

Über negative Potentialität

GIORGIO AGAMBEN

Was heißt »Ich kann«?

Der Begriff der Potenz hat innerhalb der abendländischen Philosophie eine lange Geschichte und nimmt darin, zumindest seit Aristoteles, eine zentrale Stellung ein. Aristoteles kontrastiert – und verbindet dadurch zugleich – die Potenz (*dynamis*) und den Akt (*energeia*). Diese Gegenüberstellung, die sowohl seine *Metaphysik* wie seine *Physik* durchzieht, bildet das Erbe, das er der Philosophie, darüber hinaus aber auch der Wissenschaft des Mittelalters und der Neuzeit hinterließ. Wenn ich beschlossen habe, hier und heute über den Begriff der Potenz zu sprechen, dann deshalb, weil meine Absicht keine rein historiographische ist. Es handelt sich für mich nicht darum, philosophische Kategorien zu aktualisieren, die längst in Vergessenheit geraten sind. Ich bin im Gegenteil davon überzeugt, dass dieser Begriff niemals aufgehört hat im Leben und in der Geschichte, im Denken und in der Praxis jenes Teils der Menschheit zu wirken, der seine eigene *Potenz* derart anreicherte und entfaltete, dass er seine *Macht* nun dem ganzen Planeten aufzwingt. Vielmehr ließe sich das Thema meiner Überlegungen – und darin folge ich Wittgensteins Hinweis, dass philosophische Probleme klarer werden, wenn wir sie als Fragen nach der Bedeutung der Worte neu formulieren – als Versuch bezeichnen, die Bedeutung des Syntagmas »ich kann« zu verstehen. Was meinen wir, wenn wir sagen: »ich kann, ich kann nicht«?

In der kurzen Einleitung zu dem Gedichtband *Requiem* erzählt Anna Achmatowa, wie die darin enthaltenen Gedichte entstan-

den. Es waren die Jahre der Eschowschina und seit Monaten stand die Dichterin vor der Haftanstalt von Leningrad Schlange, in der Hoffnung, etwas über den Verbleib ihres Sohnes zu erfahren, der wegen politischer Delikte festgenommen worden war. Mit ihr standen Dutzende anderer Frauen an, die sich jeden Morgen am selben Ort wieder versammelten. Eines Morgens wurde sie von einer dieser Frauen wieder erkannt. Die Frau richtete eine einzige Frage an sie: »Können sie das sagen?« Achmatowa verstummte einen Augenblick lang und dann ging ihr plötzlich, ohne zu wissen warum, folgende Antwort von den Lippen: »Ja, ich kann.«

Ich habe mich oft gefragt, was Achmatowa damit sagen wollte. Etwa, dass sie über ein ansehnliches poetisches Talent verfügte? Dass sie die Sprache mit derart viel Geschick handhabte, dass sie in der Lage war, diese so grauenvolle, so schwer auszudrückende Erfahrung zu beschreiben? Ich glaube nicht; das war es wohl nicht, was sie sagen wollte. Für jeden Menschen kommt irgendwann der Augenblick, in dem er dieses »ich kann« kundtun muss, das sich auf keinerlei Gewissheit stützt und auf keinerlei bestimmte Fähigkeit verweist – und ihn dennoch voll in Anspruch nimmt und als Ganzes aufs Spiel setzt. Dieses »ich kann«, jenseits von jeglicher Befähigung und von jedweder Fertigkeit, diese Behauptung, die nichts bedeutet, stellt das Subjekt der möglicherweise anspruchsvollsten – und dennoch unabwendbaren – Erfahrung gegenüber, an der er sich zu messen hat: der Erfahrung der Potenz.

Was ist eine Fähigkeit?

»Es gibt dennoch eine Aporie: warum gibt es keine Wahrnehmung der Sinne selbst? [τὸν αἰσθῆσεὸν...αἰσθῆσις] Warum bringen diese ohne die Außendinge keine Wahrnehmung hervor, obgleich doch Feuer, Erde und die anderen Elemente in ihnen vorhanden sind, die an sich, oder nach dem, was ihnen nebenbei zukommt, Gegenstand der Wahrnehmung sind? Es ist klar, dass das Wahrnehmungsvermögen [τὸ αἰσθέτικον] nicht aktuell, sondern nur als Potenz [δύναμει μόνον] da ist. Deshalb nimmt es nicht wahr, wie das Brennbare nicht ohne den Zündstoff brennt: denn sonst würde es sich selbst verbrennen und bedürfte mitnichten des in der Vollendung vorhandenen [εντελεχείαι ...οντος] Feuers.«

Wir sind so sehr daran gewöhnt, das Wahrnehmungsvermögen als ein Vermögen der Seele vorzustellen, dass uns diese Stelle aus dem *De anima* (417 a 2-9) keinerlei Schwierigkeiten zu bereiten scheint. Das Vokabular der Potenz ist derart tief in uns verankert, dass wir nicht merken, dass in diesen Zeilen zum ersten Mal ein grundlegendes Problem auftaucht, das als solches einzig in einigen entscheidenden historischen Momenten zutage tritt (eines dieser Momente stellt, im neuzeitlichen Denken, Kants Werk dar). Dieses Problem – das nichts anderes ist als das originäre Problem der Potenz – findet in folgender Frage ihren Ausdruck: »Was heißt es, eine Fähigkeit zu besitzen? Auf welche Weise existiert so etwas wie eine ‚Fähigkeit‘?«

Im archaischen Griechenland wurden weder das Wahrnehmungsvermögen noch der Verstand (und noch viel weniger der Wille) als »Fähigkeiten« eines Subjekts aufgefasst. Als Handlungsbezeichnung mit der Endung *-sis* drückt das Wort *aisthesis* selbst eine reale Tätigkeit aus. Wie kann es dann eine Wahrnehmung ohne Wahrnehmungsgeschehen geben, eine *aisthesis* im Zustand der Anästhesie? Diese Fragen führen uns unmittelbar vor das Problem, das Aristoteles als *dynamis* oder Potenz bezeichnet (man sollte immer bedenken, dass dieser Begriff sowohl Potenz als auch Möglichkeit bedeutet und dass diese beiden Bedeutungen nie voneinander getrennt werden sollten, was in modernen Übersetzungen leider oft der Fall ist). Wenn wir sagen, dass ein Mensch die »Fähigkeit« zu sehen oder zu sprechen hat (oder, wie Hegel schreibt und Heidegger auf seine Weise wiederholt, die »Fähigkeit« zum Tode hat), wenn wir einfach sagen, »das ist nicht in meiner Macht«, dann bewegen wir uns bereits im Reich der Potenz. Mithin drückt der Begriff »Fähigkeit« die Art und Weise aus, wie eine bestimmte Handlung von sich selbst getrennt ist und einem Subjekt zugesprochen wird, die Art und Weise wie ein Lebewesen seine Lebenspraxis »besitzt«. So etwas wie eine »Fähigkeit« wahrzunehmen wird vom aktuellen Wahrnehmen unterschieden, damit das Wahrnehmen als etwas dem Subjekt eigenes zugewiesen werden kann. In diesem Sinne enthält die aristotelische Lehre der Potenz eine Archäologie der Subjektivität, es ist die Art und Weise, in der sich das Problem des Subjekts einem Denken ankündigt, das davon noch keinen Begriff hat. *Hēxis* (von *echō*, »haben«), die Haltung oder das Vermögen, ist der Name, mit dem Aristoteles diese In-Existenz der Wahrnehmung eines Lebewesens

(sowie dessen weiterer »Fähigkeiten«) benennt. Das, was es auf diese Weise »hat«, ist keine bloße Abwesenheit, sondern nimmt vielmehr die Gestalt eines Mangels an (in Aristoteles' Wortschatz steht *sterēsis*, »Ermangelung«, in einem strategischen Verhältnis zu *hexis*), etwas also, das die Präsenz bezeugt von dem, was dem Akt fehlt. Eine Potenz bzw. eine Fähigkeit besitzen heißt dann: einen Mangel haben. Aus diesem Grunde nimmt die Wahrnehmung sich selbst nicht wahr, so wie der Brennstoff nicht an sich selbst brennt. Die Potenz ist dennoch die *hexis* einer *sterēsis*: »Manchmal« heißt es in *Metaphysik* 1019b5-8, »ist der Fähige deshalb fähig, weil er etwas hat, manchmal weil es ihm fehlt. Wenn der Mangel auf irgendeine Weise eine *hexis* ist, so ist der Fähige entweder deshalb fähig, weil er eine bestimmte *hexis* hat, oder aber, weil er dessen *sterēsis* besitzt.«

Einen Mangel haben

Dass sich Aristoteles für diese zweite Form der Potenz interessiert (für das Ermangeln), geht aus dem Absatz des *De anima* hervor, der gleich an denjenigen anschließt, mit dem wir ansetzten. Aristoteles unterscheidet hier (417 a 21f.) eine allgemeine Potenz einerseits, wonach wir von einem Kind sagen, dass es das Vermögen zur Wissenschaft hat oder dass es potentiell ein Architekt oder ein Staatsoberhaupt ist, von der Potenz andererseits, die demjenigen zukommt, der bereits die einem bestimmten Wissen oder einer bestimmten Fertigkeit entsprechende *hexis* besitzt. In diesem zweiten Sinne sagt man, dass der Architekt auch dann das Vermögen zum Bauen innehat, wenn er gerade nicht baut, oder dass der Lautenspieler auch dann das Vermögen zu spielen innehat, wenn er gerade nicht spielt. Die Potenz, um die es hier geht, unterscheidet sich wesentlich von der allgemeinen Potenz, die dem Kind zukommt. Das Kind, schreibt Aristoteles, ist insofern vermögend, als es eine Veränderung durch den Lernprozess wird durchmachen müssen; derjenige, der bereits eine Technik beherrscht, muss hingegen keine Veränderung erleiden, sein Vermögen beruht vielmehr auf einer *hexis*, die er entweder nicht aktualisieren oder eben aktualisieren kann, indem er von einem Zustand des Nicht-im-Vollzug-Seins in einen Zustand des Im-Vollzug-Seins übergeht (*ek tou...mē energein de, eis to energein*, 417 a

32b-1). Die Potenz ist somit wesentlich als die Möglichkeit ihrer Nicht-Ausübung definiert, so wie *hexis* bedeutet: Verfügbarkeit eines Mangels. Der Architekt ist also insofern vermögend, als er nicht-bauen kann, und der Lautenspieler ist es deshalb, weil er, im Gegensatz zu demjenigen, der bloß in einem allgemeinen Sinne vermögend genannt wird und der schlechterdings die Laute nicht spielen kann, die Laute nicht-spielen kann.

Das ist in der *Metaphysik* Aristoteles' Antwort auf die These der Megariker, die (im Übrigen nicht ohne Grund) behaupteten, die Potenz existiere nur im Akt (*energē monon dynasthai, hotan de mē energē ou dynasthai*, 1046 b 29-30). Wenn dies der Fall wäre, gibt Aristoteles zu bedenken, so könnten wir den Architekten nicht als Architekten ansehen, wenn er nicht baut und den Arzt nicht als Arzt bezeichnen, wenn er seine Kunst nicht ausübt. Infrage steht somit die *Art und Weise* der Potenz, die in der Gestalt der *hexis*, der Souveränität über den Mangel, *existiert*. Es gibt eine Form, eine Präsenz dessen, was nicht aktuell ist und diese privative Präsenz ist die Potenz. Wie Aristoteles in einem außerordentlichen Passus der *Physik* rückhaltlos behauptet: »Die *sterēsis*, die Ermangelung, ist wie eine Form [*eidos ti*, eine Art Anblick: *eidos* von *eidenai*, »sehen«]« (193 b 19-20).

Vom Dunklen

Eine der aufschlussreichsten Erscheinungsweisen dieser privatischen Präsenz der Potenz in *De anima* ist das Dunkle (*ho skotos*). Aristoteles behandelt hier die Sinneswahrnehmung und insbesondere das Sehen (418 a 26 – 418 b 31). Der Gegenstand des Sehens, schreibt er, ist die Farbe, sowie darüber hinaus etwas anderes, für das wir keinen Namen haben, das wir aber, so Aristoteles' Vorschlag, das Diaphane bzw. das Durchscheinende nennen könnten. Der Ausdruck bezeichnet hier nicht bloß durchsichtige Körper wie die Luft oder das Wasser, sondern eine bestimmte »Natur« (*physis*), die in jedem von ihnen enthalten ist und die das konstituiert, was in jedem Körper eigentlich zu sehen ist. Aristoteles definiert diese Natur nicht, sondern beschränkt sich darauf, ihre Existenz zu postulieren (*esti de ti diaphanes*, »es gibt also Diaphanes«); andererseits behauptet er dennoch, dass der Akt dieser Natur als solcher das Licht ist und dass die Dunkelheit des-

sen Potenz darstellt (418 b 9-10). Und wenn das Licht, wie er wenig später hinzufügt, die Farbe des Diaphanen im Akt ist (*to de phōs hoion chrōma esti tou diaphanous, hotan ē entelecheia diaphanes*), so wäre es nicht unsinnig, wenn man das Dunkle, die *sterēsis* des Lichts also, nun als die Farbe der Potenz definierte. In jedem Falle ist es ein und dieselbe Natur, die sich einmal als Dunkelheit und einmal als Licht darstellt (*hē gar autē physis hote men skotos hote de phōs estin*, 418 b 31 – 419 a 1).

(Der Gemeinplatz, wonach die antike Metaphysik eine Lichtmetaphysik gewesen sei, ist in dieser Hinsicht ungenau. Es handelt sich vielmehr um eine Metaphysik des Diaphanen, dieser anonymen *physis*, die sowohl der Dunkelheit wie auch des Lichts fähig ist.)

Wenn es einige Seiten später um den *sensus communis* geht, fragt sich Aristoteles, wie es kommt, dass wir uns, wenn wir sehen, als Sehende wahrnehmen bzw. wir uns, wenn wir hören, als Hörende wahrnehmen (*aisthanenometha hoti horōmen*, 425 b 12). Was das Sehen betrifft, so könnten wir uns entweder durch einen anderen Sinn oder aber durch das Sehen selbst wahrnehmen. Aristoteles' Antwort lautet, dass wir uns mit demselben Sinn als Sehende wahrnehmen, mit dem wir auch sehen. Darin liegt aber eine Aporie:

»Da nun das Wahrnehmen mit dem Sehsinn Sehen heißt, die Farbe aber oder das, was Farbe hat, gesehen wird, so muss, wenn wir das Sehende sehen, dieses Prinzip des Sehens [*to horōn prōton*], seinerseits notwendig farbig sein. Es ist also deutlich, dass das Wahrnehmen mit dem Sehsinn mehr als nur eine Bedeutung hat. Denn selbst wenn wir nicht sehen, können wir mit dem Sehsinn dennoch die Dunkelheit vom Licht unterscheiden, wenn auch auf andere Weise. Folglich ist das Prinzip des Sehens gewissermaßen farbig.« (425 b 17-25)

In diesem grandiosen Absatz, in dem das Wesensverhältnis zwischen dem Problem der Potenz und dem der Selbstaffektion sichtbar wird, wiederholt und entfaltet Aristoteles die anfängliche Frage: »Warum gibt es, in Abwesenheit äußerer Gegenstände, keine Wahrnehmung der Sinne selbst?«, die er damit beantwortet hatte, dies sei deshalb der Fall, weil die Wahrnehmung lediglich potentiell, nicht aber aktuell sei. Die weiteren Gedanken lassen den Sinn dieser Antwort deutlicher werden. Wenn wir nicht sehen

(d.h. wenn unser Sehen potentiell bleibt), können wir dennoch die Dunkelheit vom Licht unterscheiden, wir sehen gleichsam das Dunkle als die potentielle Farbe des Sehens. Das Prinzip des Sehens »ist gewissermaßen farbig« und seine Farben sind die Dunkelheit und das Licht, die Potenz und der Akt, der Mangel und die Präsenz. Dass man sich als sehend wahrnehmen kann, bedeutet dann, dass das Prinzip des Sehens sowohl als Potenz zu sehen als auch als Potenz nicht-zu-sehen existiert und Letztere nicht bloß eine Abwesenheit ist, sondern etwas Existierendes, die *hexis* eines Mangels.

Die moderne Neurophysiologie scheint in diesem Punkt mit Aristoteles einig zu sein: Wenn wir aufgrund einer fehlenden Lichtquelle oder aber weil unsere Augen geschlossen sind keine äußeren Gegenstände sehen, bedeutet dies noch keineswegs, dass unsere Netzhaut nicht tätig ist. Das Fehlen des Lichts aktiviert im Gegenteil eine Reihe von Randzellen, *off-cells* genannt, die jene bestimmte Selbstaffektion der Netzhaut bewirken, die wir Dunkelheit nennen. Die Dunkelheit ist wahrlich die Farbe der Potenz und die Potenz ist wesentlich die Verfügbarkeit einer *sterēsis*, die Potenz nicht-zu-sehen.

Potenz zur Dunkelheit

In dem *De anima*-Kommentar des Themistius werden sämtliche Implikationen dieses Abschnitts mit besonderer Schärfe erfasst:

»Besäße die Wahrnehmung nicht sowohl die Potenz zum Akt wie zum Nicht-im-Akt-Sein, wäre sie also stets und einzig nur aktuell, so könnte sie weder jemals die Dunkelheit wahrnehmen [*tou skotous*] noch könnte sie das Schweigen hören. Ebenso könnte das Denken [*nous*], wäre es nicht sowohl des Denkens wie des Nicht-Denkens [*anoian*] fähig, niemals etwas Schlechtes, Formloses [*amorphon*] oder Gestaltloses [*aneidon*] denken [...] Hätte das Denken nichts mit der Potenz gemein, könnte es auch keinen Mangel denken [*tas sterēseis*] [...].«¹

1 Themistius: In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis [Commentaria in Aristotelem Graeca 5.3], hrsg. v. Richard Heinze, Berlin: G. Reimer 1899, 111,26 - 111,35 (Anm. d. Ü.).

Die Größe – aber auch das Elend – der menschlichen Potenz besteht darin, dass sie in erster Linie eine Potenz ist, nicht zum Akt überzugehen, eine Potenz zur Dunkelheit. Wenn man bedenkt, dass *skotos* in Homers Griechisch zunächst die Dunkelheit ist, die im Augenblick des Todes in den Menschen eindringt, lassen sich die Folgen jener amphibolischen Berufung der Potenz abschätzen. Die Dimension, die die Potenz dem Menschen zuweist, ist die Dimension der Ermangelung, nichts weniger also als die Mystik als geheime Grundlage jedes menschlichen Wissens und Handelns (die mittelalterliche Idee eines *Aristoteles mysticus* erweist sich hier als durchaus berechtigt). Wenn nämlich die Potenz schlichtweg eine Fähigkeit wäre, zu sehen oder zu tun, wenn sie tatsächlich allein im Akt existierte, der sie verwirklicht (eine solche Potenz nennt Aristoteles naturhaft und spricht sie den Naturelementen und den logosunfähigen Tieren zu), dann könnten wir niemals die Erfahrung der Dunkelheit und der Anästhesie machen, wir könnten niemals die *sterēsis* erkennen und somit beherrschen. Der Mensch herrscht über den Mangel, weil er (mehr denn jedes andere Lebewesen) der Potenz wesentlich zugeeignet ist. Das heißt jedoch zugleich, dass er der Potenz hingegeben und unterworfen ist, insofern jedes Handelnkönnen für ihn ein konstitutives Nichthandeln-Können und jedes Erkennen ein Nichterkennen-Können ist.

Jede Potenz ist Impotenz

Das Buch *Theta* der *Metaphysik* ist das Buch, in dem sich Aristoteles um eine erschöpfende Auseinandersetzung mit den Ambivalenzen und Aporien seiner Theorie der Potenz bemüht hatte. Das vielleicht entscheidende Moment dieser Auseinandersetzung stellen die Abschnitte dar, in denen er die konstitutive gemeinsame Zugehörigkeit von Potenz und Impotenz bestimmt: »Die Impotenz [*adynamia*]«, schreibt Aristoteles (1046 a 29-31), »ist eine Ermangelung, die der Potenz [*dynamei*] entgegengesetzt ist. Jede Potenz ist Impotenz desselben und in Bezug auf das Selbe [von dem es die Potenz ist; *tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*].« *Adynamia*, »Impotenz«, heißt hier nicht die Abwesenheit jeder Potenz, sondern Potenz-nicht-zu (Potenz, nicht zum Akt überzugehen), *dynamis mē energein*. Jene These definiert somit die spe-

zifische Ambivalenz jeder menschlichen Potenz, die sich in ihrer originären Struktur zum eigenen Mangel verhält, die somit stets – und in Bezug auf dasselbe – sowohl eine Potenz ist zu-sein als auch nicht-zu-sein, sowohl zu-tun als auch nicht-zu-tun. Dieses Verhältnis ist es, das für Aristoteles das Wesen der Potenz auszeichnet. Das Lebewesen, das einzig potentiell existiert, ist zu seiner eigenen Impotenz fähig und nur so besitzt es seine eigene Potenz. Es kann sein und tun, weil es sich zu seinem eigenen Nichtsein und Nichttun verhält. In der Potenz ist die Wahrnehmung konstitutiv eine Anästhesie, das Denken ein Nichdenken und das Werk grundlegend inoperativ.

Ein paar Zeilen weiter bestimmt Aristoteles jenen amphibolischen Status der menschlichen Potenz genauer: »Das, was fähig ist [*to dynaton*], vermag [*endechetai*] nicht-aktuell [*mē energein*] zu sein. Was in der Lage ist zu sein kann sowohl sein als auch nicht sein [*to auto ara dynaton kai einai kai mē einai*].« (1050 b 10-12). Potent ist das, was das Nichtsein empfängt und sein lässt und dieser Empfang des Nichtseins zeichnet die Potenz als grundlegende Passivität und Passion aus. In diesem doppelten Charakter der Potenz – das geht aus dem Wort selbst hervor, mit dem Aristoteles das Kontingente ausdrückt (*to endechomenon*) – wurzelt das Problem der Kontingenz, der Möglichkeit des Nichtseins.

Wenn wir uns daran erinnern, dass die Beispiele der Potenz-nicht-zu in der *Metaphysik* fast immer aus dem Bereich der Techniken und des menschlichen Wissens stammen (Grammatik, Musik, Architektur, Medizin usw.), so lässt sich behaupten, dass der Mensch dasjenige Lebewesen ist, dessen Existenz auf eminent Weise in der Dimension der Potenz, der Macht und des Nicht-Könnens steht. Jede menschliche Potenz ist gleichursprünglich eine Impotenz; jedes Sein- oder Tunkönnen steht für den Menschen in einem konstitutiven Verhältnis zu seinem eigenen Entbehren. Hierin liegt der Ursprung für die Maßlosigkeit der menschlichen Potenz, die die Potenz der anderen Lebewesen um ein Vielfaches an Gewalt und Wirksamkeit übertrifft. Die anderen Lebewesen können allein ihre spezifische Potenz, sie sind nur zu diesem oder jenem Verhalten fähig, das in ihre biologische Bestimmung eingeschrieben ist; der Mensch aber ist das Tier, das *seine eigene Impotenz kann*. Die Größe seiner Potenz misst sich am Abgrund seiner Impotenz.

Potenz, nicht Freiheit

Man könnte geneigt sein, in dieser Lehre der amphibolischen Natur jeglicher Potenz den Ort zu sehen, an dem das moderne Problem der Freiheit seine Grundlegung erfährt – erwächst das Problem der Freiheit doch gerade daher, dass jedes Können unmittelbar auch ein Nicht-Können, jede Macht auch eine Ohnmacht ist. Authentisch frei wäre in diesem Sinne jemand, der nicht bloß diesen oder jenen Akt vollziehen kann oder auch nicht, sondern jemand, der, indem er sich zur eigenen Ermangelung verhält, seine eigene Impotenz kann.

Doch warum verwendet Aristoteles dann in diesem Kontext nicht nur das Wort »Freiheit« gar nicht, sondern warum thematisiert er ebenso wenig in irgendeiner anderen Weise das Problem der Freiheit und der Entscheidung? Wie Shlomo Pines klar herausstellte, bezeichnet Freiheit für einen Griechen einen Status und eine soziale Stellung und nicht etwa – wie für die Neuzeit – etwas, das auf die Erfahrung und auf den Willen eines Subjekts bezogen werden könnte.² Entscheidend ist jedoch, dass die Potenz für Aristoteles, insofern sie als *hexis* eines Mangels bestimmt wird, als Potenz nicht-zu-tun und nicht-zu-sein, keinem Subjekt als ein Recht oder ein Eigentum zugesprochen werden kann. In dem philosophischen Wörterbuch, das im Buch *Delta* der *Metaphysik* enthaltenen ist, heißt es, dass, wenn die *hexis* ein Verhältnis ist zwischen dem, was hat und dem, was gehabt wird, es unmöglich sei, »eine *hexis* zu haben [*echein hexin*; *hexis* bzw. *habitus* ist, wie wir gesehen haben, eine Substantivierung von »haben«], weil man ansonsten, wenn es möglich wäre, die *hexis* dessen zu haben, was man hat, ins Unendliche geriet« (1022 b 7-10).

Dass die *hexis* einer Potenz ihrerseits nicht besessen werden kann, bedeutet, dass ein Subjekt im modernen Sinne, als selbstreflexives Bewusstsein und als Mittelpunkt zugeschriebener Fähigkeiten und Habitualitäten, hier nicht denkbar ist. Das bedeutet jedoch auch, dass das Problem der Potenz für einen Griechen – und das wohl zu Recht – nichts mit dem Problem der Freiheit eines Subjekts zu tun hat.

2 Vgl. Shlomo Pinès: *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, hrsg. v. Rémi Brague, Paris : Desclée de Brouwer 1997 (Anm. d. Ü.).

Nichts soll unvermögend sein

Es ist nun an der Zeit, das Verhältnis zwischen Potenz und Impotenz, zwischen Können und Nicht-Können, näher zu hinterfragen. Wie kann nun die Potenz zum Akt übergehen, wenn jede Potenz stets eine Potenz ist, sich nicht zu aktualisieren? Und wie lässt sich der Akt der Potenz-nicht-zu denken? Denn gewiss ist der Akt der Potenz des Klavierspielens für den Klavierspieler die Ausführung eines Stückes am Klavier; doch was mag für ihn der Akt seiner Potenz, nicht zu spielen, sein? Und was geschieht mit dieser Potenz, nicht zu spielen, in dem Augenblick, in dem er anfängt zu spielen? Der Akt der Potenz des Denkens ist schlicht dieser oder jener Gedanke; doch wie lässt sich der Akt der Potenz des Nicht-Denkens denken? Verhalten sich möglicherweise diese beiden Potenzen so asymmetrisch und heterogen zueinander, dass diese Fragen schlichtweg keinen Sinn haben? Und dennoch: Wenn, in Aristoteles' Worten, »jede Potenz eine Impotenz des Gleichen und in Bezug auf das Gleiche ist«, kann das Problem der Bestimmung der Impotenz in der Aktualisierung nicht einfach beiseite geschoben werden.

Aristoteles' Antwort auf diese Fragen stellt, in ihrer drastischen Kürze, die außerordentliche Leistung seines philosophischen Genies unter Beweis; dennoch wurde ihr in der philosophischen Tradition keine Aufmerksamkeit zuteil:

»*Esti de dynaton touto ho ean hyparchē ē energeia ou legetai echein tēn dynamin, outhen estai adynaton*« (*Metaphysik*, 1047 a 24-25)

»Potent ist dasjenige, wofür, wenn derjenige Akt geschieht, von dem man sagt, dessen Potenz besitze es, nichts impotent sein wird.«

Die gewöhnliche Lesart versteht diesen Satz so, als hätte Aristoteles sagen wollen: Dasjenige ist möglich, in Bezug auf welches nichts unmöglich ist. Schon Heidegger spottete in seiner Vorlesung über das Buch *Theta* der *Metaphysik* über den »leeren Scharfsinn der Ausleger«, die Aristoteles mit einem »gewissen versteckten Triumphgefühl« eine solche Tautologie unterstellen.³ Die

3 Martin Heidegger: Aristoteles, *Metaphysik* Θ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, in: ders., Gesamtausgabe, hrsg. v. Heinrich Hüni, Frankfurt a. M.: Klostermann 1981, Bd. 33, S. 220 (Anm. d. Ü.).

Impotenz, von der es heißt, sie gehe im Akt nicht auf, muss vielmehr diejenige *adynamia* sein, die Aristoteles zufolge jeder *dynamis* zukommt: die Potenz nicht-zu (sein oder haben). Die richtige Übersetzung muss darum lauten: »Potent ist dasjenige, wofür, wenn derjenige Akt geschieht, von dem man sagt, dessen Potenz besitze es, nichts potent nicht zu (sein oder haben) sein wird.« Doch wie nun lässt sich »nichts potent nicht zu« verstehen? Auf welche Weise kann die Potenz die Impotenz neutralisieren, die ihr zugehörig ist?

Eine Stelle aus *De interpretatione* liefert wertvolle Hinweise. Innerhalb der Verneinungsarten modaler Aussagen unterscheidet und verbindet Aristoteles das Problem der Potenz und dasjenige der Modalaussage. Während die Verneinung einer Modalaussage über die Welt den Modus und nicht das *dictum* negieren soll (weshalb die Verneinung von »möglich, dass« »nicht möglich, dass« lautet und die Verneinung von »möglich, dass nicht« »nicht möglich, dass nicht«), sehen die Dinge auf der Ebene der Potenz anders aus, da Negation und Affirmation einander nicht ausschließen. »Da das, was potent ist, nicht immer aktuell ist«, schreibt Aristoteles, »gehört ihm auch die Verneinung: in der Tat kann das, was in der Lage ist zu gehen auch nicht gehen und das, was in der Lage ist zu sehen auch nicht sehen« (21 b 14-16). Daher hat wie wir gesehen haben die Negation der Potenz (oder besser gesagt deren Ermangelung) im Buch *Theta* und im *De anima* stets die Form des »Nicht-Könnens« (und niemals des bloßen nicht Könnens). »Es scheint daher, als folgten die Ausdrücke ›möglich, dass‹ und ›möglich, dass nicht‹ aufeinander, da das Gleiche sowohl sein als auch nicht sein kann. Aussagen dieser Art sind also nicht widersprüchlich. ›Möglich, dass‹ und ›nicht möglich, dass‹ können hingegen niemals zusammen gegeben sein« (21 b 35-22 a 2).

Wenn wir den Status der Verneinung in der Potenz als Beraubung verstehen, wie lässt sich dann die doppelte Verneinung in folgendem Satze im *modus privativum* verstehen: »Nichts wird potent sein nicht zu (sein oder tun)«? Insofern die Potenz-nicht-zu-sein mit der Potenz-zu-sein nicht im Widerspruch steht, darf sich die Potenz-zu-sein nicht schlichtweg auflösen. Sie muss vielmehr in Bezug auf sich selbst die Gestalt annehmen eines nicht Nicht-Seinkönnens. Die privative Negation von »mächtig, nicht zu sein« lautet folglich »mächtig, nicht nicht zu sein« (und nicht »nicht mächtig, nicht zu sein«).

Das, was Aristoteles in dem besagten Abschnitt erklärt, ist mit-hin sehr verschieden und um einiges interessanter, als das, was ihm die tautologische Lesart der modernen Kommentatoren in den Mund legt. *Wenn die Fähigkeit, nicht zu sein, jeder Potenz bereits originär angehört, dann ist allein derjenige wirklich fähig, der im Augenblick des Übergangs zum Akt seine eigene Potenz-nicht-zu weder schlichtweg auflöst noch hinter sich zurücklässt, sondern vielmehr die Potenz-nicht-zu als solche in den Akt übergehen lässt; allein derjenige also, der fähig ist, seine Potenz nicht nicht zu aktualisieren.*

Gabe und Rettung

Lassen sich nun diejenigen Fragen beantworten, die sich eingangs stellten: Was geschieht mit der Potenz-nicht-zu in dem Augenblick, in dem sich der Akt realisiert? Wie lässt sich der Akt als eine Potenz-nicht-zu denken? Die Interpretation, die hier vorgeschlagen werden soll, zwingt uns dazu, das Verhältnis zwischen Potenz und Akt auf eine neue und alles andere als selbstverständliche Art und Weise zu denken. Weder löst der Übergang zum Akt die Potenz auf noch geht sie vollends in den Akt über, vielmehr bleibt sie im Akt als solche erhalten und lässt sich in der eminenten Gestalt einer Potenz-nicht-zu (sein oder tun) erfassen. Klar zum Ausdruck bringt dies Aristoteles an einer Stelle des *De anima* (417 b 2-7), deren entscheidende Implikationen wir nun nachvollziehen können:

»Erleiden [paschein] ist kein einfacher Begriff, sondern einerseits eine bestimmte Zerstörung der Gegensätzlichkeit, andererseits aber die Erhaltung [sotēria] dessen, was in alldem, was aktuell ist und ihm gleicht, potentiell vorhanden ist, so wie sich die Potenz in Bezug auf den Akt [erhält]. Denn in der Tat wird derjenige, der das Wissen besitzt, zum aktuell Wissenden [thēoroun]. Dies ist nun keine Veränderung [alloiousthai, »Anderswerden«] im üblichen Sinne, da es eine Gabe an einen selbst [eis hauto...epidosis] und an den Akt bedeutet [...].«

Die Potenz (die einzige, die Aristoteles interessiert, nämlich die von einer *hexis* ausgehende) erfährt im Übergang zum Akt keine Zerstörung oder Veränderung; ihr *paschein*, ihre Passivität besteht vielmehr in einer Erhaltung und in einer Vervollkommnung ihrer

selbst (*epidosis*, buchstäblich »Zu-Gabe«, bedeutet auch »Vergrößerung«: Wilhelm von Moerbeke übersetzt *in ipsum id additio* und Themistius umschreibt es mit *teleiosis*, »Vollendung«).

Die Konsequenzen dieser Figur der Potenz, die sich erhält und im Akt vermehrt, indem sie zur Selbst(zu)gabe wird, müssen wir erst noch ermessen. Sie zwingt uns dazu, nicht nur das Verhältnis zwischen Akt und Potenz, zwischen Möglichem und Wirklichem, von Grund auf neu zu durchdenken, sondern ebenfalls, in der Ästhetik, den Status des künstlerischen Aktes und des Kunstwerks sowie, in der Politik, das Problem des Erhalts der konstituierenden Macht für die konstituierte Macht neu zu konzipieren. Die gesamte Auffassung vom Leben muss hinterfragt werden, wenn das Leben tatsächlich als eine Potenz gedacht werden soll, die ihre eigenen Gestalten und Verwirklichungen stets übersteigt. Möglicherweise lässt sich das Wesen des Denkens allein in einer solchen Perspektive verstehen, wenn tatsächlich, wie Aristoteles unermüdlich betont, die Essenz des Denkens durch deren Potenz bestimmt ist. Wie es an einer zusammenfassenden Stelle des *De anima* (429 b 5-9) heißt:

»Wenn [das Denken] jedes Einzelne geworden ist, insofern man von demjenigen, der wissend ist, sagt, er sei es im Akt (und dies geschieht, wenn er von sich aus zum Akt übergehen kann), so bleibt er auch dann in gewisser Weise in der Potenz [...] und kann sich dann selbst denken«.

Das, was wir durch die philosophische Tradition geprägt als den Höhepunkt des Denkens und zugleich als den Kanon der *energeia* und des reinen Akts überhaupt ansehen – das Denken des Denkens – ist in Wirklichkeit die äußerste Gabe der Potenz, nämlich die Selbstzugabe als die vollendete Figur der Potenz des Denkens.

Übersetzung: Emmanuel Alloa