parte dell'*Etica* egli chiamerà questa forza *conatus*-. «La tensione (*conatus*, la traduzione corrente come “sforzo” è imprecisa) con la quale ciascuna cosa tende a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa». In ogni caso, nella dimostrazione della prop. VII dei *Principi*, l'elemento decisivo è appunto la *vis se ipsum conservandi* ed egli può enunciare l'argomento ontologico nella forma: «Chi ha la potenza di conservare se stesso, la sua natura implica l'esistenza necessaria», e scrivere conseguentemente che «chi ha la forza di conservare se stesso [...] non ha bisogno di alcuna causa esterna per esistere, poiché la sua natura è causa sufficiente sia possibile che necessaria».

Anche nello scolio alla prop. XI della prima parte dell'*Etica*, nella quale l'argomento è nuovamente enunciato, la dimostrazione dell'esistenza di Dio si fonda sulla potenza o forza che egli ha per esistere: «Poiché, infatti, poter esistere è una potenza, ne segue che quanto maggiore è la realtà che spetta alla natura di una cosa, tante più forze essa ha per esistere; e quindi l'essere assolutamente infinito, ovvero Dio, possiede da sé una potenza assolutamente infinita di esistere, e perciò esiste assolutamente».

Per questo, Spinoza deve separare la potenza dalla semplice possibilità come categoria modale: mentre la potenza coincide con l'essenza attuale di ciascuna cosa e col *conatus* di perseverare nel suo essere, la semplice possibilità, che egli chiama anche contingenza, non esprime altro che un difetto della nostra conoscenza: «Una cosa della quale ignoriamo se la sua essenza implica una contraddizione o della quale sappiamo bene che essa non include alcuna contraddizione, senza poter affermare nulla di certo sulla sua esistenza perché ci è sconosciuto l'ordine delle cause, una tale cosa non si può chiamare né necessaria né impossibile, e perciò la chiamiamo contingente o possibile» (*Eth.* I, prop. XXXIII, sch. r).

In questione, nell'argomento ontologico spinoziano, non è la possibilità come categoria modale, ma una potenza o una forza attuale e non vi può essere propriamente passaggio dalla potenza all'atto, perché la potenza è già reale e non ha bisogno di realizzarsi. È la mancata consapevolezza di questo punto decisivo da parte dei filosofi che si ostinano a cercare un passaggio fra i due piani dell'essere che produce quel continuo slittamento da un piano logico-modale a

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*: «Das Bestreben (*conatus*, die gegenwärtige Übersetzung als ‘Streben’ 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 dich 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



<p>una potenza ontologica e viceversa, che rende così spesso contraddittoria l'argomentazione tanto degli autori che dei loro interpreti.</p>	<p>ständigen Wechsel von einer logisch-modalen Ebene zu einer ontologischen Potenz und umgekehrt, der die Argumentation der Autoren und ihrer Interpreten so oft widersprüchlich werden lässt.</p>
<p>6. La critica di Leibniz all'argomento di Descartes rimane all'interno di un concezione logico-modale della prova. Si tratta, ancora una volta, di trovare quell'<i>admirabilis transitus de potentia ad actum</i> che tutti hanno cercato senza mai riuscirci compiutamente. Ignorando la <i>vis existendi</i> pur così fortemente evocata da Descartes e Spinoza, egli ritiene, infatti, che il loro argomento sia fallace, perché può funzionare solo se si presuppone che Dio sia possibile. «Ho scoperto, – scrive a Hermann Conring, – che dalle loro argomentazioni si evince che Dio esiste necessariamente, solo se si suppone che sia possibile (<i>quod deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur</i>)». Cartesio ha cercato senza riuscirci, egli aggiunge, «o di provare con un sofisma questa possibilità dell'esistenza divina o di liberarsi dall'obbligo di provarla» [Leibniz I, p. 188].</p> <p>Leibniz propone due diverse correzioni all'argomento cartesiano. La prima, che dice di aver mostrato «al signor Spinoza» (<i>Domini Spinosae</i>) mentre si trovava all'Aia, consiste nel provare che tutte le perfezioni sono compatibili, cioè possono essere nello stesso soggetto. «Può quindi darsi un soggetto di tutte le perfezioni, cioè l'Ente perfettissimo. Pertanto è evidente che questo esiste, dal momento che l'esistenza è contenuta nel numero delle perfezioni».</p> <p>Nel testo del 1701 <i>De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R.P. Lamy</i> egli riformula invece la prova in questo modo: <i>Si l'être nécessaire est possible, alors il existe</i>. La stringenza dell'argomento consiste nel fatto che l'essere necessario e l'essere che esiste per la sua stessa essenza sono la stessa cosa. Negare che l'essere per sé è possibile significa negare ogni possibilità: <i>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'avoit pas été portée si loin jusqu'ici</i>. [Leibniz, IV, pp. 405-406].</p>	<p>6. Leibniz' Kritik an Descartes' Argumentation bleibt innerhalb einer logisch-modalen Konzeption des Beweises. Es geht wieder einmal darum, jenen <i>admirabilis transitus de potentia ad actum</i> zu finden, den alle gesucht haben, ohne dass es ihnen je ganz gelungen ist. Er ignoriert die von Descartes und Spinoza so eindringlich beschworene <i>vis existendi</i> 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 (<i>quod deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur</i>)». 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].</p> <p>Leibniz schlägt zwei verschiedene Korrekturen des Arguments von Descartes vor. Die erste, die er, wie er sagt, «Herrn Spinoza» (<i>Domini Spinosae</i>) 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.»</p> <p>In dem 1701 erschienenen Text <i>De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R.P. Lamy</i> formuliert er den Beweis stattdessen folgendermaßen um: <i>Wenn das notwendige Sein möglich ist, dann existiert es auch</i>. 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: <i>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</i></p>

È singolare che, pur ricorrendo a un argomento che si fonda sulla *causa sui*, Leibniz non evochi il motivo, presente tanto in Descartes che in Spinoza, della potenza come *vis existendi*. Tanto più singolare, in quanto una delle prestazioni più originali del suo genio filosofico è proprio una nuova teoria della possibilità, nella quale, com'è stato notato, egli sembra estendere a ogni essenza la logica dell'argomento ontologico [Lovejoy, p. 18]. Essa ha la sua formulazione decisiva nel teorema secondo cui *omne possibile exigit existere*. La possibilità cessa di essere una categoria meramente logica e contiene costitutivamente al suo interno una esigenza o un'inclinazione a esistere: *nisi in ipsa essentiae natura* – si legge nel *De veritatibus primis – quaedam ad existendum inclinatio esset, nihil existeret*. Egli distingue, per questo, fra la «potenza nuda» pensata dagli scolastici, che «ha bisogno di una eccitazione esterna e quasi di uno stimolo per essere trasferita nell'atto» e la potenza come «forza attiva», che, se non vi sono impedimenti, si pone in atto da se stessa, e può essere paragonata «a un grave sospeso che tende la fune che lo mantiene sollevato o a un arco teso» [Leibniz, IV, p. 471]. In un altro testo, per esprimere questa propensione a esistere di ogni possibile, egli forgia a partire dall'infinito futuro del verbo *existere* il termine *existituriencia*. La ragione per cui qualcosa esiste, egli scrive, «sta nella prevalenza delle ragioni a esistere su quelle a non esistere, o se posso esprimerlo con una parola, nella *existituriencia essentiae*, nella tensione a esistere dell'essenza [...] da ciò risulta che ogni possibile tende per se stesso all'esistenza»<sup>2</sup>. Questa esigenza o tensione verso l'esistenza non è un ente di ragione, ma qualcosa che esiste oggettivamente: «dell'*existituriencia* delle essenze deve esserci una radice esistente nelle cose (*a parte rei*), altrimenti nell'essenza non vi sarà altro che un artificio senza realtà (*animi figmentum*) e poiché da nulla nulla si può produrre, ne conseguirebbe che non vi sarebbe altro che un nulla perpetuo e necessario» [Leibniz, *De ratione*, p. 1634].

Per colmare la scissione fra il possibile e il reale, la possibilità deve essa

*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 bemerkenswerter, als eine der originellsten Leistungen seines philosophischen Genies 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 *existituriencia*, 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 *existituriencia 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 *existituriencia* 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].

stessa dividersi in una potenza nuda (la cui realtà è inerte e non può tradursi da sé nell'atto) e in una forza già sempre tesa – come un arco che sta per scoccare la freccia – verso la propria realizzazione. L'argomento ontologico evolve conseguentemente, anche se questo sembra sfuggire alla consapevolezza degli autori, da una deduzione logica *a priori* all'idea che nella possibilità agisca una *vis existendi*, una inclinazione all'atto. Ma, in questo modo, il problema del passaggio dal possibile al reale si complica ulteriormente.

E chiaro, a questo punto, in che senso abbiamo detto che nell'argomento ontologico la filosofia cerca di ricomporre quella scissione della cosa del pensiero in essenza e esistenza, possibilità e realtà che essa stessa ha prodotto. In nessun luogo questo tentativo mostra la sua contraddittorietà quanto nell'idea ostinatamente perseguita di un *transitus mirabilis de potentia ad actum*. Non vi è, in verità, passaggio, perché la possibilità è essa stessa reale, contiene già in sé la forza che la fa esistere; eppure, con la sola eccezione di Spinoza, che trasforma la *vis existendi* in un *conatus* interno alla sostanza, i filosofi continuano a cercare questo impossibile passaggio a nord-ovest nell'oceano della metafisica. La scissione della cosa del pensiero e del linguaggio non è qualcosa di cui la filosofia possa venire a capo senza mettere in questione la stessa scissione.

7. Nel pensiero moderno, è in Kant che il problema della cosa e della sua duplice, antinomica realtà, possibile e attuale, appare con particolare evidenza. Non soltanto egli dovrà per questo scindere anche terminologicamente il concetto di realtà, distinguendo la *Realität* di ciò che è semplicemente possibile, dalla *Wirklichkeit*, l'esistenza effettiva; ma dovrà anche, resuscitando sia pure criticamente l'antico nome platonico dell'idea (*to pragma auto*, «la cosa stessa»), chiamare «cosa in sé» (*Ding an sich*) il tema più problematico della metafisica.

Non è pertanto un caso se Kant sente il bisogno di misurarsi con l'argomento ontologico, cioè col luogo in cui la frattura della realtà trovava la sua composizione. Nella sua confutazione dell'argomento, l'ambiguità della cosa e della sua realtà si mostra già nel teorema che costituisce il nucleo dell'argomentazione: «L'esistenza non è manifestamente un predicato reale»

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 seine Widersprüchlichkeit mehr als in der hartnäckig verfolgten Idee eines *transitus mirabilis de potentia ad actum*. 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 *vis existendi* in einen *conatus* innerhalb der Substanz verwandelt, weiterhin nach dieser unmöglichen Nordost-Passage im Ozean der Metaphysik. Die Philosophie kann die Spaltung der Sache des Denkens und der Sprache nicht bewältigen, ohne die Spaltung selbst zu hinterfragen.

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 *Realität*, das einfach Mögliche, von der *Wirklichkeit*, dem tatsächlichen Sein, unterscheidet, sondern er muss auch, wenn auch rein kritisch, indem er den antiken platonischen Namen für die Idee (*to pragma auto*, «das Ding selbst») wieder aufleben lässt, das problematischste Thema der Metaphysik das "Ding an sich" nennen.

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 *reales* nicht «existent» bedeutet, sondern sich nach

(*Sein ist offenbar kein reales Prädikat*), dove *reales* non significa «esistente», ma, secondo la logica della tarda scolastica, si riferisce all'affermazione di una cosa o di un'essenza come possibile. Nella prima confutazione dell'argomento, lo scritto del 1763 *Sull'unica prova possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, dove il teorema aveva la forma: «L'esistenza (*Dasein*) non è un predicato o una determinazione di una qualche cosa (*von irgend einem Dinge*)» [Kant, I, p. 630], l'ambiguità sta nel termine «cosa», che può significare tanto un possibile che un esistente.

Se seguiamo l'argomentazione kantiana nello scritto del 1763, vediamo che essa riposa sulla netta separazione dell'esistenza dall'insieme dei predicati di una cosa. «Se io dico: “Dio è onnipotente”, viene qui pensata solo la relazione logica fra Dio e l'onnipotenza, poiché questa è un attributo di quella. Null'altro qui è posto: se Dio sia, se sia posto assolutamente o esista, questo non vi è contenuto» [Ibid., p. 633]. Quando Dio pronuncia invece sul mondo possibile il suo *fiat*, «non comunica al tutto concepito nel suo intelletto alcuna nuova determinazione, non aggiunge (*setzt [...] hinzu*) alcun nuovo predicato, ma pone (*setzt*) la serie delle cose [...]. La relazione di ciascun predicato al suo soggetto non designa mai qualcosa di esistente, il soggetto deve essere già presupposto come esistente» [Ibid.].

Alla domanda «se nell'esistenza vi sia più che nella semplice possibilità», Kant può così rispondere che occorre distinguere fra il «che cosa viene posto» (*Was da gesetzt sei*), e il «come viene posto» (*wie es gesetzt sei*) (è la distinzione scolastica classica fra la *quidditas*, «che cosa una cosa è» e la *quodditas*, «il fatto che essa esiste»). Con un'argomentazione di cui egli stesso percepisce la sottigliezza (*in einer so subtilen Vorstellung*), egli può concludere che: «in un esistente (*in einem Existierenden*) non viene posto nulla di più che in un semplicemente possibile [...] solo che, attraverso (*durch etwas Existierendes*) qualcosa di esistente, viene posto di più che attraverso un semplicemente possibile, perché ciò si riferisce all'assoluta posizione della cosa stessa (*auf absolute Position der Sache selbst*)» [Ibid., pp. 634-635].

Kant critica per questo come «imprecisa» (*unbestimmt*) la definizione

spätscholastischer Logik auf die Behauptung eines Dings oder Wesens als möglich bezieht. In der ersten Widerlegung des Arguments, in der Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* 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.

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 erteilt 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].

wolffiana dell'esistenza, secondo cui perché qualcosa esista deve essere aggiunto alla possibilità qualcosa di più, attraverso il quale il possibile riceve il suo adempimento (*Erfüllung*) che è ciò che chiamiamo realtà (*Wirklichkeit*). L'esistenza non è un complemento o un adempimento del possibile, ma è affatto eterogenea rispetto a questo. Nello stesso senso, l'affermazione di Crusius secondo cui il dove (*irgendwo*) e il quando (*irgendwen*) sarebbero «determinazioni immancabili» dell'esistenza è respinta mostrando che queste appartengono anche a una cosa semplicemente possibile: «l'eterno ebreo Ahasverus in tutti i luoghi in cui erra e in tutti i tempi in cui sopravvive, è senza dubbio solo un uomo possibile» [Ibid., p. 636]. L'esistenza è pensata da Kant in una tale eterogeneità rispetto ai semplici predicati che nemmeno le determinazioni spaziali e temporali gli appartengono in modo costitutivo.

Se dal possibile all'esistente non vi è alcun passaggio, Kant mantiene qui tuttavia una relazione logica fra i due, senza la quale il dispositivo ontologico non potrebbe funzionare. «Se si abolisce ogni esistenza, se nulla è dato e non vi è più alcun materiale per qualcosa di pensabile, allora ogni possibilità viene meno» [Ibid., p. 638]. Non vi è, infatti, alcuna contraddizione nella negazione di ogni esistenza, ma «affermare che vi sia una possibilità e tuttavia nulla di reale (*Wirkliches*), questo è contraddittorio, perché, se nulla esiste, nulla è allora dato che possa essere pensato, e ci si contraddice se si vuole che qualcosa sia possibile» [Ibid.].

Che l'esistenza non sia un predicato reale era già implicito in qualche modo nella tesi di Scoto secondo cui l'esistenza non si distingue dall'essenza come una *res* da un'altra, ma non è che l'ultima *realitas* dell'essenza. Anche Gassendi nella sua obiezione a Descartes sembra negare che l'esistenza possa essere concepita come una proprietà o un predicato di una cosa: «Sia che consideriate l'esistenza in Dio o in un qualsiasi altro soggetto, essa non è per nulla una perfezione, ma solamente una forma o atto, senza cui la perfezione non potrebbe essere». Ancora più radicalmente la tesi è enunciata da Desmaizeaux (*Nouvelles de la République des Lettres*, nov. 1701): «Io negherò recisamente che l'esistenza sia una perfezione. In effetti non riesco a convincermi che essa aggiunga qualcosa alla natura di una cosa. Che un essere esista o non esista, la sua essenza non mi sembra per questo né più né meno perfetta». Nella sua replica

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 Denklichen, 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)

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 *res* von einer anderen, sondern lediglich die letzte *realitas* 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 (*Nouvelles de la République des Lettres*, 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

<p>a Gassendi, Descartes sembra al contrario convinto che l'esistenza sia una proprietà della cosa: «Non capisco di che genere di cose voi volete che sia l'esistenza, né perché non possa essere detta anch'essa una proprietà» [Descartes, <i>Quintae responsiones</i>, VII, p 382]. I filosofi sembrano qui dividersi secondo che considerino o meno l'esistenza come una proprietà della cosa.</p>	<p>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. Nella <i>Critica della ragion pura</i> Kant torna nuovamente a confrontarsi con l'argomento ontologico e ne fornisce una nuova, più precisa confutazione. Benché il problema del rapporto fra il linguaggio e il pensiero non sia mai tematizzato come tale ed egli non potesse sapere di star definendo in questo modo un carattere specifico delle lingue indoeuropee, si sofferma sulla chiara distinzione fra i due significati della «paroletta: è» (<i>das Wörtchen: ist</i>), quello predicativo (la copula dei grammatici), in cui un concetto è posto in relazione con un altro, e quello esistenziale, in cui si afferma l'esistenza di una cosa. «Il giudizio: "Dio è onnipotente" contiene due concetti, che hanno i loro oggetti: Dio e onnipotenza. La paroletta: "è" non è ancora un predicato, ma solo ciò che pone il predicato in relazione col soggetto. Se io prendo il soggetto (Dio) con tutti i suoi predicati (ai quali appartiene anche l'onnipotenza) e dico: "Dio è" o "c'è un Dio" (<i>Goti ist oder es ist ein Gott</i>), io non aggiungo alcun predicato nuovo al concetto di Dio, ma pongo soltanto il soggetto in sé con tutti i suoi predicati e cioè l'oggetto in relazione al mio concetto. Entrambi devono avere lo stesso identico contenuto e non si può pertanto aggiungere nulla al concetto, che esprime semplicemente la possibilità, per il fatto che penso il soggetto come assolutamente dato (<i>schlechthin gegeben</i>) (attraverso l'espressione: egli è). Così il reale (<i>das Wirkliche</i>) non contiene nulla di più del semplice possibile» [Kant II, p. 533].</p> <p>Qui Kant introduce il famigerato esempio dei cento talleri, che doveva costargli le critiche ironiche di Hegel, Feuerbach e Marx: «Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più di cento talleri possibili. Poiché questi denotano il concetto e i primi invece l'oggetto e la sua posizione in sé, se questi contenessero più di quelli, il mio concetto non esprimerebbe l'oggetto nella sua</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 gehöret) 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 hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche.» Kant, <i>Kritik der reinen Vernunft</i>, 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</p>

<p>integrità e non ne sarebbe pertanto il concetto adeguato. Ma nello stato delle mie finanze c'è più nei cento talleri reali che nel semplice concetto di essi (cioè, nella loro possibilità). Poiché l'oggetto nella sua realtà non è contenuto semplicemente in modo analitico nel mio concetto, ma si aggiunge (<i>kommt [...] hinzu</i>) sinteticamente al mio concetto [...] senza che, per questo essere al di fuori del mio concetto, questi stessi cento talleri pensati siano per questo in alcun modo aumentati. Se penso dunque una cosa con quanti e quali predicati io voglia (magari nella sua determinazione completa), non si aggiunge nulla (<i>kommt [...] hinzu</i>) alla cosa, per il fatto che soggiungo; questa cosa è [...] Il nostro concetto di un oggetto può contenere cosa e quanto si voglia, ma noi dobbiamo uscire da esso (<i>aus ihm herausgehen</i>) per conferire a esso l'esistenza» [Ibid., p. 534].</p>	<p>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 ass, 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. Si consideri la particolarità dell'operazione kantiana. Egli prende una «cosa» (Dio o i cento talleri – ma gli esempi non sono certo scelti a caso) e ne scinde la realtà in possibilità (corrispondente all'affermazione predicativa analitica; «Dio è onnipotente») e esistenza (corrispondente alla tesi sintetica; «Dio è»). Si potrebbe dire, in questo senso, che egli sta portando inconsapevolmente al pensiero la doppia struttura del verbo essere per affermarne la radicale eterogeneità. Tra il significato predicativo e quello esistenziale, tra i cento talleri possibili e i cento talleri reali non vi è alcun passaggio. La sua tesi si accorda perfettamente con quella di un linguista moderno come Emile Benveniste, quando osserva che «non vi è alcun rapporto, né di natura né di necessità, tra una nozione verbale “esistere, esserci realmente” e la funzione di copula» e che la creazione di un verbo “essere” per esprimere la relazione predicativa fra due termini «non era iscritta in alcuna fatalità linguistica» [Benveniste, p. 225], come prova la sua mancanza in molte lingue come l'ebraico e l'arabo.</p> <p>Il fatto è che la divisione e, insieme, la promiscuità tra i due significati del verbo essere è alla base dell'ontologia occidentale e della scissione fra essenza e esistenza, possibilità e realtà, che la definisce. Una stessa <i>res</i>, una stessa realtà si scinde secondo se la si considera nel suo «che cosa» (il <i>quid est</i>, la <i>quidditas</i> o l'essenza della tradizione ontologica) e nella sua pura esistenza (il <i>quod est</i> o il <i>quia</i>, che quella cosa sia). Per questo Kant può dire che le due realtà,</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 Promiskuität zwischen den beiden Bedeutungen des Verbs <i>sein</i> der Zufallsontologie und der sie bestimmenden Spaltung zwischen Wesen und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit zugrunde liegt. Ein und dieselbe <i>res</i>, ein und dieselbe Realität teilt sich auf, je nachdem, ob man sie in ihrem «Was» (dem <i>quid est</i>, <i>quidditas</i> oder Wesen der ontologischen Tradition) oder in ihrer reinen Existenz (dem <i>quod est</i> oder <i>quia</i>, dem Ding, das ist) betrachtet. Deshalb kann Kant sagen, dass die beiden</p>

considerate secondo l'essenza o la possibilità, hanno lo stesso contenuto predicativo e, tuttavia, quanto all'esistenza, sono assolutamente eterogenee – cioè che io devo uscire dalla possibilità e dal semplice concetto per raggiungere l'esistenza.

Che il problema della relazione fra possibilità e realtà resti tuttavia in Kant problematico, è evidente dalla puntigliosità con cui egli cerca di sottolinearne la differenza al momento di definire le categorie della modalità. Tanto la realtà che la possibilità appartengono, infatti, a questa classe di categorie, le quali, secondo Kant, «hanno questo di particolare, che non accrescono minimamente, come determinazioni dell'oggetto, il concetto al quale sono unite come predicati, ma esprimono soltanto il rapporto con la facoltà conoscitiva» [Kant, II, p. 248]. La sola differenza fra di esse è che un oggetto si dice possibile quando si accorda (*übereinkommt*) con le condizioni formali dell'esperienza, si dice invece reale (*wirklich*) quando è connesso (*zusammenhängt*) con le condizioni materiali dell'esperienza, cioè con una percezione. Si tratta, cioè, in ogni caso, di un certo rapporto con la facoltà di conoscere e non di una proprietà della cosa.

La possibilità e la realtà di cui Kant si occupa sono sempre unicamente riferite all'esperienza possibile per il soggetto e non sono mai una determinazione della cosa stessa. Per questo Kant può scrivere, moltiplicando le sottigliezze terminologiche, che le categorie della modalità sono sintetiche solo in senso soggettivo, in quanto «aggiungono al concetto di una cosa (reale – *realen*), della quale del resto non dicono nulla, la facoltà di conoscere in cui esso sorge e risiede» [Ibid., p. 262]. La nota, che Kant sente a questo punto il bisogno di aggiungere, precisa con altrettanta sottigliezza che «attraverso (*durch*) la realtà (*Wirklichkeit*) di una cosa, io pongo certo più della possibilità, ma non nella cosa (*in dem Dinge*), poiché questa non può contenere nella realtà nulla di più di quanto era contenuto nella completa possibilità. Ma mentre la possibilità era solo la posizione della cosa in relazione all'intelletto (nel suo uso empirico), la realtà è insieme una connessione della cosa con la percezione».

Malgrado le cautele terminologiche, la scissione fondamentale della *res* che governa il pensiero occidentale non solo non può essere eliminata, ma viene

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».

Trotz terminologischer Vorsichtsmaßnahmen kann die fundamentale Spaltung der *res*, die das westliche Denken bestimmt, nicht nur nicht beseitigt werden,



<p>meno ogni possibilità di ricomporla. Lo sdoppiamento di possibile e reale, che, come categorie della modalità, si limitano a mettere gli oggetti in relazione alla facoltà di conoscere e non «dicono nulla della cosa», rimanda, infatti, a un'altra e più decisiva partizione, in cui si può parlare della cosa solo a condizione di spostarla al di là della nostra facoltà di conoscere. Come Kant afferma senza riserve nell'Introduzione alla seconda edizione della <i>Critica</i>, la nostra conoscenza «giunge solo fino alle apparenze (<i>Erscheinungen</i> – la traduzione corrente «fenomeno» è insufficiente) e lascia però che la cosa in sé sia per se stessa reale (<i>wirklich</i>), ma in sé sconosciuta» [Ibid., p. 27]. In questo senso, Kant può dire che la cosa in sé pone un limite all'esperienza possibile. La vera realtà, come la vera possibilità, si situa nell'inconoscibile, cioè al di là di quel che appare. «Noi dobbiamo pensare gli oggetti stessi anche come cose in sé (<i>Dinge an sich</i>), sebbene non possiamo conoscerle. Poiché altrimenti ne conseguirebbe la tesi assurda (<i>der ungereimte Satz</i>) che ci sarebbe un'apparenza (<i>Erscheinung</i>) senza qualcosa che appare (<i>erscheint</i>)» [Ibid., pp. 30-31]. La cosa si scinde così in cosa (<i>Ding</i>) come oggetto dell'esperienza e cosa in sé (<i>Ding an sich</i>), di cui non vi è esperienza. La <i>res</i> nella sua verità è scivolata nell'impossibile. È un puro noumeno, l'oggetto trascendentale = x.</p>	<p>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 hinausschieben. Wie Kant in der Einleitung zur zweiten Auflage der Kritik 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. Nella storia della filosofia occidentale, Kant rappresenta il momento in cui la frattura della cosa dal pensiero si rivela irreparabile. In questione, nella critica kantiana dell'argomento ontologico e nella sua dottrina delle modalità, è, cioè, la crisi definitiva di quell'<i>admirabilis transitus</i> dal possibile al reale che la filosofia non aveva cessato di inseguire, perché su di esso si fondava quella che abbiamo chiamato la macchina ontologica dell'Occidente. Kant svuota la possibilità della sua <i>vis existendi</i> e in questo modo le toglie ogni realtà. La metafisica è ora impossibile, se non in una forma particolare, cioè come uno spazio vuoto o come un'illusione inevitabile. Possibilità e realtà sono categorie della modalità, che esprimono soltanto la relazione di un oggetto con la facoltà di conoscere e non dicono nulla dell'oggetto come tale; d'altra parte non può esservi nell'essenza e nella possibilità alcuna <i>vis existendi</i>, perché l'esistenza non è un predicato reale, è radicalmente eterogenea rispetto a esse. Come ha scritto Gilson, in Kant «i due ordini del reale e del possibile sono incommensurabili» [Gilson, p. 10]. La tradizione filosofica da una parte e la riflessione grammaticale dall'altra</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>

ci hanno talmente abituati a considerare come scontata questa frattura, che noi non ci rendiamo conto che essa costituisce il nucleo aporetico del dispositivo su cui l'ontologia ha fondato fin dall'inizio la sua specifica potenza. Essenza e esistenza, potenza e atto, possibilità e realtà sono le due facce o le due parti della macchina ontologica dell'Occidente. L'ontologia non è, infatti, un'astrusa escogitazione senza rapporti con la realtà e con la storia: essa è, al contrario, il luogo in cui si prendono le decisioni epocali più gravide di conseguenze. Senza la scissione della realtà (della «cosa» degli uomini) in essenza e esistenza e in possibilità (*dynamis*) e attualità (*energeia*), né la conoscenza scientifica né la capacità di controllare e dirigere durevolmente le azioni umane che caratterizza la potenza storica dell'Occidente sarebbero state possibili. Se non potessimo sospendere la concentrazione esclusiva della nostra attenzione su ciò che esiste immediatamente (come sembrano fare gli animali), per pensarne e definirne l'essenza (il «che cosa»), la scienza e la tecnologia occidentale non avrebbero certamente conosciuto lo sviluppo che le caratterizza. È se la dimensione della possibilità scomparisse interamente, né piani né progetti sarebbero pensabili e le azioni umane non potrebbero essere né dirette né controllate. La potenza incomparabile dell'Occidente ha nella macchina ontologica uno dei suoi essenziali presupposti.

La scissione su cui la macchina fonda il suo prestigio è, tuttavia, tutt'altro che pacifica. Perché la macchina possa funzionare, le due parti che essa ha separato devono essere articolate nuovamente insieme, in modo che proprio il loro armonico conflitto o la loro dissonante consonanza ne costituisca l'arcano motore. Se possibilità e realtà, essenza ed esistenza fossero assolutamente separate e incomunicanti, la conoscenza e l'azione perderebbero il loro oggetto e il pensiero e le cose, il linguaggio e il mondo resterebbero irrelati. Ciò significa che il passaggio tra l'essenza e l'esistenza e tra la possibilità e la realtà costituisce il problema decisivo della metafisica occidentale, sul quale essa non cessa di far naufragio; ma significa anche che un'uscita dalla metafisica non è possibile senza una critica della scissione della cosa e del paradigma della realizzazione che essa implica.

Nella fisica quantistica, la consistenza soltanto statistica della realtà implica che

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.

<p>questa non possa essere conosciuta in sé deterministicamente, ma che debba sempre essere realizzata in un esperimento. Non si dà una realtà in sé come tale: essa non è che la «realizzazione» di una probabilità e questa realizzazione può aver luogo soltanto attraverso l'intervento del ricercatore. Il vero significato del principio di indeterminazione di Heisenberg non è tanto di porre un limite alla conoscenza, quanto di legittimare come inevitabile l'intervento dello sperimentatore. Nelle parole di Majorana: «Il risultato di qualunque misura sembra perciò riguardare piuttosto lo stato in cui il sistema viene portato nel corso dell'esperimento che non quello inconoscibile in cui si trovava prima di essere perturbato» [Majorana, p. 76]. Si capisce allora perché Simone Weil potesse affermare che, con la fisica quantica, l'Occidente aveva perso senza accorgersene «la scienza, o quanto meno ciò che da quattro secoli definivamo con questo nome» [Weil, p. 121]. Ciò che si è perduto è in verità la retta concezione della possibilità e della realtà. Come, per i teologi, l'esistenza di Dio non si può esperire in sé, ma, nell'argomento ontologico, essa viene «realizzata», facendola transitare dal possibile al reale, così nella fisica quantica la realtà non è in sé accessibile, ma il ricercatore ne «realizza» ogni volta la probabilità attraverso l'esperimento.</p>	<p>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 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. Pili volte, nel corso della nostra sommaria genealogia della scissione della <i>res</i> nella storia della filosofia abbiamo incontrato il problema del linguaggio, che, nei filosofi medievali e moderni fino a Kant, appare spesso senza essere mai – almeno così pare – esplicitamente tematizzato. Ciò vale innanzitutto per il duplice significato (copulativo-grammaticale ed esistitivo-lessicale) del verbo essere nelle lingue classiche, che Benveniste ha mostrato non corrispondere ad alcuna necessità interna e di cui i teologi medievali sembrano in qualche modo consapevoli. Lo stesso Benveniste, in un saggio famoso [Benveniste, pp. 79-91] ha mostrato che le categorie aristoteliche che hanno così fortemente determinato la riflessione filosofica corrispondono in realtà a categorie strutturali della lingua greca. La tavola delle dieci categorie che Aristotele ha elaborato e trasmesso alla filosofia occidentale come un quadro di condizioni generali e permanenti del pensiero non è che la proiezione concettuale di una data situazione linguistica. In particolare, la prima categoria, l'<i>ousia</i> o sostanza, corrisponde alla classe linguistica dei nomi (cosa di cui già i grammatici antichi si erano accorti, definendo i nomi «sostantivi» – <i>nomen substantivum</i> – proprio in relazione alla sostanza aristotelica). La divisione fra essenza e esistenza, che Benveniste non menziona, potrebbe così corrispondere oltre che ai due significati del verbo essere in greco e in latino, anche alla distinzione lessicale fra il nome che designa</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</p>

un individuo (le *ousiai* prime, che del resto Aristotele esemplifica con un nome proprio o con «un certo uomo» o «un certo cavallo») e il nome come categoria generale (l'animale, l'uomo).

Sulla distinzione fra essenza e esistenza, possibilità e realtà potrebbe aver influito anche un'altra partizione strutturale delle lingue che ci sono familiari, sulla quale Benveniste ha insistito con forza nelle sue ultime ricerche: quella fra il piano dei nomi (il lessico) e il piano del discorso (nei termini di Benveniste, la differenza fra semiotico – la lingua come sistema di segni – e il semantico – il linguaggio come discorso in atto). Di questa differenza i filosofi greci erano, almeno a partire da Eraclito (fr. 1) e da Antistene, perfettamente consapevoli. Platone la enuncia limpidamente nel *Teeteto* (201a-202b): «gli elementi primi ciascuno in se stesso e per se stesso possono solo essere nominati [...] dirli in un discorso è impossibile, perché non si può che nominarli e non è possibile aggiungervi altro [...]. È infatti impossibile dire con un discorso uno di essi, perché possono solo essere nominati, non hanno altro che un nome (*onoma gar monon echein*)», aggiungendo nel *Protagora* che «a ciascuno di questi nomi è supposta una esistenza (*ousia*) particolare» (Prot. 349b). (La proposizione 3.221 del *Tractatus* di Wittgenstein non dice, a ben guardare, nulla di diverso: «Gli oggetti li posso solo nominare [...] posso solo dirne, non dirli»).

La distinzione di essenza (potenza) e esistenza (atto) corrisponde perfettamente a quella fra nome e discorso, fra la lingua come sistema di segni e il linguaggio come discorso in atto e, in questo senso, si potrebbe dire che essa non fa che articolare una struttura implicita nella lingua e ci si potrebbe conseguentemente chiedere se il procedimento del pensiero non sia in realtà inconsapevolmente determinato, come Benveniste suggerisce, dalla lingua che usa. Ogni volta che si riflette sull'influenza che le categorie linguistiche esercitano sulle categorie del pensiero, occorre tuttavia non dimenticare che l'influenza è molto spesso reciproca. La struttura della lingua in un dato momento del suo svolgimento storico non è, infatti, un dato naturale, ma è essa stessa almeno in parte determinata dalla riflessione filosofica e grammaticale,

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 *ousiai*, die Aristoteles im Übrigen mit einem Eigennamen oder mit 'ein 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

cioè dal processo attraverso il quale i parlanti diventano consapevoli di che cosa stanno facendo quando parlano. La consapevolezza di stare usando una lingua è, cioè, inseparabile dal paziente lavoro di analisi e di costruzione che ha portato alla creazione dell'identità grammaticale di quella lingua. Benveniste ha così mostrato che il significato copulativo del verbo essere in greco manca in origine ed è sostituito dalla frase nominale, che unisce due parole in un sintagma privo di verbo (*ariston ydor*, che noi oggi traduciamo: «la cosa migliore è l'acqua»). È verisimilmente la riflessione filosofica e grammaticale sulla lingua che ha portato a concepire la frase nominale come una frase con verbo «essere» sottinteso, determinandone così il progressivo declino e la sua sostituzione, anche se non in tutti i casi, con la frase con copula «è», che diventa l'espressione normale. È certamente non è stato estraneo a questo processo il primato – a partire della logica aristotelica – del giudizio apofantico (nella forma soggetto-verbo-predicato) sulle altre forme di discorso. Allo stesso modo noi siamo coi abituati a considerare la partizione fra nomi e discorso come una struttura fondamentale della lingua, che non ci rendiamo conto che l'isolamento di qualcosa come un nome (che nelle lingue indoeuropee si presenta in una pluralità di forme flesse distinte fra di loro – i cosiddetti casi) è certamente il risultato di un lento processo, il cui esito gli antichi ritenevano così importante da attribuirne la scoperta a Platone e ad Aristotele. L'articolazione sistematica della differenza fra semiotico e semantico nella linguistica moderna è coi poco un dato naturale, che Benveniste fu costretto alla fine ad ammettere che dal punto di vista della linguistica fra i due livelli non vi è alcun passaggio e che se per parlare noi dovessimo veramente muoverci dal piano dei nomi a quello della frase, dalla lingua in potenza al discorso in atto, l'istanza di parola risulterebbe impossibile.

Se l'afasia che colpì il grande linguista poco tempo dopo aver stilato questa paradossale diagnosi ci impedisce di sapere in che modo egli avrebbe cercato di venirne a capo, può certamente essere istruttivo provare a situare in questa prospettiva la scissione fra essenza e esistenza e fra possibilità e realtà di cui abbiamo tracciato nelle pagine precedenti una compendiaria archeologia. Essa può essere vista, cioè, come una risposta, altrettanto profonda quanto problematica, alla domanda: «Che cosa significa parlare, che cosa facciamo

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 geduldrigen 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*, 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 Subjekt-Verb-Prädikat-Form) 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

quando parliamo (quando pensiamo)»? Noi passiamo continuamente da un livello dell'interpretazione del mondo che ci confronta al puro esserci di cose (il piano dei nomi o dell'esistenza) al tentativo di comprendere «che cosa» le definisce e fa sí che esse siano ciò che sono (il piano del discorso o dell'essenza); e, inversamente e altrettanto incessantemente, da questo secondo piano al primo, a seconda che il modello dominante sia l'essenza (la possibilità) o l'esistenza (la realtà attuale). La «cosa» che il linguaggio ci ha rivelato è sempre già scissa e, d'altra parte, proprio questa scissione ci permette di conoscere e dominare le cose del mondo in cui incessantemente c'imbattiamo.

Mettere in questione questa concezione che ha così a lungo determinato la filosofia dell'Occidente significherà allora provare a pensare l'esperienza e la conoscenza del mondo altrimenti che attraverso un'improbabile scissione e un non meno improbabile transito fra possibilità e realtà e fra essenza e esistenza; e altrettanto decisamente provare a pensare l'esperienza del linguaggio altrimenti che come un introvabile passaggio dal piano dei nomi a quello delle proposizioni. È certo, in ogni caso, che né la struttura del linguaggio può permettere da sola di dar compiutamente conto dell'articolazione del pensiero, né questo può d'altra parte credere di svolgersi in modo affatto autonomo rispetto al linguaggio in cui si esprime. È possibile, anzi, che la vera filosofia consista appunto in un corpo a corpo o, piuttosto, in una incessante *synousia* fra il pensiero e il linguaggio, nella quale nessuno dei due contendenti – o compagni – può mai pretendere di essere venuto definitivamente a capo delle ragioni e delle condizioni che l'altro gli impone e propone.

È sufficiente considerare con maggiore attenzione le fonti, per rendersi conto che il nesso, fra problema ontologico e l'esperienza del linguaggio non era sfuggito ai filosofi. Anche lasciando da parte la consapevolezza che potevano averne Platone e Aristotele (Platone – *Crat.* 422CI – chiede perentoriamente «in che modo i nomi primi, ai quali in alcun modo altri nomi sono presupposti, ci manifestano gli enti» e Aristotele, per parte sua, ripete continuamente che «l'essere si dice»), i filosofi medievali conoscono con sufficiente chiarezza il nesso fra il significato dei nomi e la differenza ontologica. «Due cose si devono osservare nei nomi – scrive Alberto Magno (*I Sent.*, d. 2, a. 11, sol.) – e cioè la forma o la ragione attraverso la quale sono imposti (*forma sive ratio a qua imponitur*) e ciò a cui sono imposti (*illud cui imponitur*). È queste sono chiamate da alcuni significato e supposito (*significatum et suppositum*) e dai grammatici qualità e sostanza (*qualità et substantia*)». Analogamente nella *Summa super Priscianum* di Pietro Elia

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 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

<p>(XII sec.), un testo in cui il rapporto fra analisi filosofica e analisi grammaticale è lucidamente tematizzato, si può leggere che «ogni nome significa il «che è» (<i>quod est</i>) e «ciò attraverso cui è» (<i>id quo est</i>), come il nome «uomo» significa ciò che è, cioè la cosa che è un uomo (<i>rem quae est homo</i>) e ciò attraverso cui è, cioè l'umanità attraverso la quale è uomo, perché l'uomo è tale a partire dall'umanità» [De Rijk, p. 231].</p>	<p>einigen als Bedeutung und Suppositum (<i>significatum et suppositum</i>) und von Grammatikern als Qualität und Substanz (<i>qualitas et substantia</i>) bezeichnet". Ähnlich verhält es sich in der <i>Summa super Priscianum</i> 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' (<i>quod est</i>) und 'das, wodurch es ist' (<i>id quo est</i>), so wie der Name 'Mensch' das bedeutet, was er ist, d.h. das, was ein Mensch ist (<i>rem quae est homo</i>) 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].</p>
<p><b>Capitolo terzo: Il possibile è il reale</b></p>	<p><b>Kapitel 3: Das Mögliche und das Wirkliche</b></p>
<p>1. Dovrebbe essere chiaro a questo punto in che senso si possa enunciare ormai senza riserve la tesi che la macchina ontologico-politica dell'Occidente si fonda sulla scissione dell'essere in possibilità e realtà. Questa scissione dell'essere ha la sua origine in Aristotele. Nelle <i>Categorie</i> egli distingue</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</p>

l'esistente singolare, che chiama *ousia prote* («sostanza prima») e può essere solo designato con un nome proprio o con un deittico (Socrate, quest'uomo, questo cavallo), dalle sostanze seconde e da tutte le altre forme dell'essere, che si dicono solo sulla presupposizione di quello. «Tutte le altre cose, – egli scrive, – si dicono sulla presupposizione (*cath' hypokeimenou*, lett. «sul giacere sotto») delle *ousiai* prime o sono sulla presupposizione di esse [...] così "animale" è predicato dell'uomo, quindi di questo certo uomo; se non lo fosse di nessun uomo particolare, nemmeno lo sarebbe dell'uomo in generale [...]. Se le sostanze prime non fossero, sarebbe impossibile che vi fosse qualcos'altro; tutto il resto, infatti, si dice sul presupposto del loro star sotto o è in questo presupposto» (*Cat.*, 2a34-2b6). Il primato delle sostanze prime è ribadito poche righe dopo: «Le sostanze (*ousiai*) prime, in quanto giacciono sotto (*hypocheisthai*) a tutte le altre e tutte le altre si predicano di esse o sono in esse, sono dette per questo per eccellenza *ousiai*» (2b15-17). È importante notare che definendo le *ousiai* come «prime», Aristotele introduce in esse implicitamente anche una anteriorità temporale. Come dirà senza riserve in *Met.* 1028b30, il giacente a fondo su cui le sostanze seconde si predicano le precede non solo logicamente, ma anche secondo il tempo (*kai logoi kai gnosei kai chronoï*).

È a causa del primato di questa determinazione subiettiva dell'essere come *hypokeimenon* primo, come la singolarità imprevedibile che sta-sotto-e-al-fondo di ogni predicazione linguistica, che nella tradizione della filosofia occidentale il termine *ousia* viene tradotto in latino con *substantia*. A partire dal neoplatonismo, infatti, il trattato sulle *Categorie* acquista un posto privilegiato nel *corpus* delle opere aristoteliche e, nella sua traduzione latina, esercita un'influenza determinante sulla cultura medievale. Boezio, nella cui versione il Medioevo ha conosciuto le *Categorie*, pur rendendosi conto che la traduzione più corretta sarebbe stata *essentia* (*ousia* è un deverbale formato a partire dal participio del verbo *einai* e, nel suo trattato teologico contro Eutyche e Nestorio, Boezio fa pertanto corrispondere a *ousia* il termine *essentia* e riserva *substantia*

Kategorien unterscheidet er das singuläre Existierende, das er *ousia prote* (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 *von* den Dingen erster Ordnung (von den ersten Substanzen) als Unterliegenden (*kath'hypokeimenou* – 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 *von* den Dingen erster Ordnung (von den ersten Substanzen) als dem Unterliegenden (als dem Subjekt) ausgesagt, oder es ist *in* 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 (*ousiai*) deshalb am meisten als Dinge (*ousiai*), weil sie allem Anderen unterliegen (*hypocheisthai*) und weil alles Andere entweder *von* ihnen ausgesagt wird oder *in* ihnen ist» (Kat 2b15-17). Es ist wichtig zu beachten, dass Aristoteles mit der Bezeichnung der *ousiai* 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 (*kai logoi kai gnosei kai chronoï*).

Wegen des Primats dieser subjektiven Bestimmung des Seins als *hypokeimenon* prime, als die unvorhersehbare Singularität, die unter und auf dem Grund aller sprachlichen Prädikation liegt, wird der Begriff *ousia* in der Tradition der westlichen Philosophie mit *substantia* 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 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



al greco *hypostasis*), si servi invece del termine *substantia* e orientò così in modo determinante il vocabolario e la comprensione dell'ontologia occidentale. L'essere può apparire come ciò che giace-sotto-e-al-fondo solo dal punto di vista della predicazione linguistica, cioè a partire dal primato della determinazione soggettiva *ousia* come nome proprio e *hypokeimenon* primo che sta al centro delle *Categorie* aristoteliche. Tutto il lessico dell'ontologia occidentale (*substantia*, *subiectum*, *hypostasis*, *subsistentia*) è il risultato di questo primato della sostanza prima come giacente al fondo di ogni predicazione.

Nel libro settimo della *Metafisica*, tuttavia, Aristotele sembra mettere in questione il primato del giacente al fondo e affermare, anzi, la sua insufficienza, per sostituirlo con un'altra determinazione dell'*ousia* che chiama *to ti en einai* («il che cos'era l'essere» – nelle traduzioni medievali, *quod quid erat esse*). È il senso di questa apparente contraddizione del pensiero aristotelico e della strategia che è in esso in questione che si tratta di comprendere. La determinazione dell'*ousia* come *hypokeimenon*, giacente-al-fondo, è – così Aristotele motiva la sua svolta – insufficiente e oscura (*adelon*) e rischia inoltre di confondersi con quella di materia (*hyle*), che nella *Fisica* aveva appunto definito come l'*hypokeimenon* primo sotteso a ogni mutamento. Il *sub-iectum*, ciò che sta sotto a ogni predicazione può, infatti, essere soltanto nominato e indicato ed entra nelle proposizioni solo come ciò di cui si dice e si predica qualcosa. In questo senso esso, pur nella sua immediata evidenza, resta in se stesso *adelon*, non manifesto. La conseguenza – come Rudolph Boehm ha mostrato in uno studio esemplare – è una scissione fondamentale dell'essere e del discorso: da una parte, un giacente-al-fondo primo, di cui tutto si dice e si predica, ma che resta esso stesso indicibile e impredicabile e, dall'altra, tutto ciò che si dice di esso o è in un esso. Cioè ancora: da una parte un esistente per così dire inessenziale, il puro fatto che qualcosa ci sia, senza il «che cosa esso sia» (come diranno i medievali, un puro *quod est* senza un *quid est*) e dall'altro un'essenza inesistente: «Essenza e esistenza cadono l'una fuori dall'altra, nel duplice senso del termine: rompono con l'altra e cadono in pezzi» [Boehm, p. 169].

E per comporre questa scissione, per pensare l'unità dell'essere esistente e

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 behaupten, 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 liegendes-am-ersten-Grund, von dem alles gesagt und prädiziert wird, das aber selbst unsagbar und nicht prädizierbar bleibt, und auf der anderen Seite alles, was von dem gesagt wird oder in dem 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 auseinander, im doppelten Sinne des Wortes: sie brechen miteinander und fallen auseinander" [Boehm, S. 169].

dell'essere predicativo, che Aristotele introduce il *ti en einai*, che vale letteralmente «che cos'era (per quel certo essere, ad esempio Socrate) essere (Socrate)». Decisiva, com'è stato mostrato, è l'introduzione in questa formula di un verbo al passato: *en*, non semplicemente «che cos'è», ma «che cos'era». Se il subietto primo era stato pre-supposto come ciò che sta a fondamento di ogni discorso, esso potrà essere afferrato nella sua verità solo come un passato, solo attraverso il tempo. L'individuo, in quanto sostanza prima, può essere definito e non semplicemente nominato solo afferrando nel passato la sua esistenza, solo introducendo il tempo nell'essere. Cioè, secondo la nuova formulazione dell'*ousia*, provando a comprendere «che cosa era per Socrate – per quel certo subietto – essere Socrate». L'essenza non è che l'esistenza respinta nel passato e – solo in questo modo – afferrata.

È questa regressione temporale che porterà ad assimilare l'esistenza con l'atto e l'essenza con la possibilità o potenza. Nella *Metafisica*, Aristotele definisce potenza (*dynamis*) e atto (*energeia*) come «due modi in cui l'essere si dice» e insiste più volte sulla priorità dell'atto (*energeia*) sulla potenza (*dynamis*). Egli comincia coll'identificare l'atto con «l'esistenza della cosa» (*to yparchein to pragma*) e, rinunciando a definire il modo di essere della potenza, afferma che occorre contentarsi di comprenderlo per analogia (1048a36): l'atto sta alla potenza «come chi costruisce all'architetto, chi è desto a chi dorme, chi vede a chi, pur avendo la vista, ha gli occhi chiusi, ciò che è ricavato dalla materia alla materia e ciò che è lavorato a ciò che non è lavorato» (1048b1-5). Poco prima aveva evocato l'esempio della statua: «diciamo che qualcosa è in potenza come Hermes è nel legno» (1048a30-33). In questo modo egli sposta surrettiziamente le due Categorie dalla sfera ontologica a quella delle tecniche umane e dell'agire. Se possiamo dire che la statua di Hermes è in potenza nel legno, ciò è perché abbiamo visto da qualche parte una scultura lignea di Hermes e la possibilità non è dunque che una pre-supposizione dell'esistenza; tuttavia, nel corso della trattazione, dovendo spiegare che cosa definisca le tecniche umane – ad esempio l'attività propria dell'architetto o del suonatore di cetra – egli sembra pensare qualcosa come un transito o un passaggio dalla potenza all'atto. Così nel *De anima* (417b10) usa l'espressione «il condurre (il pensante) dall'essere in potenza all'atto (*eis entelecheian agein ek dynameiontos*)», anche se occorre precisare che egli non si serve mai di termini come «passaggio» o

Und um diese Spaltung zu erfassen (zu überwinden), um die Einheit von existentiell 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

«transito», ma scrive semplicemente «diventa» (*theoroun ginetai ton echon ten epistemen*, «diventa conoscente in atto colui che ha la scienza in potenza») (417b5).

Nel libro *theta* della *Metafisica*, Aristotele non si stanca, infatti, di ribadire che «l'*energeia* è anteriore (*proteron*) alla possibilità-potenza» tanto secondo il discorso (*toi logoi*) e l'essenza (*tei ousiai*) che secondo il tempo (*chronoi*). Particolarmente istruttiva è, tuttavia, la restrizione che egli introduce a questo punto rispetto all'antiorità temporale: se si considerano la potenza e l'atto rispetto alla specie, l'atto precede la possibilità (un uomo è generato da un altro uomo e la realtà precede la possibilità); ma se li si considera rispetto al singolo individuo la possibilità è invece anteriore (il seme precede l'individuo e il possibile il reale). Proprio questa circolarità mostra il nesso costitutivo fra possibilità e temporalità: se, come ha fatto Aristotele rispetto *ousia*, s'introduce il tempo nell'essere, allora questo si scinderà in potenza e atto, possibilità e realtà, e solo attraverso la loro partizione potrà essere compreso. Possibilità e realtà saranno distinte e, insieme, inseparabili: come non è vero affermare che qualcosa è possibile, ma non esisterà mai (1047b3), altrettanto assurdo è che qualcuno sia definito architetto senza aver mai costruito o suonatore di cetra senza aver mai suonato la cetra (1049b30-32). E, tuttavia, proprio la scissione in potenza e atto rende comprensibile che cosa significa essere un architetto o un suonatore di cetra. Ciò che chiamiamo possibile non è che una proiezione del reale nel passato, così come l'essenza non è che una pre-supposizione dell'esistenza; ma, in entrambi i casi, ciò che è in questione nella divisione è il tentativo di comprendere l'essere attraverso il tempo, di intenderne la realtà come un processo di derealizzazione e di realizzazione. Per intendere l'atto e l'esistenza, dobbiamo spostarli come possibilità nel passato; ma questa possibilità o potenza dovrà poi in qualche modo tradursi nuovamente nell'esistenza e nell'atto.

E quanto Bergson mostra con chiarezza nel saggio *Il possibile e il reale*, pubblicato in

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

svedese nel 1930, per «testimoniare del dispiacere di non aver potuto tenere secondo l'uso a Stoccolma la conferenza per il premio Nobel». Egli dichiara di voler innanzitutto revocare in questione «l'idea che il possibile sia *meno* del reale, e che, per questa ragione, la possibilità delle cose preceda la loro esistenza» [Bergson, p. 11]. Se consideriamo con attenzione la realtà concreta della vita e della coscienza, ci accorgiamo, infatti, che nel possibile vi è più e non meno che nel reale, «poiché il possibile non è che il reale, con in più un atto della mente che, appena esso si è prodotto, ne respinge l'immagine nel passato» [Ibid., p. 12]. Bergson riprende l'esempio aristotelico dell'opera d'arte (la statua di Hermes), trasferendola nell'ambito della letteratura e dell'arte drammatica. Credere che l'Amleto preesistesse nella mente di Shakespeare significa trasporre indebitamente l'idea puramente negativa di possibilità nel senso di ciò che non è impossibile, in quella della preesistenza dell'idea nella mente dell'autore. Ciò che veramente avviene è che un uomo di genio crea un'opera: solo a questo punto «essa diviene retrospettivamente o retroattivamente possibile. Non lo sarebbe, se non vi fosse stato quell'uomo». Lo statuto temporale del possibile è, in realtà, il futuro anteriore: dell'opera si dovrebbe dire che essa «sarà stata» possibile, una volta che l'artista l'abbia prodotta [Ibid., p. 13].

All'obiezione che in questo modo il presente sembra introdurre qualcosa nel passato, Bergson risponde che ciò che così viene inserito nel passato non è qualcosa di reale, ma, appunto, il possibile. «Man mano che la realtà viene creata, imprevedibile e nuova, la sua immagine si riflette dietro di essa nel passato indefinito; essa sembra così esser stata da sempre possibile; ma è soltanto in questo preciso momento che essa comincia a esserlo ed è per questo che ho detto che la sua possibilità, che non precede la sua realtà, l'avrà preceduta una volta apparsa la realtà. Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato [...]. Affermando che il possibile non presuppone il reale, si ammette che la realizzazione aggiunge qualcosa alla semplice possibilità: il possibile ci sarebbe stato da sempre, come un fantasma che aspetta la sua ora; e sarebbe diventato realtà tramite l'aggiunta di qualcosa, per una sorta di trasfusione di sangue o di vita. Non si vede che avviene esattamente il contrario, che il possibile implica la realtà corrispondente, con in più qualcosa che vi si aggiunge, perché il possibile è l'effetto combinato della realtà appena prodotta e di un dispositivo che la respinge indietro. L'idea – immanente nella maggior parte delle filosofie e naturale per lo spirito umano – dei possibili che si realizzerebbero per una sorta di acquisizione di esistenza, è dunque una pura illusione» [Ibid., p. 14].

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 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 (mirage) 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 (quelque chose qui s'y joint), denn das Mögliche ist die kombinierte Wirkung der gerade erzeugten Realität und eines Dispositivs, das sie zurückdrängt (qui la rejette en arrière). Die den meisten Philosophien immanente und dem menschlichen Geist

<p>Analizzando in questo modo il dispositivo logico della possibilità, Bergson smentisce drasticamente il miraggio di un transito dalla possibilità all'esistenza che aveva alimentato le speculazioni dei filosofi sull'argomento ontologico. Potenza e atto si generano insieme, sono cooriginarie e l'errore non consiste tanto nella loro distinzione, quanto nel pensare che la potenza preesista separatamente e che il problema sia quello di definire il modo in cui si articola il passaggio da essa all'atto.</p>	<p>natürliche Vorstellung, dass das Mögliche durch eine Art Erwerb (acquisition) 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 besteht, die Art und Weise zu definieren, wie der Übergang von ihr zum Akt artikuliert wird.</p>
<p>2. In un passo decisivo del <i>De monarchia</i> (I, 3), Dante, sia pure richiamandosi ad Averroé, pensa la possibilità e la sua relazione all'atto in un modo originale, di cui occorre misurare tutte le implicazioni. Egli iscrive innanzitutto la potenza o possibilità nella stessa definizione della natura umana e del «fine ultimo dell'umana civiltà» (<i>finis totius humanae civilitatis</i>). Cercando quale sia la proprietà specifica <i>del? humana universitas</i> rispetto alle altre creature, egli la identifica non nella facoltà intellettuale semplicemente intesa, ma nella possibilità o potenza di pensare: «La forza ultima propria dell'uomo [...] non è l'esser animato, che è anche e ugualmente nelle piante, né l'esser capace di comprendere, perché questo è comune anche agli animali, ma l'essere capace di comprendere attraverso l'intelletto possibile, il quale compete esclusivamente all'uomo e a nessun'altra creatura a lui superiore o inferiore. Infatti, anche se vi sono altre essenze intelligenti, il loro intelletto non è possibile come quello degli uomini, poiché tali essenze sono puramente intellettuali e il loro essere consiste soltanto nell'intendere ciò che sono e ciò avviene senza discontinuità (<i>sine interpolatone</i>), altrimenti non sarebbero eterne. È chiaro dunque che il carattere ultimo della potenza dell'umanità è la potenza o virtù intellettiva».</p> <p>Raccogliendo un tema averroista, Dante definisce qui la natura propria dell'umanità non nell'atto ininterrotto del pensiero, ma nella possibilità o potenza di pensare. Mentre la natura angelica è definita dal pensare <i>sine interpolatone</i>, senza interruzione, all'intelligenza umana appartiene una discontinuità che la costituisce come «potenza di pensare» o, secondo la terminologia della tradizione averroista, «intelletto possibile».</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 interpolatone</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 interpolatone</i>, ohne Unterbrechung, definiert ist, gehört zur menschlichen Intelligenz eine Diskontinuität, die sie als 'Denkkraft' oder, gemäß</p>

Questa potenza, tuttavia, non è qualcosa come una sostanza separata o una facoltà che precede l'atto del pensiero: è semplicemente una *interpolato*, una discontinuità e un'alterazione (il termine latino può anche avere una connotazione negativa) dell'atto. Il soggetto pensante s'iscrive, cioè, nell'atto dell'intellezione come una interpolazione in senso tecnico: insieme un'alterazione e una «possibilità» di pensare. Per questo Dante scrive subito dopo: «E poiché questa potenza non può essere ricondotta tutta insieme nell'atto (*tota simul in actu reduci non potest*) attraverso un solo uomo o da una di quelle comunità particolari che più sopra ho elencato, è necessario che vi sia nel genere umano una moltitudine, attraverso la quale tutta questa potenza sia attuata; così come è necessario che vi sia una moltitudine di cose generabili affinché tutta la potenza della materia sia nell'atto (*sub actu*), altrimenti vi sarebbe una potenza separata, il che è impossibile».

È bene soffermarsi sull'espressione *sub actu*, che significa una prossimità estrema e quasi una coincidenza, come in *sub luce* (sul far del giorno) o *sub die* (entro lo stesso giorno). Questa formula tecnica si incontra in autori che Dante conosceva (come Sigieri, che scrive che la materia *semper est sub actu aliquo*) [Siger von Brabant, S. 30] o che poteva conoscere, come Bertold von Moosburg e Egidio Romano. Particolarmente significativo in quest'ultimo è un passo delle *Sententiae* (II, dist. 3, q. 1, art. 1) in cui è chiaro che la potenza non è una realtà separata dall'atto: «L' (intelletto) agente non fa che la potenza sia potenza [...] né fa che l'atto sia atto, poiché ciò compete all'atto come tale; perché l'atto sia atto non occorre alcuna operazione (*non indiget aliqua facillone*). Ciò che l'agente fa è che l'atto sia in potenza e la potenza sia nell'atto (*sub actu*)». È l'azione dell'intelletto agente che produce nell'atto una discontinuità e una potenza (un «intelletto possibile» in senso averroista), che non può, però, essere separata da questo, ma si mantiene costantemente *sub actu* (nel caso del genere umano, grazie alla *multitudo*).

In questa prospettiva parlare, come fa Leibniz e la tradizione che abbiamo esaminata, di un transito o di un passaggio dalla potenza all'atto è del tutto fuorviante. Avviene piuttosto il contrario e, nei termini che ci sono familiari, occorrerebbe dire non che «ogni possibile esige di esistere», ma che «ogni

der Terminologie der averroistischen Tradition, als 'möglichen Intellekt' konstituiert.

Diese Potenz ist jedoch nicht so etwas wie eine separate Substanz oder ein Vermögen, das dem Akt des Denkens vorausgeht: Sie ist einfach eine Einschlebung (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 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 facillone*). 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

esistente esige la sua possibilità, esige di diventare possibile». La possibilità o potenza è certamente reale, ma non come qualcosa che precede l'atto e deve perfezionarsi in esso, ma come una discontinuità e un'interpolazione dell'atto che ne è parte integrante e non può mai separarsi da esso. Per questo Dante si discosta da Averroé, che aveva separato l'intelletto possibile dall'anima («fé disgiunto dall'anima | il possibile intelletto»; *Purg. XXV*, 64-65): potenza e atto, possibilità e realtà sono parti inseparabili dell'intelligenza umana, che ne definiscono la vita e il movimento proprio («e fassi un'alma sola | che vive e sente e sé in sé rigira»; *ibid.*, 74-75).

La potenza del pensiero non definisce in Dante soltanto la potenza specifica dell'*humana civilitas*, ma sta anche a fondamento dell'esperienza amorosa. Non è possibile intendere la poetica stilnovista se non si comprende preliminarmente che la teoria dell'amore in essa implicita riprende e sviluppa la dottrina averroista dell'unione del singolo individuo con l'intelletto agente. Beatrice e le altre figure femminili che i poeti celebrano come oggetto d'amore nominano i fantasmi dell'immaginazione che, secondo Averroé, assicurano l'unione (significativamente definita *copulatici* o *continuatio*) dei singoli individui con l'intelletto agente. Come abbiamo cercato di dimostrare altrove [Agamben-Brenet, pp. 33-34.], l'invenzione geniale di Dante e di Cavalcanti è di aver situato l'esperienza amorosa nell'intelletto possibile – cioè nell'esperienza di una potenza e non di un atto, di un'interpolazione e non di uno stabile possesso. Il soggetto innamorato – che coincide con questa interpolazione e, insieme, col soggetto poetante – nella morte dell'immagine amata esperisce la congiunzione amorosa con l'intelletto agente.

3. Una concezione della potenza come coincidente immediatamente con l'atto e della possibilità come assolutamente esistente è svolta da Cusano nel dialogo che porta il titolo significativo *Deposset*. Si tratta di pensare da capo quell'unità della potenza e dell'atto che abbiamo visto definire nella tradizione teologica la divinità. E, insieme, di definire la problematica identità fra Dio e tutte le cose che l'apostolo aveva affermato senza riserve (*ut sit Deus omnia in omnibus*, 1 Cor 15.28).

Cusano parte dalla tesi secondo cui «ogni creatura che esiste in atto può senz'altro essere» (*omnis enim creatura actu existens utique esse potest*) [N. de

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 («fé 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]).

Die Macht des Denkens definiert bei Dante nicht nur die spezifische Macht der *humana civilitas*, 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 *intellectus agens* 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 *copulatici* oder *continuatio* bezeichnet) des individuellen Individuums mit dem *intellectus agens* 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 *intellectus possibilis* 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 *intellectus agens*.

3. Eine Konzeption der Potenz als unmittelbar mit dem Akt zusammenfallend und der Möglichkeit als absolut existierend entwickelt Cusanus in dem Dialog, der den bezeichnenden Titel *Deposset* 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 (*ut sit Deus omnia in omnibus*, 1 Kor 15,28 [damit Gott alles in allem sei]).

Cusanus geht von der These aus, dass «jedes Geschöpf, das im Akt existiert, durchaus sein kann» (*omnis enim creatura actu existens utique esse potest*) (

Cues, p. 26] e la svolge attraverso una serie di paradossi logicamente concatenati. L'assoluta potenza di ogni ente di essere ciò che è in atto coincide con «l'assoluta attualità attraverso cui tutto ciò che è in atto è ciò che è [...]. Dal momento che l'attualità esiste in atto, tanto più essa può essere, poiché un essere impossibile non è (*cum igitur actualitas sit in actu, utique et ipsa esse potest, cum impossibile esse non sit*). Né la stessa assoluta possibilità può essere altro dal potere (*a posse*), così come l'assoluta attualità non può essere altro dall'atto. È questa che abbiamo chiamato possibilità non può precedere l'attualità, come diciamo che qualche potenza precede l'atto. In che modo, infatti, passerebbe nell'atto (*prodisset in actum*), se non attraverso l'attualità? Se il poter essere (*posse fieri*) si producesse da sé nell'atto, sarebbe allora in atto prima di esserlo. Pertanto la possibilità assoluta di cui parliamo, attraverso la quale le cose che esistono in atto possono essere in atto, non precede l'attualità né la segue. Come potrebbe l'attualità esistere se non esistesse la possibilità? La potenza assoluta, l'atto e il loro nesso sono dunque coeterni» [Ibid., p. 28].

E proprio a partire da questa identità di potenza e atto in Dio, che si può pensare correttamente il panteismo paoli- no. « Se [...] Dio è l'assoluta potenza, l'atto e il loro nesso ed è pertanto in atto ogni essere possibile, è evidente che egli è tutte le cose nel modo dell'implicazione (*patet ipsum complicate esse omnia*). Tutte le cose, infatti, che in qualsiasi modo esistono o possono essere, sono implicate nel primo principio e tutte le cose che sono state create o saranno create, sono esplicate da colui, in cui sono implicate (*explicantur ab ipso, in quo complicate sunt*). [Ibid., p. 30]

Per spiegare questa implicazione di tutte le cose nell'assoluta potenza di Dio, Cusano ricorre al concetto di «non altro (*non aliud*)», che aveva definito nel

Nikolaus von Kues, *Dialogus de possest*, 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 (*cum igitur actualitas sit in actu, utique et ipsa esse potest, cum impossibile esse non sit*). Die absolute Möglichkeit kann nichts anderes sein als das Können (*Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu*), 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 (*prodisset in actum*), wenn nicht durch die Aktualität (durch das Wirklichsein)? Wenn das Werden-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 complicate 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 complicate 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



trattato omonimo. Dio è tutte le cose, nel senso che non può essere altro da esse, è non altro che esse. La coincidenza di assoluta possibilità e assoluta attualità si risolve nell'impossibilità di essere altro da tutte le cose che sono. L'onnipotenza divina si definisce solo attraverso questa singolare limitazione (*Deus ergo est omnia, ut non possit esse aliud. Ita est undique, ut non possit esse alibi*) [Ibid., p. 38]. In quanto può tutto ciò che è, Dio non è tanto identico alle cose, quanto piuttosto «non altro» che queste.

Per questo il nome più proprio di Dio è, secondo il neologismo che Cusano forgia a questo punto, *Possess*, «poterè», cioè una potenza assolutamente esistente: «Cerchiamo una qualche espressione che significhi in una formula semplicissima il significato complesso «il potere è» (*posse est*). È poiché ciò che esiste è in atto, poter essere non è allora altro che poter essere in atto. Chiamiamolo, se vuoi, *possess*. Tutto è implicato in esso ed è un nome sufficientemente adatto a Dio secondo il concetto che l'uomo ne ha» [Ibid., p. 40].

Da questa definizione di Dio come un poter essere che assolutamente esiste ed è in atto tutto ciò che può essere derivano ulteriori paradossi. Un tale poter essere coincide, infatti, in Dio con il primo principio assoluto: «Intendo che tu affermi che questo nome *possess*, composto da *posse* e *esse*, ha un significato semplice, che secondo il concetto umano conduce enigmaticamente colui che cerca a un'asserzione positiva su Dio. Tu intendi il potere assoluto in quanto complica ogni potere al di là dell'azione e della passione, al di là del poter fare e del poter diventare. È comprendo che questo potere è in atto. Questo essere che tu dici essere in atto tutto il poter essere è l'assoluto. Ciò che così vuoi dire è che dove tutto il potere è in atto, là si raggiunge il primo principio onnipotente» [Ibid., p. 58]. Uno dei tre dialoganti suggerisce a questo punto che questa possibilità che esiste eternamente nel principio è qualcosa di simile a una materia increata e già da sempre esistente. Anche se gli altri dialoganti respingono quest'idea, è certo che a Cusano non poteva essere sfuggita l'analogia fra la sua primordiale potenza assoluta e la materia eterna del pensiero classico.

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].

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 (*possess*), aus Können (*posse*) und Sein (*esse*) bestehend, eine einfache Bedeutung hat, welche nach deinem menschlichen Begreifen den Suchenden im Gleichnis (*aenigmatische*) 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 (*increata*) Materie ist, die schon immer existiert

Pensare una possibilità che può tutto ciò che è significa pensare in ogni cosa l'unità della potenza, dell'atto e del loro nesso (o, come Cusano suggerisce con un'immagine floreale, la triunità della rosa in potenza, della rosa in atto e della rosa in potenza e atto) e, insieme, raggiungere il principio di tutte le cose, cioè la trinità che in Dio è assolutamente nel principio.

Per questo il dialogo può avviarsi alla conclusione attraverso una meditazione sulla proposizione «in». La potenza assoluta non è altro che un «in», un essere *nel* principio come *in* tutte le cose: «Considero ora come attraverso IN si entra in Dio e in tutte le cose. Tutto ciò che può essere nominato non contiene in sé altro che IN. Se infatti IN non esistesse, tutte le cose non conterrebbero nulla e sarebbero totalmente vuote. Così, quando io guardo nella sostanza (*in substantia*), vedo lo stesso IN sostanziato, se guardo nel cielo (*in caelum*), lo vedo celestificato, se in un luogo, lo vedo localizzato» [Ibid.]. Pensare una potenza assoluta che coincide con l'atto, significa pensare soltanto un «essere in»: la potenza nell'atto e l'atto nella potenza e il loro nesso come un essere non sostanziale, ma, per così dire, puramente preposizionale: un «in» assoluto, semplice e perfetto. «Nello stesso IN vi è prima la I, poi la N e il loro nesso, in modo che vi sia una sola parola IN, composta dalla I, dalla N e dalla loro connessione. Nulla è più semplice della I [...]. La N è generata per prima traducendo in se stessa la semplicissima I [...]. Nello IN, la I è esplicita [...]. Poiché lo IN, che riempie tutte le cose e senza il quale sarebbero vuote, inerisce ed è immanente (*inest et immane?*) a esse e le integra e informa, esso è la perfezione di ogni cosa» [Heidegger 1972 p. 38].

Se la possibilità è così liberata da Cusano da ogni soggezione all'esistenza e,

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-substanzielles, 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 (*N primo omnium ex simplicissimo I in se ducto generatur*) [...]. In dem N ist das entfaltete I (*In N enim est I explicatum*) [...]. Und weil das IN, das alles erfüllt, und ohne das alles leer ist, innen ist, innen bleibt, (*inest et immanet*) ein-ordnet und ein-gestaltet (*integrat et informat*), ist es die Vollendung jeder Sache (*perfectio omnis rei*), jeder Grenze, jedes Endes und aller Dinge» [Ebd. S. 337].

<p>insieme, in quanto già in sé perfetta, dalla necessità di passare all'atto, il limite del dialogo è che il problema della potenza è ricondotto costantemente al suo locus teologico. Cusano pensa, cioè – in modo certamente più originale -, quella stessa coincidenza in Dio di potenza e atto, essenza e esistenza che l'argomento ontologico aveva ostinatamente cercato di definire.</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 riproposizione heideggeriana del problema dell'essere in <i>Sein und Zeit</i> implica un ripensamento radicale della categoria della possibilità. Se già nel secondo capitolo si enuncia, a proposito della fenomenologia, la tesi lapidaria secondo cui «più in alto della realtà (<i>Wircklichkeit</i>) sta la possibilità»<sup>16</sup>, nei capitoli successivi del libro questa cessa di essere una categoria modale accanto alle altre e definisce invece la struttura stessa dell'ente che Heidegger chiama «esserci» (<i>Dasein</i>). La comprensione «come modo fondamentale dell'essere dell'esserci» è innanzitutto un poter-essere (<i>Sein-können</i>). «L'esserci non è qualcosa di disponibile (<i>Vorhandenes</i>), che possiede in aggiunta il poter qualcosa, ma è prima di tutto un essere-possibile (<i>ein Möglichsein</i>). L'esserci è sempre ciò che può essere e nel modo in cui è la sua possibilità [...] Il poter-essere che Tesserci è sempre esistenzialmente, si distingue tanto dalla vuota possibilità logica che dalla contingenza di un ente disponibile, nel senso in cui a questo può accadere questo o quello. Come categoria modale della disponibilità, la possibilità significa il <i>non ancora</i> reale (<i>Wircklich</i>) e il <i>non mai</i> necessario. Essa caratterizza ciò che è <i>soltanto</i> possibile ed è ontologicamente inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è al contrario la più originaria e ultima determinazione ontologica dell'esserci» [Ibid., pp. 143-144].</p> <p>L'esserci non ha davanti a sé delle possibilità che può indifferentemente scegliere o abbandonare, ma, come il <i>possest</i> di Cusano, esiste esso stesso nel modo del poter essere e non è altro che questo poter essere: «in quanto emotivamente situato nel suo essere stesso, l'esserci è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter essere che è, ne ha già sempre lasciate andare alcune, rinuncia incessantemente alle possibilità del suo essere, le afferra e le manca. Ciò significa che Tesserci è un essere possibile consegnato a se stesso (<i>ihm selbst überantwortetes Möglichsein</i>), una possibilità gettata da</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 "Sein" (<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 Möglich-sein, 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> <p>Das Sein hat keine Möglichkeiten vor sich, die es unterschiedslos wählen oder aufgeben kann, sondern es existiert, wie das <i>Possest</i> 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 <i>ist</i>, 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 <i>geworfene Möglichkeit</i>. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste</p>

cima a fondo. L'esserci è la possibilità dell'esser libero per il più proprio poter-essere» [Ibid., p. 144]. In quanto consegnato al suo stesso poter essere, Tesseract non fa progetti, non è libero di scegliere questa o quella possibilità, ma è già sempre gettato nel progetto (*Entwurf*) come nella sua struttura più propria, nel senso che progetto e possibilità definiscono la sua «costituzione ontologico-esistenziale» [Ibid., p. 145] e non delle facoltà di cui può disporre.

Non stupisce, pertanto, che, al momento di definire la possibilità più propria dell'esserci come essere-per-la-morte, questa mostra di non aver altro contenuto che l'impossibilità, di essere, cioè, costitutivamente irrealizzabile. «Essere per una possibilità, cioè per un possibile, può significare: aver a che fare con un possibile nel senso di prendersi cura della sua realizzazione (*Verwirklichung*). Nell'ambito dell'utilizzabile e del disponibile si incontrano continuamente possibilità di questo genere: il raggiungibile, il controllabile, il fattibile e così via» [Ibid., p. 261]. Al contrario, l'essere-per-la-morte come sua possibilità specifica non può offrire all'esserci nulla da realizzare. «In primo luogo, la morte, in quanto possibile, non è un possibile utilizzabile o disponibile, ma una possibilità dell'essere dell'esserci. D'altra parte, il prendersi cura della realizzazione di un siffatto possibile, equivarrebbe al suicidio. Ma con ciò Vesserei si sottrarrebbe il terreno stesso a partire dal quale assumere, esistendo, l'essere-per-la-morte». Il fatto è che la possibilità più propria coincide con la possibilità di una impossibilità. «La morte, in quanto possibilità, non offre all'esserci nulla da realizzare e nulla che possa *essere* come reale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso [...], di ogni esistere. Nell'anticipazione di questa possibilità, essa diventa sempre "più grande", cioè essa si rivela tale da non conoscere alcuna misura, nessun più o meno, ma mostra piuttosto la possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza (*die Möglichkeit der masslosen Unmöglichkeit der Existenz*)» [Ibid., p. 262].

La strategia di Heidegger diventa a questo punto perspicua: cercando di sottrarla dall'ambito della modalità, egli contrae in realtà la possibilità su un'altra categoria modale, l'impossibilità, e fa in questo modo dell'impossibile l'unico contenuto della possibilità più propria dell'esserci. Com'è stato osservato, ciò significa rovesciare il principio dell'ontologia wolffiana secondo cui dall'impossibile non deriva che l'impossibile: l'impossibile è invece qui la fonte originaria della possibilità e la tesi citata va integrata dal codicillo secondo

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 Unmögliche 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

cui «più in alto della possibilità sta l'impossibilità» [Esposito, p. 310]. La novità rispetto alla tradizione ontologica è, tuttavia, meno radicale di quanto sembri. Se la possibilità è qui irrealizzabile, ciò non è perché essa sia in se stessa reale, quanto piuttosto perché il suo contenuto è impossibile. In quanto struttura costitutiva dell'esserci, essa non ha da realizzarsi nell'atto, ma questo significa soltanto che Lesserei, che ha da essere il poter essere in cui è gettato, non ha propriamente nulla da essere. Potere un poter essere è, in sé, impossibile.

Si capisce allora anche perché la struttura ultima e il senso dell'esserci non possa essere che la temporalità [Ibid., p. 331]. Il nesso con l'ontologia aristotelica, in cui la differenza fra essenza e esistenza implicava il tempo («l'essere che era»), si fa qui particolarmente evidente. Se la temporalità è «l'essere fuori di sé, l'*ekstatikon* puro e semplice», Tesserci, che ha da essere il suo impossibile poter essere, è, per questo, già sempre in estasi nel tempo. La possibilità che il tempo gli svela è, però, nulla: «L'avvenire autentico e originario è l'«a-sé-verso» (*Auf-sich-zu*) a sé, esistendo come la possibilità insuperabile della nullità. Il carattere estatico dell'avvenire originario consiste proprio nel chiudere il poter-essere, cioè nell'essere esso stesso chiuso (*geschlossen*) e nel rendere come tale possibile la de-cisa (*entschlossene*) comprensione esistenziale della nullità. Il pervenire a se stesso autentico è il senso dell'esistere nella nullità più propria» [Ibid., p. 330].

5. *L'Opus postumum* di Kant – una congerie di appunti in apparenza eterogenei pubblicati per la prima volta parzialmente e non senza imprecisioni solo un secolo dopo la morte dell'autore – è forse la meno indagata fra le opere kantiane. È possibile, tuttavia, come recenti studi sembrano suggerire dopo l'edizione definitiva nei volumi XXI-XXII della *Akademie Ausgabe* (1936-38), che essa svolga dei motivi che vanno in più punti al di là del sistema canonico delle tre *Critiche*.

Ci interessano qui le sezioni in cui Kant torna a interrogarsi sullo statuto proprio dello spazio puro e del tempo puro, che nella tabella classificatoria del concetto di nulla nella prima *Critica* erano rubricati sotto la formula *Ens imaginarium*, o «Intuizione vuota senza oggetto», e del concetto di noumeno, che la stessa tabella definiva *Ens rationis*, o «Concetto vuoto senza oggetto». Mentre le altre due forme del concetto di nulla – il  *nihil privativum* (la semplice

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 onto-logischen 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 gegossen ist, nichts zu sein hat. Ein Wesen zu sein, ist an sich schon unmöglich.

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 *ekstatikon* 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 *Auf-sich-zu*, auf ich, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit. Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, dass sie das Seinkönnen schliesst, das heisst selbst *geschlossen* ist und als solche das *entschlossene* existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht. Das ursprüngliche und eigentliche auf-sich-zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit.» [Ebd., S. 330].

5. Kants *Opus postumum* – 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 *Akademieausgabe* (1936-38) nahelegen, dass sie an mehreren Stellen Motive behandeln, die über das kanonische System der drei *Kritiken* hinausgehen.

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 *Kritik* unter der 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

negazione di qualcosa, come l'ombra e il freddo) e il *nihil negativum* (la mera contraddizione, come la «figura rettilinea con due lati») – sono, nelle parole di Kant, solo «concetti vuoti» (*leere Begriffe*), le prime due rappresentano invece dei «dati vuoti ai concetti» (*leere Data zu Begriffen*), quasi che, secondo questa espressione paradossale, in essi qualcosa come un vuoto si desse al pensiero.

Nell'*Opus postumum*, Kant parte da questi «dati vuoti» per ripensare da capo la divisione fondamentale delle due fonti della conoscenza: la ricettività e la spontaneità, la sensibilità e l'intelletto. Se nella prima un oggetto ci è dato e nella seconda esso è pensato in rapporto alla rappresentazione, il cardine della *Critica* era che la conoscenza può avvenire solo attraverso la collaborazione di queste due sorgenti originarie. Nella scrittura minuta che riempie i fogli dell'*Opus*, Kant rimette in questione le due forme del nulla in cui un vuoto sembra darsi alla sensibilità e al pensiero. Qual è lo statuto di una «intuizione vuota senza oggetto», quale si dà nello spazio puro e nel tempo puro, e di un «concetto vuoto senza oggetto», qual è il noumeno? Come pensare una ricettività senza oggetto che sembra corrispondere in qualche modo a una spontaneità altrettanto vuota di un oggetto?

Riprendendo ossessivamente in innumerevoli variazioni le definizioni dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione, le annotazioni dei convoluti VII e XI vi introducono ogni volta degli elementi nuovi che le spostano in una nuova prospettiva.

«Spazio e tempo non sono oggetti dell'intuizione. Infatti, se lo fossero, sarebbero cose reali e richiederebbero a loro volta un'altra intuizione affinché noi potessimo rappresentarci come oggetti e così all'infinito. Le intuizioni non sono percezioni quando siano PURE, perché a ciò si richiedono forze che determinino il senso. Com'è possibile, però, che intuizioni pure diano al tempo stesso *principia* alle percezioni, ad esempio l'attrazione dei corpi celesti? (Spazio e tempo non sono oggetti dell'intuizione), ma forme soggettive dell'intuizione stessa, in quanto contengono un principio di proposizioni sintetiche *a priori* e della possibilità di una filosofia trascendentale: fenomeni prima di ogni percezione» [Kant, *Opus postumum*, p. 257]. Occorre qui soffermarsi sulla singolare espressione, che nei termini della *Critica* non avrebbe

die beiden anderen Formen des Begriffs des Nichts – das *nihil privativum* (Mangel eines Gegenstandes, die bloÙe Negation von etwas, wie Schatten und Kälte) und das *nihil negativum* (das Unmögliche, der bloÙe 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 gesammelte Schriften, hg. Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XXII,

senso: «fenomeni prima di ogni percezione (*Erscheinungen vor allen Wahrnehmungen*)». Si ha qui, cioè, una fenomenicità che precede ogni esperienza concreta, quasi che qualcosa come una dimensione fenomenica potesse darsi prima dell'esperienza possibile, cioè prima dei fenomeni che costituiscono il solo oggetto possibile dell'esperienza. Gli appunti non si stancano di ripetere che spazio e tempo sono non soltanto forme dell'intuizione, ma intuizioni essi stessi, che, in quanto tali, permettono di fondare assiomi e proposizioni sintetiche a priori, anche se non è chiaro che cosa in essi sia intuito, dal momento che, in quanto intuizioni pure, esse sono per definizione prive di oggetto.

E a questo punto che Kant introduce un concetto decisivo quanto problematico, che occorre cercare innanzitutto di chiarire: «fenomeno del fenomeno» (*Erscheinung einer Erscheinung*, «apparenza di un'apparenza»). Nello spazio e nel tempo come intuizioni pure e nella cosa in sé, noi non abbiamo a che fare direttamente con fenomeni, ma col modo in cui il soggetto, nell'esperienza di un fenomeno, è affetto non dall'oggetto, ma da se stesso, dalla sua stessa ricettività. Se noi non ci rappresentiamo soltanto fenomeni nello spazio e nel tempo, ma anche lo spazio e il tempo essi stessi come fenomeni e oggetti sensibili e, nella scienza fisica, ci formiamo concetti come l'etere e la materia che non sono in alcun modo dati nell'esperienza empirica, ciò è perché questa fenomenicità per così dire *a priori* si fonda su un'autoaffezione del soggetto.

Il fenomeno del fenomeno, scrive Kant, è «rappresentazione del formale con cui il soggetto impressiona se stesso secondo un principio ed è a se stesso spontaneamente un oggetto: questo non è più, a sua volta, rappresentazione empirica dell'oggetto e del fenomeno, bensì conoscenza a priori dell'oggetto sensibile, secondo cui il soggetto non trae da quel complesso nulla di più, per l'aggregazione, di quanto esso stesso vi abbia messo» [Ibid., p. 176]. «Il fenomeno del fenomeno, – si legge in un altro foglio, – è il fenomeno del soggetto afficiente se stesso». Nel convoluto VII, lo stesso concetto di autoaffezione è impiegato a proposito della cosa in sé: «La cosa in sé non è un altro oggetto, bensì un'altra relazione (*respectus*) della rappresentazione allo

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

stesso soggetto, per pensare quest'ultimo non analiticamente, ma sinteticamente, come il complesso (*complexus*) delle rappresentazioni intuitive in quanto fenomeni, cioè di tali rappresentazioni che contengono un fondamento di determinazione solo soggettivo delle rappresentazioni nell'unità dell'intuizione. *L'ens rationis* = x è la posizione di sé secondo il principio d'identità, in cui il soggetto viene pensato come afficiente se stesso (*als sich selbst affizierend*), e perciò, per la forma solo come fenomeno» [Ibid., p. 285]. Un'altra annotazione definisce «fenomeno del fenomeno» questa autoaffezione del soggetto: «Il fenomeno soggettivo indiretto, in cui il soggetto è a se stesso un oggetto della conoscenza empirica e tuttavia allo stesso tempo fa se stesso oggetto dell'esperienza in quanto afficiente se stesso, è il fenomeno di un fenomeno».

Riflettiamo a questa particolare struttura di una fenomenicità che sembra precedere la percezione dei fenomeni. Un'annotazione del convoluto VII precisa che spazio e tempo ci sono dati in quanto noi siamo affetti dagli oggetti in quanto fenomeni: «Spazio e tempo non sono oggetti dati dell'intuizione, ma essi stessi intuizione, e precisamente pura, *a priori*; essi tuttavia ci appartengono solo in quanto ci sentiamo affetti dagli oggetti, e cioè questi appaiono come semplici fenomeni. Non empiricamente, quindi in modo da contenere la possibilità dell'esperienza» [Ibid.]. Nel darsi dello spazio e del tempo, che rende possibile l'esperienza dei fenomeni, noi esperiamo noi stessi in quanto affetti dagli oggetti, siamo affetti in qualche modo dalla nostra stessa ricettività e, in questo modo, diventiamo oggetto a noi stessi. «Spazio e tempo, – precisa un'altra annotazione coeva, – non sono dunque oggetti dell'intuizione [...] con essi il soggetto si costituisce esso stesso in un oggetto» [Ibid., p. 277].

Si chiarisce così il senso della paradossale espressione «fenomeno del fenomeno», che a volte Kant definisce anche «fenomeno indiretto» o «di secondo grado». L'auto affezione che in esso è in questione non precede fattualmente l'esperienza dei fenomeni, ma è implicita in essi e, insieme, ne fonda la possibilità in una sorta di fenomenicità alla seconda potenza. Ciò che in essa viene all'apparenza e si dà in qualche modo come fenomeno è il soggetto stesso come fonte originaria della conoscenza, al di là della sua scissione in

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 welche einen bloss subjektiven Bestimmungsgrund 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



<p>ricettività e spontaneità. «L'oggetto dell'intuizione pura, – recita un'altra annotazione, – per mezzo della quale il soggetto pone se stesso, è infinito, ossia spazio e tempo. La conoscenza comprende intuizione e concetto: che io sono dato a me stesso e sono pensato come un oggetto. Esiste qualcosa, io non sono semplicemente un soggetto logico e un predicato, ma anche oggetto di percezione, <i>dabile, non solum cogitabile</i>». [Ibid., p. 305]</p> <p>In questa ricettività che affeziona se stessa, le due sorgenti originarie della conoscenza coincidono senza residui: «Posizione e percezione, spontaneità e ricettività, rapporto oggettivo e rapporto soggettivo sono insieme (<i>zugleich</i>), perché sono identici secondo il tempo in quanto fenomeni di come il soggetto viene affetto e quindi sono dati a priori nello stesso <i>actus</i>» [Ibid., p. 198] La possibilità dell'esperienza riposa, in ultima analisi, su un'autoaffezione.</p>	<p>Wissens (der Erkenntnis), jenseits seiner/ihrer Aufspaltung in Rezeptivität 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 (<i>apprehensio simplex</i>) ich bin nicht bloss logisches Subjekt und Prädikat, 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 actus gegeben werden und zur Erfahrung fortschreitend sind als einem System der Wahrnehmungen.» [Ebd., S. 466 = IX. Conv., III. Bogen, 4. Seite].</p>
<p>6. È in questa ricettività che patisce se stessa che potrebbe fondarsi una teoria della possibilità emancipata da ogni concezione meramente modale e, insieme, sottratta a quella che abbiamo chiamato la macchina ontologico-politica dell'Occidente. La possibilità cessa di esprimere la relazione di un oggetto con la facoltà di conoscere e, sciogliendosi insieme da ogni relazione di presupposizione rispetto all'atto, si presenta piuttosto come l'esperienza di un soggetto affetto dalla sua stessa ricettività.</p> <p>Nel punto in cui esperisco la mia stessa ricettività, questa esperienza è perfettamente reale; tuttavia, in quanto non ha altro oggetto che se stessa, e soggetto e oggetto in essa coincidono, essa dischiude insieme lo spazio di una pura possibilità, in cui il mondo e la vita diventano per me per la prima volta possibili. Una ricettività che patisce se stessa è, in questo senso, la sola definizione adeguata di una possibilità che non rimane imprigionata in una dimensione meramente logico-modale e di una potenza che non ha alcun bisogno di realizzarsi e di transitare nell'atto. Tra potenza e atto non vi è passaggio: come il semiotico e il semantico secondo Benveniste, essi sono cooriginari e incomunicanti.</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>

L'immagine aristotelica della potenza come una tavoletta per scrivere su cui nulla è ancora scritto acquista qui – se letta correttamente – la sua pertinenza. La precisazione di Alessandro di Afrodizia secondo cui in questione non è qui la tavoletta, ma la preparazione di cera sensibile che la ricopre, dovrebbe essere intesa come un'immagine dell'autoaffezione della ricettività: nel punto in cui la tavoletta per scrivere è e sente la sua stessa ricettività, la sua potenza è reale senza alcuna necessità di un passaggio all'atto: nelle parole di Alberto Magno, «è come se le lettere si scrivessero da sé sulla cera».

Quando sperisco in questo senso una potenza, quando dico «io posso scrivere», ciò non implica in alcun modo che io debba realizzare una possibilità in sé non reale. «Io posso scrivere» non significa che io abbia la potenza di scrivere e, conseguentemente, di realizzare nell'atto questa potenza: significa che scrivere è per me immediatamente vero e reale, è la mia forma di vita e non una potenza di cui sarei titolare. Se così non fosse, se «io posso scrivere» designasse una potenza di scrivere che deve realizzarsi nell'atto, io non potrei mai scrivere, perché dall'atto alla potenza non vi è alcun passaggio. La possibilità si genera contestualmente all'atto ed è inseparabile da esso e, insieme, ad esso irriducibile: in questo senso, sempre *sub actu*. Se, mentre sento, sento di sentire e sono affetto dalla mia stessa ricettività, allora questo è per me compiutamente possibile e, insieme, reale. È mentre l'effettività è lo stato di assegnazione impotente alla fattualità degli enti, questa esperienza coincide invece con il *conatus*, con l'esigenza di perseverare nel proprio essere che definisce secondo Spinoza la vita.

Se torniamo ora al tema da cui abbiamo preso le mosse, possiamo dire che il possibile è l'istanza di un irrealizzabile in ogni reale. Lungi dall'essere ciò che contiene in sé un'inclinazione a realizzarsi, il possibile è ciò che resiste alla realizzazione e, in questo modo, *può* ciò che è e è ciò che può. La scissione della «cosa» del pensiero e del linguaggio in potenza e atto, essenza e esistenza, su cui si fonda l'idea di un passaggio necessario dalla potenza all'atto, è invece solidale del dispositivo ontologico che concepisce l'essere e la realtà come un processo di incessante realizzazione. Questa concezione non soltanto si avvolge, come abbiamo visto, in aporie e contraddizioni, ma finisce col distruggere teoricamente e praticamente, metafisicamente e politicamente la realtà che

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".

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

voleva comprendere. La realtà è oggi in ogni ambito disfatta dai processi di realizzazione che dovrebbero assicurarne la consistenza. Certo una realtà scissa in una possibilità irreali e in una effettività ogni volta da realizzare si presta al controllo e alla manipolazione; tuttavia, proprio perché, sciogliendosi dalle sue premesse teologiche, la realizzazione si presuppone continua e interminabile, la stessa possibilità di un governo della realtà si rivela illusoria.

Eppure, a partire dal concetto di possibilità che abbiamo cercato di definire, vi è un altro modo di concepire la «cosa» del pensiero, che la sottrae al destino che sembra condannarla al fallimento e alla catastrofe. Il termine «cosa» viene spesso usato, in filosofia come nel discorso comune, insieme all'aggettivo anaforico «stesso» (nel senso del latino *ipse*): la cosa stessa, che nella *Settima lettera* platonica designa l'oggetto più proprio del pensiero (*to pragma auto*). Prima della cosa come correlato intenzionale – astratto e già sempre diviso – del linguaggio, prima e accanto alla brocca di Heidegger, iscritta nella quaternità poetica della terra e del cielo, dei divini e dei mortali, sta la cosa stessa, che corrisponde all'esperienza della possibilità che abbiamo appena definito. Quando, nell'esperienza di una pura ricettività, si dischiude una possibilità reale, questa coincide con la realtà della cosa nel suo essere manifesta e dicibile, prima e al di là di ogni scissione in potenza e atto, essenza e esistenza. La realtà, la cosalità della brocca non è un'altra cosa: è la brocca stessa nella sua apertura, ripresa nella e dalla sua iscrizione nel dispositivo ontologico, nella e dalla sua correlazione col linguaggio. E, cioè, idea, visione di una pura visibilità, conoscenza di una pura conoscibilità: una possibilità come tale perfettamente irrealizzabile. La politica che si attiene a questa possibilità irrealizzabile è la sola vera politica.

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 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.

<p>Le annotazioni dell' <i>Opus postumum</i> sullo spazio e il tempo puri, che sono intuizioni vuote in cui tuttavia si dà qualcosa come una materia, possono essere lette in connessione con la dottrina platonica della <i>chora</i>, che la tradizione filosofica ha sempre visto come una teoria insieme del luogo e della materia. Secondo Kant, io posso pensare uno spazio puro e una materia solo attraverso un'autoaffezione, in cui il soggetto è affetto dalla sua stessa ricettività. Anche la definizione «difficile e oscura» che nel <i>Timeo</i> Platone dà della <i>chora</i> contiene qualcosa come un'autoaffezione. Qui Platone distingue tre generi di essere: l'intelligibile che si afferra con l'intelligenza come spontaneità che non riceve nulla, il sensibile che si afferra con la sensazione (<i>met' aistheseos</i>) e la <i>chora</i>, «tangibile con un ragionamento bastardo accompagnato da assenza di sensazione, (<i>meta anaistheseos</i>)». Che cosa significa «percepire con un'assenza di sensazione», se non esperire, esattamente come in Kant, il darsi di una intuizione vuota, di una pura ricettività senz'altro oggetto che se stessa?</p>	<p>Die Anmerkungen des <i>Opus postumum</i> 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 <i>chora</i> 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 obskure" Definition von <i>chora</i> im <i>Timaios</i> 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 (<i>met' aistheseos</i>) erfasst wird, und die <i>chora</i>, «greifbar mit hybridem Denken, begleitet von Abwesenheit der Empfindung, (<i>meta anaistheseos</i>)». 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?</p>