

# VON DER ARISTOTELISCHEN DYNAMIS ZUR VIRTUELLEN KRAFT

## DIE GRUNDLEGUNG DER DYNAMIS IN DER METAPHYSIK

Die *dynamis/energeia*-Unterscheidung gehört zu den Grundpfeilern der aristotelischen Philosophie. Ihre Grundlegung erfolgt im fünften und neunten Buch der *Metaphysik*. Im fünften Buch, das sich philosophischen Begriffen mit mehrfacher Bedeutung widmet, definiert Aristoteles die *dynamis* zunächst als »das Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem andern oder insofern es ein anderes ist«.<sup>1</sup> Die *dynamis* sei ein allgemeines Prinzip, das jeder Veränderung und Bewegung zugrunde liege und könne sowohl aktiv als auch passiv (»wenn nach diesem Vermögen das Leidende etwas leidet, so sagen wir, es vermöge zu leiden«<sup>2</sup>) konnotiert sein. Darüber hinaus könne sie auch »die Fähigkeit, etwas schön oder nach Vorsatz auszuführen«, bezeichnen, »denn manchmal sagen wir von denen, welche zwar gehen oder sprechen können, aber nicht schön oder nicht ihrem eigenen Vorhaben gemäß, sie vermögen nicht zu sprechen oder zu gehen«.<sup>3</sup> Zuletzt wird der Begriff mit dem der Haltung (*hexis*) in Verbindung gebracht, und es werden »diejenigen Beschaffenheiten (Haltungen)« als »Vermögen« bezeichnet, »durch welche etwas dem Leiden oder der Veränderung schlechthin enthoben ist«.<sup>4</sup>

Mehrere Aspekte fallen bei dieser ersten Definition ins Auge: Zunächst changieren die verschiedenen Bedeutungsvarianten der *dynamis* von Beginn an zwischen einem aktiven, einem den aktuellen Zustand erhaltenden und einem passiven Vermögen. Weiter wird festgehalten, dass sich ein vorhandenes Vermögen mithilfe von Übung, durch das Erlernen einer Kunstfertigkeit

1 Aristoteles: Met. V 12, 1019a15 f. Sofern nicht anders angegeben, hier und im Folgenden zit. nach ders.: Metaphysik. Griechisch–Deutsch. 2 Teilbde. Hg. von Horst Seidl. Übers. von Hermann Bonitz. Hamburg 1989; 2009.

2 Ebd., 1019a21 f.

3 Ebd., 1019a23 ff.

4 Ebd., 1019a26 f.

oder aufgrund einer Haltung in eine bestimmte Richtung lenken oder zu einer besonderen Fähigkeit (z. B. »schön und dem eigenen Vorhaben gemäß zu gehen oder zu sprechen«) perfektionieren lasse. Die aristotelischen *dynamicis* sind damit prinzipiell Entwicklungsfähig und lenkbar. Methodisch rekurriert Aristoteles zur Profilierung der *dynamis* auf andere zentrale Begriffe seiner Philosophie und stellt sie als eine eigene Kategorie in Beziehung zu anderen von ihm bestimmten Kategorien.<sup>5</sup>

Im weiteren Verlauf des Kapitels führt Aristoteles die Unterscheidung zwischen einem realen Vermögensbegriff und einem logischen Möglichkeitsbegriff ein. Während das »Mögliche in Bezug auf ein Vermögen« eine real existierende, zur Verwirklichung drängende Kraft (wie im Beispiel des Samens) beinhaltet, könne das »Mögliche ohne Bezugnahme auf ein Vermögen« auch unabhängig von einer solchen Kraft gedacht werden.<sup>6</sup> Von dieser logischen Bedeutungsvariante lasse sich in folgenden Fällen sprechen: »in der einen Bedeutung, [...], daß etwas nicht notwendig falsch, in einer anderen, daß es wahr ist, in einer anderen wieder, daß es wahr sein kann.«<sup>7</sup>

Dass die im fünften Buch nur sehr kurz und im neunten Buch noch einmal etwas ausführlicher verhandelte Unterscheidung zwischen Vermögen (im Sinne von Potenzen) und Möglichkeiten (im Sinne von denkbaren Alternativen) unklar sei, wurde bereits von den Scholastikern kritisiert. Um den Kontrast zwischen den beiden Kategorien begrifflich zu fassen, führten sie die Unterscheidung zwischen *potentia* (vermögensbezogene Möglichkeit) und *possibilitas* (nicht vermögensbezogene Möglichkeit) ein. Die Schwierigkeiten einer genauen Differenzierung zwischen den beiden Kategorien waren über die Jahrhunderte Gegenstand zahlreicher philosophischer Diskussionen, in jüngerer Zeit vor allem im Bereich der Analytischen Philosophie – besonders der Modaltheorie und Modallogik.<sup>8</sup> Josef Stallmach führt die Tatsache, dass die

5 Neben der hier bereits angesprochenen Haltung (*hexis*) werden später auch das Können beziehungsweise die Kunstfertigkeit (*technē*) und die erfolgreiche Einübung von einem bestimmten Verhalten (*ēthos*) zur *dynamis* in Beziehung gesetzt.

6 Aristoteles: Met. V 12, 1019b. Hier zit. nach Christoph Hubig: Möglichkeit. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Bd. 2. Hamburg 2010, S. 1642–1649, hier S. 1643.

7 Aristoteles: Met. V 12, 1019b30 f.

8 Vgl. u. a. die Studie von Ursula Wolf, die eine genaue Differenzierung zwischen den verschiedenen propositionalen und modalen Verwendungen von Möglichkeits- und Notwendigkeitsausdrücken entwickelt. Die knapp vierhundert Seiten lange Monographie unterscheidet u. a. zwischen epistemischen, logischen, metaphysischen, kausalen und faktischen Modalitäten, die jeweils mit Blick auf unterschiedliche Kausalitätstheorien diskutiert werden. Ursula Wolf: Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute. München 1979. Zur Modaltheorie siehe auch Nicolai Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin 1938 sowie Ludger Jansen: Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der »Metaphysik«. Frankfurt a. M. u. a. 2002. Darin weitere Hinweise. Auch Richard Rorty hat sich in seiner unveröffentlichten Dissertation *The Concept of Potentiality*,

Unterscheidung zwischen Vermögen und Möglichkeit bei Aristoteles so knapp und vage abgehandelt wird, darauf zurück, dass sich die begrifflichen Differenzierungen zwischen unterschiedlichen Konzepten in der Antike erst langsam herausgebildet hätten:

Die unleugbaren Mehrdeutigkeiten, Dunkelheiten, ja gelegentlichen Inkonsistenzen sind nichts als Zeichen eines anfänglichen, allmählich sich erst entfaltenden Modaldenkens, eines geistigen Ringens um das bis dahin in der Philosophie noch Ungedachte und darum auch nicht gleich mit letzter Distinktion Faßbare.<sup>9</sup>

Die unscharfe Differenzierung zwischen Vermögen und Möglichkeiten mag allerdings auch damit zusammenhängen, dass Aristoteles sich im Rahmen seiner philosophischen Grundbestimmungen vorrangig für dasjenige interessiert, was »nach einem Vermögen als möglich oder vermögend bezeichnet wird«.<sup>10</sup> Die Frage nach einer ontologischen Bestimmung von Möglichkeiten stellt sich für ihn schon deshalb nicht, weil er – wie sich im neunten Buch zeigen wird – von einem »bewegten Bewegter«, einem allem zugrunde liegenden Prinzip ausgeht. Diese metaphysische Setzung steht einem offenen Möglichkeitsdenken im Sinne von zahlreichen denkbaren, ganz anderen Entwicklungen, wie es sich seit dem sogenannten »Einbruch der Kontingenz« in der Frühen Neuzeit herausbildet, von vornherein fundamental entgegen.

Nachdem die *dynamis* im fünften Buch in ihren Grundzügen definiert ist, zielt das neunte Buch auf die genauere Bestimmung ihrer Phänomenbereiche. Aristoteles unterscheidet nun zwischen »vernünftigen« und »unvernünftigen« sowie zwischen »angeborenen« und »erworbenen« Vermögen. Den Zusammenhang von Vermögen und Vernunft erläutert er wie folgt: »Da nun einige Prinzipien dieser Art sich in dem Unbeseelten finden, andere in dem Beseelten und der Seele, und in dem vernünftigen Teil der Seele, so müssen offenbar auch von den Vermögen einige unvernünftig sein, andere mit Vernunft verbunden.«<sup>11</sup>

Vernünftige Vermögen zeichneten sich dadurch aus, dass sie in ihren Wirkungen nicht eindeutig festgelegt sind. Die Heilkunst als »vernünftiges

Yale University 1956, mit Aristoteles' Vorstellungen von Potenz und Potenzialität auseinandergesetzt. Zu neueren Untersuchungen, die eher den Kraftbegriff in den Mittelpunkt rücken, siehe auch George Molnar: *Powers. A Study in Metaphysics*. Oxford 2003; Toby Handfield (Hg.): *Dispositions and Causes*. Oxford 2009; Anna Marmodoro (Hg.): *The Metaphysics of Powers. Their Grounding and Their Manifestations*. New York 2010.

9 Josef Stallmach: *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk von Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim am Glan 1959, S. 27.

10 Aristoteles: Met. V 12, 1019b34 f.

11 Ebd., IX 2, 1046a36–1046b2.

Vermögen< beispielsweise könne sowohl Gesundheit als auch Krankheit hervorbringen; Wärme als ›unvernünftiges Vermögen‹ hingegen könne nur Wärme – aber keine Kälte – erzeugen. Während »vernunftlose Vermögen« in einer ihnen vorgegebenen Weise auf Einwirkungen reagieren müssten, beinhaltet der Einsatz der »vernünftigen Vermögen« die Möglichkeit, sich für eine bestimmte Reaktionsweise zu entscheiden – vorausgesetzt der zusätzliche Faktor des Vorsatzes (*prohairesis*), der meist auf einem bestimmten Begehr (orexis) gründe, sei gegeben.<sup>12</sup>

Der *dynamis*-Begriff wird im Folgenden etwas überraschend auch auf die Künste und die Wissenschaften übertragen. »Alle Künste [*technai*] daher und die hervorbringenden Wissenschaften [*poiētikai epistēmai*] sind Vermögen; denn sie sind Prinzipien der Veränderung in einem anderen, oder insofern es ein anderes ist.<sup>13</sup> Aufgrund ihrer hervorbringenden Kraft (*poiētikai*) seien sie ebenfalls als Vermögen und nicht als *technē* oder *epistēmē* zu betrachten. »Angeborene« und »erworben« Vermögen unterscheiden sich durch die verschiedenen Grade ihres bewussten oder geschulten Einsatzes. Im Gegensatz zu angeborenen Vermögen, wie beispielsweise den Sinnesleistungen, entstünden andere Vermögen erst durch Einübung eines bestimmten Verhaltens (*ēthos*), durch Unterricht (*mathēsis*) oder mithilfe der Vernunft (*logos*).

Nach dieser Ausdifferenzierung geht Aristoteles zur eigentlichen philosophischen Bestimmung der *dynamis* über: »Denn Vermögen und Verwirklichung [*energeia*] erstrecken sich weiter als nur auf das in Bewegung Befindliche.«<sup>14</sup> *Dynamis* sei nicht nur ein Prinzip der Bewegung, sondern könne auf einer zweiten Ebene als das grundlegende ontologische Prinzip, das allem Seienden zugrunde liegt, definiert werden. Um diese Überlegung zu explizieren, führt er die beiden der *dynamis* gegenüberstehenden komplementären Begriffe *energeia* (im Akt befindliche Verwirklichung) und *entelechia* (vollendete Verwirklichung) ein. Sie benennen verschiedene Stufen der Bewegung und Verwirklichung einer Kraft und zeichnen sich als »wirkliche« oder »vollendete Tätigkeiten« durch einen anderen Seinszustand aus als das latente, nicht realisierte Vermögen. *Energeia* meint dabei zunächst Übergang eines Seienden von der Potenz zur Realität. Anders als die *dynamis*, mit der eine bloße Möglichkeit zur Realisierung im Sein angezeigt ist, reicht *energeia* bereits als Vollzug in die Wirklichkeit hinein. Als wirkliche und wirkende Tätigkeit gibt sie

12 Vgl. Aristoteles: Met. IX 5, 1048a1–1048a11.

13 Ebd., IX 2, 1046b2 ff. Ergänzungen in eckigen Klammern stammen, wenn nicht anders angegeben, von der Autorin J. W.

14 Ebd., IX 1, 1046a1 f. Es handelt sich bei dieser Stelle um ein von mir leicht verändertes Zitat, das den Begriff *energeia* anders als die Übersetzung von Bonitz mit »Verwirklichung« statt mit »Wirklichkeit« übersetzt; J. W.

der unbestimmten, veränderlichen und in ihrer Wirkungsweise noch unvollendeten Potenz eine Gestalt, die in der vollendeten Verwirklichung (*entelechia*) ihre höchste Form erreicht.<sup>15</sup>

Aristoteles führt die Unterscheidung zwischen *dynamis* und *energeia* an mehreren Stellen auch mit dem von ihm geprägten Hylemorphismus zusammen: »Ferner ist der Stoff dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach), weil er zur Form gelangen kann; sobald er aber in Wirklichkeit ist, dann ist er in der Form.«<sup>16</sup> Da Stoff (*hylē*) immer bis zu einem gewissen Grad ungeformt und gestaltlos ist, sei er als *dynamis* zu verstehen, die noch keine reale Wirklichkeit ist. Die Form (*morphe*) hingegen sei als aktuelle Verwirklichung des Stoffes immer schon *energeia*.

Moderne Lesarten tendieren dazu, sich diesen Zusammenhang folgendermaßen vorzustellen: Auf der einen Seite gebe es eine Art allgemeine Potenzialität des Seienden, die man sich als Grundbedingung aller Existenz vorzustellen habe. Als Gesamtheit von puren, noch ungerichteten Kräften bilde dieses Potenzial die Grundlage jeder späteren Verwirklichung. In dieser Lesart geht die *dynamis* ontologisch ihrer Realisierung voraus, während sich epistemisch nur umgekehrt von der Wirklichkeit – von der Realisierung – auf die ihr zugrunde liegenden Möglichkeitsstrukturen, das Vermögen, schließen lässt.<sup>17</sup> Doch Aristoteles argumentiert genau umgekehrt: Nicht das Vermögen, sondern die Verwirklichung habe begriffliche, zeitliche und ontologische Priorität. In Bezug auf unser begriffliches Denken (*logos*) erklärt er, dass wir uns auf eine aktuelle Verwirklichung beziehen müssten, um begrifflich-logisch auf das ihr zugrunde liegende Potenzial schließen zu können. Da sich nur auf der Grundlage eines gebauten Hauses die Fähigkeit, ein Haus zu bauen, bestimmen lasse, gehe der aktualisierte Hausbau logisch seiner Potenzialität voraus. Genauso verhält es sich mit der zeitlichen Priorität: Auch wenn ein Same zeitlich vor dem Baum existiere, könne er nur existieren, weil es *davor* schon andere Bäume gegeben habe. Schließlich begründet dieses Argument auch die ontologische Priorität, die im Grunde das bereits Gesagte nur wiederholt und ontologisch wendet: Im Einklang mit seiner naturphilosophisch geprägten Herangehensweise, die immer von der deskriptiven Beobachtung der Wirklichkeit

15 Vgl. Stallmach: *Dynamis*, S. 158 f.

16 Aristoteles: Met. IX 8, 1050a15 f. Für eine dekonstruktivistische Lektüre des Verhältnisses zwischen *dynamis* und *energeia* vgl. auch Nassima Sahraoui: *Dynamis. Eine materialistische Philosophie der Differenz*. Bielefeld 2022, S. 97–120.

17 Vgl. Thomas Leinkauf: Möglichkeit, Potential, Kraft (*possibilitas, potentia, potestas, virtus/vis*). In: Frank Fehrenbach/Karin Leonhard/Robert Felfe (Hg.): *Kraft, Intensität, Energie. Zur Dynamik der Kunst*. Berlin/Boston 2018, S. 31–51, hier S. 33. Vgl. auch Völker: *Mobile Medien*, S. 210: »Während das Mögliche zeitlich nach dem Wirklichen entsteht, [...] ist das Virtuelle zeitlich vor dem Wirklichen existent, [...] und tritt nur durch etwas Aktuelles in Erscheinung.«

ausgeht und analytische Begriffsbestimmungen auf deren Grundlage zu entwickeln sucht, erklärt Aristoteles auch hier die Wirklichkeit zum höchsten Prinzip der philosophischen Bestimmungen.<sup>18</sup>

Umso auffälliger ist es, dass er sich veranlasst sieht, an dieser Stelle ein weiteres Argument – die Existenz eines ersten Bewegers und einer unvergänglichen Ewigkeit – für die ontologische Priorität des Wirklichen anzuführen:

Aus diesem Grunde ist also offenbar dem Wesen nach die wirkliche Tätigkeit früher als das Vermögen (die Möglichkeit), und, wie gesagt, der Zeit nach geht immer eine wirkliche Tätigkeit vor der anderen voraus bis zu der Wirklichkeit des immerfort ursprünglich Bewegenden. Aber auch in entscheidenderem Sinne hat die Wirklichkeit Vorrang vor dem Vermögen (der Möglichkeit); denn das Ewige [*ta aidia*] ist dem Wesen nach früher als das Vergängliche [*ta phtharta*], nichts Ewiges aber ist nur dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach).<sup>19</sup>

Aristoteles zufolge kann das erste Prinzip für Bewegung und Veränderung nur etwas sein, das selbst wesentlich Wirklichkeit ist. Folglich muss die Existenz eines ersten Bewegers und einer unvergänglichen Ewigkeit selbst Wirklichkeit sein, die der vergänglichen Wirklichkeit immer schon vorausgeht. Er postuliert daher eine der materiellen Wirklichkeit und der Zeit entthobene Ursprungsebene der ewigen Dinge, auf der mit Blick auf den »unbewegten Bewegter« als erstem Prinzip alles bereits ewig existiert.<sup>20</sup> In diesem Kontext ist die Rede vom »schlechthin Unvergänglichen«<sup>21</sup> (*aphtharton*), vom »ewig Bewegte[n]«<sup>22</sup> (*kinēsis aidios*) und davon, dass »alles, was entsteht, auf ein Prinzip [*archē*] und ein Ziel [*telos*] hingeht«.<sup>23</sup>

Die von Aristoteles hier geäußerten Vorstellungen sind zweideutig: Einerseits scheint er seiner ›phänomenologischen‹ Vorgehensweise auch hier treu bleiben zu wollen, andererseits lassen sich seine Formulierungen durchaus auch im Sinne einer den Erscheinungen vorausgehenden transzendenten Ebene deuten. Die hier anklingende Vorstellung einer *natura naturans*, einer (wie auch immer im Einzelnen gearteten) allem zugrunde liegenden prästabilierten

<sup>18</sup> Vgl. hierzu auch Dirk Setton: Die aristotelische Theorie der Potentialität. Das neunte Buch der *Metaphysik*. In: Niklaus Largier/Anja Lemke (Hg.): Theorien des Möglichen. Berlin 2022, S. 23–56, hier S. 24 ff.

<sup>19</sup> Aristoteles: Met. IX 8, 1050b3–1050b8.

<sup>20</sup> Das Prinzip des unbewegten Bewegers wird hier noch nicht genannt, sondern erst in Met. XII 7 eingeführt. Die hier angeführten Überlegungen weisen aber schon auf seine spätere Verhandlung hin.

<sup>21</sup> Aristoteles: Met. IX 8, 1050b16.

<sup>22</sup> Ebd., 1050b20 f.

<sup>23</sup> Ebd., 1050a7 f.

Natur, welche allen weltlichen Erscheinungen vorausgeht, wurde vor allem von den Scholastikern dankbar aufgenommen und religiös ausgedeutet. Sie ist als eine leitende philosophische Vorstellung bis in die Frühe Neuzeit hinein wirksam.

De facto wird durch die Einführung dieses übergeordneten ersten Prinzips die Sichtweise, dass es eine freie und unbegrenzte Entfaltung von Möglichkeiten geben könne, von vornherein verunmöglicht. Auf diese Problematik hat unter anderem der französische Philosoph Henri Bergson hingewiesen. Denn dadurch, dass Aristoteles die *dynamis* auf die »Verwirklichung eines Programms« bezogen habe,<sup>24</sup> das noch nicht realisiert sei, sei laut Bergson ein geschlossenes System entstanden, das ein Möglichkeitsdenken im emphatischen Sinn, bei dem sich virtuelle Kräfte auf unvorhersehbare Weise entfalten und unberechenbare Eigendynamiken entwickeln, nicht zulasse. Das Möglichkeitsdenken der antiken Philosophie, die »das Sein ein für alle Mal vollständig und vollkommen im unveränderlichen System der Ideen gegeben« sah, hätte demnach die »fortgesetzte Schöpfung von unvorhersehbar Neuem« schwerlich anerkennen können.<sup>25</sup>

Im dreizehnten Buch, das sich den Ideen und den Zahlen widmet, kommt Aristoteles noch einmal auf die *dynamis/energeia*-Unterscheidung zurück. Obgleich er als strikter Gegner von Platons Ideenlehre die Vorstellung, dass neben den Einzeldingen allgemeine ewige Formen und Ideen bestünden, bestreitet, postuliert er auch hier »neben den der Art nach gleichen Wesen [...] die Realität von einem selbständigen einzelnen Einen«.<sup>26</sup> Trotz seines Bestrebens, Prinzipien und Wesenheiten allein aus der Beobachtung der einzelnen Elemente abzuleiten, erkennt er noch einmal ausdrücklich die Möglichkeit der Existenz allgemeiner Strukturprinzipien an, die – wie beispielsweise in der Mathematik – den Elementen vorausgingen. In diesem Zusammenhang kommt er auch noch einmal auf die besondere Schwierigkeit zu sprechen, den ontologischen Status der Wissenschaft zu bestimmen:

Daß aber alle Wissenschaft auf das Allgemeine gehe, so daß deshalb notwendig auch die Prinzipien des Seienden allgemein und nicht selbständig abgetrennte Wesenheiten sein müßten, das enthält freilich die größte Schwierigkeit unter den erwähnten, indessen ist die Behauptung in gewissem Sinne wahr, in anderem Sinne dagegen nicht wahr. Die Wissenschaft

24 Henri Bergson: Das Mögliche und das Wirkliche. In: ders.: Denken und Schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. Hg. von Friedrich Kottje. Meisenheim am Glan 1948, S. 110–125, hier S. 124.

25 Ebd.

26 Aristoteles: Met. XIII 10, 1087a6 f.

nämlich ist so wie auch das Wissen von zweierlei Art, einmal der Möglichkeit nach [*dynámei*], dann der wirklichen Tätigkeit (Verwirklichung) nach [*energeia*]. Die Möglichkeit nun, welche wie (der) Stoff allgemein und unbestimmt ist, geht auch auf das Allgemeine und Unbestimmte, die wirkliche Tätigkeit aber geht als begrenzte auf Bestimmtes, als Einzelnes auf etwas Einzelnes. Aber in akzidenteller Weise sieht der Gesichtssinn auch die allgemeine Farbe, weil diese bestimmte Farbe, die er sieht, Farbe ist; und das bestimmte *a*, welches der Grammatiker betrachtet, ist ein *a*.<sup>27</sup>

Aristoteles entscheidet sich schließlich dafür, der Wissenschaft einen doppelten Status sowohl als *dynamis* als auch als *energeia* zuzuerkennen: Als hervorbringende, kreative Tätigkeit (*dynamis*) ziele sie auf das Allgemeine und Unbegrenzte und gehe damit über die »phänomenologische« Bestimmung des Einzelnen weit hinaus. Ihrer wirklichen Tätigkeit nach (*energeia*) bringe sie nur einzelne konkrete Erkenntnisse hervor, hinter denen jedoch in bestimmten Momenten (akzidentiell) die ihnen zugrunde liegenden allgemeinen Prinzipien (ihrer Hervorbringung) aufscheinen. Aristoteles' abwägende Haltung angesichts dieser von ihm hier als »größte[r] Schwierigkeit« bezeichneten Forderung, dass Wissenschaft »auf das Allgemeine« zu zielen habe, berührt die Grundfeste eines bis heute geltenden Wissenschaftsverständnisses. Denn auch wenn nicht deutlich wird, »was ein transmateriales (ahyletisches) Prinzip wie das reine Denken oder das rein begriffliche Vermögen seinem Sein nach ist«,<sup>28</sup> lässt sich nicht von der Hand weisen, dass die Annahme von allgemeinen, zu entdeckenden Prinzipien bis heute zahlreiche wissenschaftliche Forschungen anleitet.

Dass dem aristotelischen Möglichkeitsdenken zahlreiche Inkonsistenzen innewohnen, die zum Teil auch dem noch unausgebildeten Modaldenken in der Antike geschuldet sind, und dass seine Bestimmungen den Interpret\*innen bis heute immer wieder Probleme bereiten, wurde bereits festgehalten.<sup>29</sup> Das Nachdenken über Möglichkeiten gestaltet sich auch deshalb so kompliziert, weil sich Veränderungen und Entwicklungen – anders als von Aristoteles in seinen Beispielen ins Licht gerückt – meist in Form von multikausalen und multirelationalen Prozessen vollziehen, die es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich machen, von einer konkreten Situation aus prospektive oder retrospektive Schlüsse zu ziehen. Von einer aktuellen Wirklichkeit, z. B. einem

27 Ebd., 1087a10–1087a21.

28 Leinkauf: Seele als Selbstverhältnis, S. 146.

29 Vgl. Stallmach: *Dynamis*, S. 27; Okolowitz: Virtualität bei G. W. Leibniz, S. 26: »Der aristotelische Möglichkeitsbegriff birgt viele Aprien«; und Leinkauf: Seele als Selbstverhältnis, S. 146: »[T]rotz ihres bewundernswerten, differenzierten Erklärungspotenciales« bleibe Aristoteles' Konzeption an vielen Stellen problematisch.

Samen, der das Vermögen, ein Baum zu werden, in sich trägt, darauf zu schließen, dass er auch ein Baum *wird*, ist genauso aussichtslos, wie es unzulässig ist, von einer aktuellen Wirklichkeit, beispielsweise einem Tisch, auf *ein* bestimmtes ihm zugrunde liegendes Potenzial rückzuschließen. Denn hier bieten sich das ›Vermögen‹ des Tischlers genauso an wie das ›Vermögen‹ des Leims oder das ›Vermögen‹ des Samens, Holz zu werden. Andererseits muss man Aristoteles zugutehalten, dass er mit seiner *Metaphysik* nur darauf zielte, die grundlegenden Prinzipien seiner Ontologie zu formulieren. Sein Anliegen war es nicht, allen möglichen Eventualitäten nachzugehen.

### KRÄFTE UND EMOTIONEN: DIE *DYNAMIS/ENERGEIA*- UNTERScheidung IN ARISTOTELES' *DE ANIMA* UND *RHETORIK*

Die Gegenüberstellung von *dynamis* und *energeia* steht nicht nur im Zentrum der aristotelischen Ontologie und Naturphilosophie. Als tragende Grundbegriffe seiner Philosophie strahlen die beiden Terme auf sein gesamtes Denken aus. Sowohl die Schrift *De anima* als auch die *Rhetorik* folgen seiner naturphilosophischen Bewegungslehre und übernehmen deren Kraftbegriff, die einzelnen Seelenvermögen wie auch die Rhetorik werden als *dynamis* adressiert.

An dieser Stelle soll vorausgeschickt werden, dass die Seele für Aristoteles die Verkörperung des Wechselzusammenhangs von Materie und Form darstellt. Anders als etwa im Psycho-Parallelismus des 17. Jahrhunderts, bei dem Seele und Körper als zwei vollständig für sich seiende, ihren eigenen Gesetzen folgende Seinsformen vorgestellt werden, die nebeneinander existieren, wird die Seele von ihm als ein dem Körperlichen zugeordnetes aktives Lebensprinzip gedacht, das ohne den Körper nicht existieren kann. In diesem Sinne ist jedes Lebewesen immer schon beides zugleich, *dynamis* und *energeia*. Man hat sich die Seele als erstes Prinzip des Menschen daher als dessen Lebenskraft und beziehungsweise als dessen körperliche Aktualisierung vorzustellen.

Die menschliche Seele verfügt Aristoteles zufolge über nährendes (*threp-tikon*), wahrnehmendes (*aisthêtikon*), denkendes (*dianoêtikon*) und bewegendes (*kinêtikon*) Vermögen (*dynamis*). Hinzu kommen das Streben (*orexis*) und die Vorstellungskraft (*phantasia*), von denen nicht ganz klar ist, ob sie jeweils ein eigenes Seelenvermögen darstellen oder vielmehr als der Vernunft und der Wahrnehmung zugehörige Kräfte betrachtet werden.<sup>30</sup> Diese seelischen

<sup>30</sup> Vgl. hierzu die folgenden Textstellen, die unterschiedliche Lesarten provozieren: Aristoteles: *De an.* III 9, 432b15–III 10, 433a10 sowie *De an.* III 9, 432a31 und *De an.* III 11, 434a5 ff. Hier und im Folgenden zit. nach ders.: Über die Seele. *De anima*. Griechisch–Deutsch. Hg., erl. und übers. von Klaus Corcilius. Hamburg 2017. Vgl. auch Catherine Newmark: *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*. Hamburg 2008, S. 40.

*dynameis* werden im Einklang mit den naturphilosophischen Bestimmungen sowohl aktivisch als auch passivisch bestimmt: Einerseits wohnt ihnen ein gewisser Drang nach Verwirklichung inne, andererseits können sie aber auch Veränderungen oder Einwirkungen von außen erfahren. Hier kommt die Bedeutungsvariante der »Disposition« ins Spiel – ein Aspekt, der vor allem in der *Rhetorik*, in der es um die Überzeugung der Zuhörer\*innen durch Einwirkung auf die Seelenvermögen geht, eine große Rolle spielt.

Als eine komplexe Entfaltungsstruktur, die sich aus verschiedenen spezifischen Vermögen zusammensetzt, besitzt die Seele bei Aristoteles keine einheitliche Wesensform. Die verschiedenen Seelenvermögen sind zwar jeweils bestimmten strukturellen Vorgaben beziehungsweise Beschränkungen unterworfen – das wahrnehmende Vermögen z. B. könne nicht denken. Doch da sie in der Lage sind, miteinander zu agieren – eine Wahrnehmung kann sich mit dem denkenden Vermögen verbinden und zu einer neuen Form der Wahrnehmung führen –, und dabei immer zugleich auch externen Wirkungen unterliegen, sind ihre Entfaltungsmöglichkeiten potenziell vielgestaltig.

Will man den Unterschied zwischen den beiden Ebenen der *dynamis* und der *energeia* weniger einebnen, sondern vielmehr genauer profilieren, so bietet es sich an, die Emotionen als die tätigen Verwirklichungen der ihnen zugrunde liegenden Seelenvermögen (*dynameis*) in Betracht zu ziehen. In dieser Perspektive wären die Seelenvermögen auf einer operativen Ebene anzusiedeln, auf der sie als prinzipielle, aber eben nicht einsehbare Kräfte agieren, während Emotionen die konkreten, phänotypisch verwirklichten Aktualisierungen dieser Vermögen bezeichnen. Emotionen wären damit als tätige Zustände (*energeia*) von sich temporär verwirklichenden *dynameis*-Konstellationen zu bestimmen. Die sich auf das griechische Verb *paschein* (erleiden) beziehende Begriffsbildung von Emotionen als *pathē* unterstreicht diese Deutung, indem sie eine gewisse Passivität von Emotionen als »erlittenen Auswirkungen« her vorhebt. Ein wesentliches Merkmal der in diesem Sinne betrachteten Emotionen ist, dass sie vorübergehende Zustände beziehungsweise Manifestationen von Kräftekonstellationen sind, die sich aus dem Zusammenspiel verschiedener äußerer und innerer *dynameis* zu einem bestimmten Zeitpunkt oder für einen bestimmten Zeitraum verwirklichen. Obgleich sich bei Aristoteles durchaus bestimmte wiederkehrende Muster bei der Entstehung von Emotionen erkennen lassen, die beispielsweise zu identifizierbaren Affektmustern wie Wut oder Zorn führen, begreift er sie, anders als spätere Vertreter der Vermögensphilosophie, immer als prinzipiell vielgestaltig und als in ihren Verlaufsformen nicht eindeutig vorherbestimmbare.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Vgl. u. a. William Fortenbaugh: Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics. London 1975; Marcel Humar: Antike Emotionstheorien. Philosophische Erklärungen von Emotionen im Kontext der Eudaimonie. In:

Auch die Rhetorik wird von Aristoteles als eine *dynamis* bezeichnet.<sup>32</sup> Als ein vernünftiges und erworbenes Vermögen, das zu seiner Ausführung auf bestimmte *technai* zurückgreife, könne sie – die Grunddefinition der *dynamis* aufs Beste erfüllend – etwas »in einem andern«<sup>33</sup> bewegen. Die Anwendung der Rhetorik beruhe zudem auf der Einübung bestimmter Verhaltensweisen (éthos) durch Unterricht (*mathēsis*), mit deren Kenntnis und Hilfe die prinzipiell mannigfaltigen Seelenvermögen der Zuhörer\*innen zum Aufkommen von bestimmten Emotionen hingelenkt werden könnten. Seelenvermögen und Rhetorik stellen somit zwei zentrale, einander gegenüberstehende, aufeinander bezogene und miteinander agierende Vermögen beziehungsweise Kräfte dar, die für das Entstehen von Emotionen verantwortlich sind. Anders als die Seelenvermögen, die sowohl aktiv als auch passiv konnotiert sind, scheint Aristoteles die Rhetorik als eine aktive Kraft zu betrachten, deren gelungene tätige Verwirklichung (*energeia*) sich an den emotionalen Reaktionen der Zuhörer\*innen zeigt.

Indem die *Rhetorik* die äußeren Bedingungen für das Entstehen und Vergehen von einzelnen Emotionen und deren Formbarkeit in den Blick nimmt, liefert sie einen wichtigen Beitrag zu deren genauerer Bestimmung. Wenn gleich es sich bei dieser Schrift, wie Catherine Newmark betont, weniger um »eine Psychologie als eine Soziologie der Passionen«<sup>34</sup> handelt, werden in ihr bestimmte Wirkungen und typische Verlaufsformen von Emotionen, über die in *De anima* nur wenige konkrete Aussagen getroffen werden, genauer benannt. Zudem findet sich hier der einzige konkrete Definitionsversuch dafür, was unter Emotionen zu verstehen ist:

Die Emotionen sind die Dinge, durch welche sich (die Menschen), indem sie sich verändern, hinsichtlich ihrer Urteile unterscheiden und welchen Lust oder Schmerz folgt, wie zum Beispiel Zorn, Mitleid, Furcht und was es sonst noch Derartiges gibt sowie die Gegenteile von diesen.<sup>35</sup>

Hermann Kappelhoff u. a. (Hg.): Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2019, S. 3–12, hier S. 5 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Aristoteles: Rhet. I 2, 1355b25. Hier und im Folgenden zit. nach ders.: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 4.1: Rhetorik. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. und erl. von Christof Rapp. Berlin 2002.

<sup>33</sup> Aristoteles: Met. V 12, 1019a15 f.

<sup>34</sup> Newmark: Passion – Affekt – Gefühl, S. 44.

<sup>35</sup> Aristoteles: Rhet. II 1, 1378a22 ff. Die Übersetzung dieser Textstelle ist umstritten. Vgl. auch die Anmerkungen zu Rhet. II 1, 1378a20–1378a28 von Christof Rapp: Kommentar zu Rhetorik Zweites Buch. In: Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 4.2: Rhetorik. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. und erl. von Christof Rapp. Berlin 2002, S. 525–804, hier S. 540 ff.

Auch an dieser Stelle werden die Emotionen wieder als tätige Verwirklichungen beziehungsweise noch konkreter als Veränderungen zuvor bestehender Zustände der Seele, die sich auch auf die Bildung von Urteilen auswirken, ins Licht gerückt. Aristoteles widmet sich in der Folge der Entstehung von Zorn und entwickelt an diesem Beispiel die Unterscheidung von drei Hauptaspekten der Analyse von Emotionen: Man müsse zunächst den Zustand, in dem sich Zürnende befinden, analysieren, daraufhin danach fragen, wem sie gewohnt sind zu zürnen, und schließlich die Gründe, die den Zorn auslösen, bestimmen.<sup>36</sup> Auf diese Weise geht er nun eine ganze Reihe von Emotionen durch, unter denen sich Sanftmut, Liebe, Freundschaft, Hass, Furcht und Mut, Scham und Schamlosigkeit, Dankbarkeit beziehungsweise Gefallen, Entrüstung, Neid und Eifersucht und Verachtung befinden.<sup>37</sup>

### DIE ENERGEIA DER DICHTUNG

Anders als in der *Metaphysik*, in der *dynamis* und *energeia* stets als aufeinander bezogene Kategorien thematisiert werden, um die allgemeinen Prinzipien der aristotelischen Ontologie des Werdens als kontinuierlich stattfindende Aktualisierung und Realisierung von Kräften und Potenzen zu beschreiben, verwendet Aristoteles den Begriff der *energeia* in der *Rhetorik* auch losgelöst von seinem Gegenpol. Im dritten Buch der *Rhetorik* wendet er sich den dynamischen Metaphern zu, deren besondere Wirksamkeit (*energeia*) er am Beispiel der homerischen Dichtung erläutert:

Auch (eine Aktivität ist), wie es Homer bei vielen Gelegenheiten einsetzt, das Unbelebte durch die Metapher belebt zu machen. Bei allen (Gelegenheiten) kommt es dadurch gut an, dass er Aktivität erzeugt, wie zum Beispiel in den Folgenden: »erneut rollte dann der Stein, der schamlose, in die Ebene hinab«, »sprang das Geschoss ab«, »begierig hineinzufliegen«, »blieben in der Erde stecken, voll Gier, sich am Fleisch zu ersättigen«, »die Spitze aber fuhr ihm durch die Brust hindurch, begierig«. In allen diesen Fällen erscheint etwas, dadurch dass es belebt wird, als in einer Aktivität befindlich; denn die Ausdrücke »schamlos sein« und »begierig sein« und die übrigen stellen eine Aktivität dar.<sup>38</sup>

Die Belebung durch die Bewegungsmetaphern zielt darauf, den Leser\*innen die geschilderten Ereignisse möglichst lebhaft vor Augen zu stellen. Anders als die in der *Poetik* beschriebene Schwesterfigur der *enargeia* (griech. für sichtbar,

36 Vgl. Aristoteles: Rhet. II 2, 1378b7–1380a17.

37 Vgl. ebd., II 2–11.

38 Ebd., III 11, 1411b31–1412a5.

klar deutlich, augenfällig), des rhetorischen Vor-Augen-Rückens beziehungsweise Veranschaulichens, die mit den Überlegungen zur *energeia* von Metaphern in Aristoteles' *Rhetorik* oftmals verwechselt wurde,<sup>39</sup> zielt die dynamische Metapher der *energeia* primär darauf ab, das Geschehen als ein »in einer Aktivität befindlich[es]« darzustellen. Während die Figuren der *enargeia* durch die Schilderung von Details, ihre szenische Vergegenwärtigung durch die Verwendung von wörtlicher Rede oder anderen Formen einer präsentischen Darstellung den Eindruck einer besonderen Unmittelbarkeit und einer eher statisch vorzustellenden Präsenz erzeugen, betonen *energeia*-Metaphern die Aktivität und die zeitliche Dimension der kontinuierlich stattfindenden Verwirklichung von Kräften, um dadurch den Eindruck der besonderen Lebendigkeit der Darstellung zu erhöhen.

In ihrem 2018 erschienenen Aufsatz »Energie – ein Begriff der Poetik?« hat Susanne Strätling die aristotelischen Überlegungen zur *energeia*-Metapher auch auf die tätige Verwirklichung (*energeia*) von latent wirkenden Kräften (*dynamicis*) im Kunstwerk zu übertragen versucht. Aristoteles' *energeia*-Begriff lasse sich demnach nicht nur, wie das immer wieder geschehen sei, auf die Emotionen der Zuhörer\*innen, sondern auch auf das verwirklichte Kunstwerk selbst beziehen, da dieses bildhaft etwas hervorbringe und ins Werk setze, das vorher nicht existierte. Bezogen auf die Künste meine der Begriff der *dynamis* das bloße Kunstvermögen, während ein verwirklichtes Kunstwerk als eine »eidetisch aktualisierte Latenz«<sup>40</sup> begriffen werden könne, die auf der Seite der *energeia* anzusiedeln wäre:

Liegt [...] in der Kunst selbst die bloße Möglichkeit, so ist das entstandene Kunstwerk ihre Ins-Werk-Setzung und damit *enérgeia*. Während *dynamis* stets im Modus des ›Noch-Nicht-Seins‹ gedacht werden muss, markiert *enérgeia* die Aktualisierung und damit die An-Wesenheit des *eidos*.<sup>41</sup>

Ähnlich wie die Seele, die nur existiert, wenn beide Aspekte, *dynamis* und *energeia*, zusammenkommen, existiert auch Dichtung nur als jeweils konkrete Verwirklichung von Sprachenergien in einer bestimmten Form. Diese ›Materialisierung‹ kann beziehungsweise soll bei den Zuhörer\*innen eine »Art von

39 Zu den zahlreichen Verwechslungen und Überschneidungen zwischen *energeia* und *enargeia* in der rhetorischen und poetischen Theoriebildung vgl. Heinrich Franz Plett: Rhetorik der Affekte. Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance. Tübingen 1975, S. 184–193.

40 Susanne Strätling: Energie – ein Begriff der Poetik? In: Fehrenbach/Leonhard/Felfe (Hg.): Kraft, Intensität, Energie, S. 373–394, hier S. 381.

41 Ebd., S. 383.

Betroffenheit oder Involviertheit<sup>42</sup> auslösen, über deren genaues Zustandekommen Aristoteles sich jedoch weitgehend ausschweigt. Auf die Frage, wie es dem Kunstwerk gelingen könne, durch die Verwirklichung von Kräften »Wirksamkeit«<sup>43</sup> zu entfalten, geht er an keiner Stelle seines Werkes genauer ein. Seine rhetorischen Überlegungen zur *energeia* legen jedoch nahe, dass er der Sprache eine grundlegende Fähigkeit der Realisierung von Kräftedynamiken zugestehet, also von einer gewissen Sprachenergetik ausgeht, die auf die Seelenvermögen der Rezipient\*innen einwirkt und sich dort als ähnliche Kräftedynamik verwirklicht. Anders als die *enargeia*, die eher den Repräsentationsfunktionen der Sprache zugeordnet werden kann, scheint der Begriff der *energeia* – unabhängig davon, ob in produktions-, werk- oder rezeptionsästhetischer Hinsicht – immer auf die besondere Form der Verwirklichung und In-Akt-Setzung, auf die in die Wirklichkeit bereits hineinreichende Realisierung von Kräften zu verweisen.<sup>44</sup>

Strätlings Deutung, die – in freier Anlehnung an Aristoteles' eigene Ausführungen – die Ins-Werk-Setzung von Kräften in den Mittelpunkt der Kunstbetrachtung stellt, verweist bereits auf das Potenzial von Literatur, Kräftedynamiken im Sinne einer vorausschauenden Tätigkeit zu inszenieren und sie dabei auf ihre Wirkungen zu befragen. Auch wenn die Parallelen auf der Hand zu liegen scheinen, sollte stets bedacht werden, dass die aristotelische Argumentation sich – wie gezeigt wurde – innerhalb eines geschlossenen Systems bewegt, das durch das Mimesisgebot weiter reglementiert wird. Hinzu kommt, dass Aristoteles seine Überlegungen zur *energeia* von Sprache im Rahmen seiner *Rhetorik* entwickelt, in der es immer um die zweckgebundene Überzeugung konkreter Zuhörer\*innen geht. Wenn in den antiken Rhetoriken von *dynameis* die Rede ist, werden diese immer in einem *transitiven* und *persuasiven* Sinne betrachtet. Erst die moderne Ästhetik wird sich von derart eindeutig festgelegten Wirkungsabsichten lösen und *intransitive* sowie *pervasive* Wirkungen im Sinne einer Erkundung von offenen Möglichkeiten zulassen. Die Potenziale der Literatur als freies Spiel beziehungsweise ›Durchspielen‹ von Kräften, welche Strätlings mit ihrer Deutung von Sprachenergien vor Augen zu stehen scheinen, werden sich erst mit dem Herauslösen aus rhetorischen Kontexten und im Rahmen eines offenen Möglichkeitsdenkens durchsetzen.

42 Christof Rapp: Kommentar zu *Rhetorik* Drittes Buch. In: Aristoteles: Werke. Bd. 4.2, S. 805–1007, hier S. 906 (Rhet. III 11, 1411b24–1411b31).

43 Zum Begriff der Wirksamkeit in Bezug auf die *energeia* siehe auch Stallmach: *Dynamis*, S. 52 f.

44 Vgl. hierzu auch Rüdiger Campe: *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen 1990, S. 230.

## ZUR VERSCHLUNGENEN BEGRIFFSGESCHICHTE DES VIRTUELLEN

Wie in der Einleitung der vorliegenden Arbeit bereits festgehalten wurde, stellen die begriffsgeschichtliche Herleitung des philosophischen Terminus »Virtualität«, seine Wirkungsgeschichte wie auch seine Beziehung zu zeitgenössischen Vorstellungen des Virtuellen ein bis heute anhaltendes Forschungsdesiderat dar. Die Schwierigkeiten bei der Aufarbeitung der Transformationen der historischen Semantik beginnen bereits damit, dass die Frage, auf welche Weise Aristoteles' Bestimmungen zur *dynamis* mit der Begriffsbildung des Virtuellen in Verbindung stehen, bisher weitgehend ungeklärt ist. In gängigen Wörterbüchern wird das Wort »Virtualität« beziehungsweise »virtuell« als eine »gelehrte scholastische Bildung«<sup>45</sup> bezeichnet, die vom lateinischen *virtus* (Kraft, Mannhaftigkeit, Tapferkeit, Tüchtigkeit, Tugend) abgeleitet und/oder auf das lateinische *vir* (Mann) bezogen wird.<sup>46</sup> Um das Aufkommen der Rede von »virtuellen Kräften« (*vis virtualis*) im christlichen Mittelalter historisch genauer zu bestimmen, hat der Theologe Peter Roth verschiedene digitalisierte lateinische Textkorpora der römischen Klassik und des Mittelalters auf ihre sprachlichen Erneuerungen überprüft. In seinem Aufsatz »Virtualis als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen« führt er die Entstehung einer eigenen Begriffsbildung für »virtuelle Kräfte« zunächst auf eine sprachliche Regelung im Zusammenhang mit der lateinischen *Biblia Vulgata* zurück. Man habe sich bei der Übersetzung des Alten Testaments aus Gründen der Vereinfachung und Vereinheitlichung darauf geeinigt, den griechischen Begriff der *dynamis* – der ja sowohl »Fähigkeit«, »Macht«, »Kraft«, »Potenz« als auch »Vermögen«, »Möglichkeit« und »Disposition« bedeuten konnte – unabhängig vom jeweiligen Kontext einzig mit dem lateinischen Wort *virtus* zu übersetzen:

Es ist ja Prinzip dieser Übersetzung, jedes Wort nach Möglichkeit mit einem einzigen Äquivalent in der anderen Sprache wiederzugeben. *Virtus* schien den Übersetzern die Bedeutungsbreite der biblischen δύναμις offenbar besser abzudecken als *potentia* oder *vis*, Begriffe, die zu stark mit politischer Macht und Gewalttat konnotiert waren. Unter anderem meint δύναμις im Neuen Testament die Kraft, die zu Wundertaten befähigt, und

<sup>45</sup> N. N.: *virtuell*. In: Wolfgang Pfeifer u. a. (Hg.): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. Beruhend auf der 2. Auflage der dreibändigen Fassung von 1993. URL: <https://www.dwds.de/wb/etymwb/virtuell> (07.07.2023).

<sup>46</sup> Vgl. N. N.: *Virtualität*. In: Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Hg. vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion. Mannheim u. a. 1996, S. 1682; Friedrich Kluge: *virtuell*. In: ders.: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. von Elmar Seibold. Berlin/New York 1989, S. 766; N. N.: *virtuell* [Fremdwörterbuch], S. 194 f.

das Wunder selbst. So gewinnt *virtus* im christlichen Sprachgebrauch die Bedeutung ›Wunderkraft, Wunder‹ dazu.<sup>47</sup>

Roth zufolge hätten sich die Ableitungen *virtualis* und *virtualiter* als adjektivische und adverbiale Bezeichnungen für etwas, das »der Kraft nach« wirkt, erst mit der Zeit auf die theologisch-philosophischen Diskussionen ausgewirkt.<sup>48</sup> In den Schriften von Hugo von St. Victor, Hildebert von Lavardin, Johannes von Salisbury, Duns Scotus und Thomas von Aquin sind ab dem 12. Jahrhundert die Wortneuschöpfungen »*virtualis*« (Adjektiv) und »*virtualiter*« (Adverb) nachweisbar, für die sich im klassischen und spätantiken Latein noch keine Belege finden lassen: »Offenbar handelt es sich um eine Neubildung des Mittelalters; denn erst etwa um 1100 taucht das Wort in der theologischen Literatur auf; das 13. Jahrhundert schließlich kennt *virtualis* und das Adverb *virtualiter* als häufig gebrauchte Termini.«<sup>49</sup>

Dass die Ausbildung einer eigenen Terminologie für virtuelle Kräfte eng mit der Ausbreitung des Christentums zusammenhängt, scheint auf der Hand zu liegen: Mit der Denkfigur von unbestimmt wirkenden Kräften, die den Menschen zu durchdringen vermögen, ohne auf eine konkrete Berührung angewiesen zu sein, lassen sich Erfahrungen wie die besondere Wirkkraft der Bibel oder von Wallfahrtsorten oder auch die Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie plausibilisieren. Die Rede von »impliziten« beziehungsweise »virtuellen Kräften« erlaubt es, auch solche Kräfte anzuerkennen und einzubeziehen, deren Herkunft und Wirken sich nicht eindeutig bestimmen lassen und die nicht eindeutig in einem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang verortet werden können. Wie bei Aristoteles werden sie als zugrunde liegende Mächte auf einer anderen, weniger greifbaren Ebene angenommen, auf die allein von ihren wahrnehmbaren Auswirkungen her rückgeschlossen (beziehungsweise spekuliert) wird.

Zu Thomas von Aquins (1225–1274) und Duns Scotus' (1266–1308) Lebzeiten sind die Termini *virtualis* und *virtualiter* zur Beschreibung von impliziten (unsichtbaren) Kraftwirkungen bereits weitgehend im philosophischen Sprachgebrauch etabliert.<sup>50</sup> Sie werden nun zunehmend auch im Zusammenhang mit grundlegenden ontologischen Fragestellungen, die sich aus der Aristoteles-

<sup>47</sup> Peter Roth: *Virtualis* als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen. In: ders./Stefan Schreiber/Stefan Siemons (Hg.): *Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität*. Augsburg 2000, S. 33–41, hier S. 33.

<sup>48</sup> Dies suggeriert auch Antoni Biosca Bas: *Origin of Virtuality*. In: *Eikasia. Revista de Filosofia* 64 (2015), S. 53–81, hier S. 67.

<sup>49</sup> Roth: *Virtualis* als Sprachschöpfung, S. 33.

<sup>50</sup> Vgl. Knebel/Grötker: *Virtualität*, Sp. 1062.

Exegese ergeben, und zur genaueren Erörterung von logischen Problemen verwendet.<sup>51</sup> Dies zeigt sich besonders bei Thomas von Aquin, der sich Zeit seines Lebens um eine Synthese von aristotelischen und christlichen Vorstellungen bemühte. In seiner *Summa theologiae* versuchte er, die jüngeren Überlegungen zu den virtuellen Kräften mit Aristoteles' Bestimmungen zu vereinbaren, und fand, wie ich im Folgenden zeigen möchte, zu einer wirkmächtigen Lösung: Er erklärte die Seele selbst zu einem »virtuellen Prinzip« (»*virtuale principium*«<sup>52</sup>).

### VIRTUELLE KRÄFTE BEI THOMAS VON AQUIN

Um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert kam es zu einer Welle von neuen Übersetzungen des aristotelischen Korpus aus dem Griechischen und Arabischen. Thomas ist es ein besonderes Anliegen, dem lateinischen Westen das aristotelische Gesamtwerk zugänglich zu machen und zugleich dessen Philosophie mit den christlichen Vorstellungen des Mittelalters zu harmonisieren. »Das Resultat«, so Maximilian Forschner, »ist eine Synthese aus philosophischen und theologischen Motiven, dessen Plausibilität sich nicht nur auf rationale Gesichtspunkte, sondern auch auf christliche Glaubenssätze stützt.«<sup>53</sup>

Das mittelalterliche Weltbild war weitgehend durch die stoische und neu-platonische Philosophie geprägt und insbesondere durch einen entschiedenen Leib-Seele-Dualismus und die damit einhergehende Gegenüberstellung eines flüchtigen »uneigentlichen« Diesseits mit einem »eigentlichen« Jenseits charakterisiert. Thomas hingegen fühlte sich, wie bereits sein Lehrer Albertus Magnus, der aristotelischen Philosophie verpflichtet und stand, wie Forschner betont, »mit unverkennbarer Zuneigung und Neugierde in der Fülle unserer Erfahrungswelt«.<sup>54</sup> Wie Aristoteles begreift auch Thomas die Seele als das »erste Prinzip« jedes einzelnen Lebewesens, das auch für dessen verschiedene Lebensfunktionen verantwortlich zeichnet. Diese könnten nur auf der Basis der aristotelischen Herangehensweise im Einzelnen erschlossen werden. Doch im Gegensatz zu Aristoteles glaubt Thomas im Anschluss an Platons Vorstellung einer unsterblichen Geistseele auch an deren Unvergänglichkeit und

51 Vgl. ebd. den Hinweis, dass die adverbiale Bestimmung *virtualiter* von Thomas als Gegenbegriff zu »essentialiter«, »materialiter« und »actualiter« verwendet wird.

52 Thomas von Aquin: S.th. I, q. 77, a. 8 ad 3; S. 117 [Bd. 6]. Die Seitenzahl und Bandangabe nach dem Strichpunkt beziehen sich hier und im Folgenden auf: ders.: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologica*. 36 Bde. Hg. von dem Katholischen Akademikerverband. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Leipzig u. a. 1933 ff.

53 Maximilian Forschner: Thomas von Aquin über die menschliche Seele. In: Dagmar Kiesel/Cleophea Ferrari (Hg.): *Seele*. Frankfurt a. M. 2017, S. 151–168, hier S. 151.

54 Maximilian Forschner: Thomas von Aquin. München 2006, S. 30.

postuliert, dass die Seele als ein »principium incorporeum et subsistens«<sup>55</sup> nach dem Tod des Menschen weiterexistiere – eine Sichtweise, die sich zwar mit dem christlichen Glauben an die Wiederauferstehung vereinbaren lässt, aber dem aristotelischen Hylemorphismus entgegensteht, demzufolge die Seele ohne den ihr eine Form gebenden Körper gar nicht existieren kann.

Die Tatsache, dass das Präsenz- und Konstitutionsverhältnis zwischen Seele und Körper von Aristoteles an verschiedenen Stellen unterschiedlich bestimmt wurde, hatte bereits den antiken Interpreten Kopfzerbrechen bereitet. Gegen die platonische Vorstellung einer Dreiteilung der Seele argumentierend, hatte Aristoteles die Seele an verschiedenen Stellen zu einer unteilbaren Einheit erklärt, die den ganzen Körper in allen seinen Teilen durchdringe.<sup>56</sup> Diese Bestimmung stand jedoch im Widerspruch dazu, dass die Seele als *dynamis* selbst nicht körperlich und folglich auch nicht als eine räumliche Entität zu begreifen sei. In *De motu animalium* formuliert Aristoteles daher den Gedanken, dass die Seele ihre prinzipielle Kraft auch ausüben könne, ohne in jedem Teil des Körpers anwesend zu sein:

[S]o dass es nicht notwendig ist, dass die Seele in jedem [Teil, sc. des Körpers] ist, sondern da sie sich in einem bestimmten Teil des Körpers befindet, in welchem sie Herrschaft [oder: Ursprungskraft] ausübt, leben die anderen Teile dadurch, dass sie sich diesem zuordnen und ihre eigentümlichen Funktionen der Natur folgend ausüben.<sup>57</sup>

Die Vorstellung einer Einheit, die einer Vielheit, dem Materiellen, so gegenwärtig sei, dass sie als ganze und unteilbare Seele in jedem Teilmoment des Körpers vollständig wirken könne, ohne sich dabei als inkorporale Substanz räumlich in diesem auszudehnen, hat zahlreiche Aristoteles-Interpreten bis in die Frühe Neuzeit hinein beschäftigt. Die Formel für diese Problematik, die über Plotin und Augustinus in die lateinische Philosophiegeschichte überliefert wird, lautet: »Anima dicitur esse tota in toto corpore, et tota in qualibet parte corporis« (»Es wird gesagt, dass die Seele im ganzen Körper ganz und in jedem Teil des Körpers ganz ist«).<sup>58</sup>

55 Thomas von Aquin: S.th. I, q. 75, a. 2 co.; S. 9 [Bd. 6].

56 Vgl. Aristoteles: *De gen. anim.*, 734b24 ff.; 735a6 f.; 741a23 ff.; 762b22 ff. Zit. nach ders.: *De generatione animalium*. Hg. von Hendrik J. Drossaart Lulofs. Oxford 1965.

57 Aristoteles: *De mot. anim.* 10, 703a36–703b2. Deutsche Übersetzung von Thomas Leinkauf zit. nach ders.: Seele als Selbstverhältnis, S. 150, Anm. 7. Die Ergänzungen in eckigen Klammern folgen der Vorlage.

58 Vgl. hierzu das Kapitel »Tota in toto et tota in qualibet parte. Die frühneuzeitliche Präsenz eines spekulativ-metaphysischen Begriffes von Seele« in: Thomas Leinkauf: *Mundus combinatorius. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*. Berlin 2009, S. 56–66 und Sascha Salatowsky: *De Anima. Die Rezeption*

Dass die Frage, wie die Seele als nicht-körperliche Substanz in ein Verhältnis zum Körper zu setzen sei, den sie umfassend und völlig durchdringt, auch für Thomas ein zentrales Problem darstellt, lässt sich bereits an der Häufigkeit erkennen, mit der er sie in seinem Werk adressiert.<sup>59</sup> Im zweiten Buch der um 1260 erschienenen *Summa contra gentiles* (*Summe gegen die Heiden*) wird dem Problem ein eigenes Kapitel mit dem vielversprechenden Titel »Die Weise, in welcher eine geistige Substanz mit einem Körper vereinigt werden kann« gewidmet. Thomas geht hier von Aristoteles' Bestimmung aus, dass die Seele sich aus Stoff und Form gleichermaßen zusammensetzt, und fragt danach, wie die »Vereinigung« der dabei zugrunde liegenden Komponenten, geistige Substanz und Körper, genau vorzustellen sei. Aufgrund der Problematik, dass die »geistige[n] Substanze[n]« mit den körperlichen Substanzen keine Materie gemeinsam hätten, die geistige Substanz und der Körper also zu verschieden seien, als dass sie »auf die Weise einer Vermischung vereinigt werden«, könnten sie »mit einem Körper nicht auf die Weise einer im eigentlichen Sinne verstandenen Berührung vereinigt werden. Berührung gibt es nämlich lediglich bei Körpern; denn berührend sind die, >deren äußerste Grenzen zusammenfallen<, wie Punkte, Linien oder Flächen«.<sup>60</sup>

Nachdem damit die aristotelische Sichtweise kurzerhand widerlegt zu sein scheint, folgt die eigentliche Pointe seines Arguments. Thomas gibt zu bedenken, dass man noch eine zweite Art der Berührung zwischen der geistigen Substanz und dem Körper in Betracht ziehen könne: »Hic autem tactis non est quantitatis, sed virtutis.«/»Diese Berührung ist jedoch nicht eine Berührung der Ausdehnung, sondern eine Berührung der Kraft.«<sup>61</sup> Als Beispiel dafür verweist er auf einen Passus aus Aristoteles' Schrift *De generatione et corruptione*,

der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert. Amsterdam/Philadelphia 2006, S. 172–180.

59 Vgl. u. a. Thomas von Aquins *Sentencia libri De anima* [Thomae de Aquino: Opera omnia. Bd. 45.1: *Sentencia libri De anima*. Hg. von René-Antoine Gauthier. Rom/Paris 1984], die *Quaestiones disputatae de anima* [Thomae de Aquino: Opera omnia. Bd. 24.1: *Quaestiones disputatae de anima*. Hg. von Bernardo Carlos Bazán. Rom/Paris 1996] sowie die Passagen in *Summa theologiae* [S.th.] I, q. 75 und q. 76; S. 3–33 [Bd. 6], und in *Summa contra gentiles* [Scg.] II, c. 56 und c. 57; S. 225–237. Bei Letzterem [Scg.] bezieht sich die Seitenzahl nach dem Strichpunkt hier und im Folgenden auf die lateinisch-deutsche Ausgabe: Thomas von Aquin: *Summe gegen die Heiden*. Bd. 2. Hg. und übers. von Karl Albert und Paulus Engelhardt. Darmstadt 1982.

60 Thomas von Aquin: Scg. II, c. 56; S. 225. Vgl. ausführlich im Original (ebd., S. 224): »Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus: sunt enim immateriales, ut supra ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles. [...] Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim non nisi corporum est: sunt enim tangentia >quorum sunt ultima simul [Phys. V 3], ut puncta aut lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima.«

61 Ebd.; S. 226 f.

in der dieser erklärt, »daß Betrübendes uns berührt«.<sup>62</sup> Die besondere Form der Berührung, die Aristoteles hier ins Spiel bringt, zeichne sich laut Thomas durch folgende Aspekte aus: Da sie keine körperliche Berührung ist und auch nicht auf einen bestimmten Berührungspunkt angewiesen ist, könne sie erstens auch teilbare Substanzen berühren. Zweitens vermöge sie es, auf das Ganze des Berührten und nicht nur auf beziehungsweise über dessen äußere Grenzen auf das Berührte einzuwirken. Daraus ergebe sich drittens, dass diese Berührung ohne Reibungsverluste ganz ins Innere des Berührten eindringen könne.<sup>63</sup> Das Kapitel schließt mit der Feststellung: »Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactem virtutis.«/»So also kann eine geistige Substanz mit dem Körper durch eine Berührung der Kraft vereinigt werden.«<sup>64</sup> Diese Schlussfolgerung wird im nächsten Kapitel (II, c. 57) noch einmal in der Diktion eines erfolgten Beweises wiederholt:

Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactem virtutis, de quo supra dictum est.

Daher wäre die Vereinigung von Körper und Seele nicht, wenn sie nicht [doch] durch den virtuellen Kontakt [durch die Berührung der Kraft] geschehen würde, so wie oben gesprochen wurde.<sup>65</sup>

Das Verhältnis von Seele und Körper wird hier in nur wenigen Zeilen in ein *Kraftverhältnis* umgedeutet. Während der Körper in seiner Ausgedehntheit auf körperliche Berührung angewiesen sei, verfüge die geistige Seele über eine Wirkkraft, die nicht physisch bestimmt werden könne, sondern in Form eines virtuellen Kontakts (»contactem virtutis«) erfolge. Indem Thomas der virtuellen Wirkkraft die Fähigkeit zuspricht, den Körper ganz zu durchdringen, ohne dass dieses Durchdringungsverhältnis räumlich gedacht werden müsste, stellt er ein Erklärungsmodell bereit, das bis in die Neuzeit hinein diskutiert wird. Seine Überlegungen zur »tota in toto et tota in parte«-Präsenz der Seele begründen den sogenannten psychologischen »Holenmerismus« (aus griech.

62 Ebd.; S. 227. Vgl. die Textstelle bei Aristoteles: *De gen. et corr.* I 6, 323a31–323a36: »Wenn daher etwas als ein Unbewegtes bewegt, dürfte jenes einerseits wohl das Bewegbare berühren, doch jenes andere nichts; denn in manchen Fällen reden wir so: daß der Kränkende uns berühre, aber wir selbst nicht jenen.« Zit. nach Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 12.4: *Über Werden und Vergehen*. Hg. von Christof Rapp. Übers. und erl. von Thomas Buchheim. Berlin 2010.

63 Vgl. zu dieser Passage Thomas von Aquin: *Scg.* II, c. 56; S. 227.

64 Ebd.; S. 226–229.

65 Ebd., c. 57; S. 230 f. Deutsche Übersetzung von der Autorin J. W. geändert. Vgl. die Übersetzung, S. 231: »Daher geschähe die Vereinigung von Seele und Körper nur durch die Berührung der Kraft, worüber oben gesprochen wurde.«

*to hólon en tois meresin*, dt. das Ganze [ist] in den Teilen), dem so unterschiedliche Denker wie Wilhelm von Ockham, Johannes Buridan, Marsilio Ficino oder Francisco Suárez angehören werden. Thomas Leinkauf hält fest:

Bestimmte Phänomene im Bereich der natürlichen Dinge, die neben dem Sachverhalt des Beseitseins solche Ubiquität eines unteilbar Identischen an einem teilbaren Substrat aufweisen, mußten auch noch in dem langen Zeitraum der Konsolidierung der modernen Physik, d. h. zumindest das ganze 17. Jahrhundert hindurch, *entweder* mit einem metaphysischen Modell (eben dem bewährten *tota in toto* ... – Topos der alten Psychologie; [...] ) erklärt werden, das naturwissenschaftlich nicht überprüfbar war, *oder* als naturwissenschaftlich-mechanistisch unerklärbare, in infinite Regresse oder absoluten Widerspruch führende Paradoxa aufgewiesen und aus dem Horizont physikalischer Deduktion überhaupt ausgeschlossen werden.<sup>66</sup>

Thomas stützt seine Überlegungen zu den virtuellen Wirkkräften der Seele auf die von ihm verwendete Unterscheidung zwischen der sogenannten »quantitas virtualis« und der »quantitas dimensiva« beziehungsweise »quantitas molis«, auf die er an zahlreichen Stellen seines umfangreichen Werkes verweist.<sup>67</sup> In einem Artikel aus seiner Schrift *De veritate*, der die Frage diskutiert, ob die Gnade Christi unendlich sei, heißt es hierzu:

Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur, et virtualis, quae attenditur secundum intensionem; virtus enim rei est ipsius perfectio secundum illud Philosophi in VII Physicorum: »Unumquodque perfectum est quando attingit propriæ virtuti«; et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis.<sup>68</sup>

Es gibt aber eine zweifache Quantität, nämlich eine messbare, welche hinsichtlich der Ausdehnung betrachtet wird, sowie eine der Kraft nach [quantitas virtualis], welche hinsichtlich des Stärkegrades in den Blick gerät. Denn die Kraft eines Dinges ist seine Vollkommenheit, gemäß dem Wort des Aristoteles im 7. Buch der Physik: »Ein jedes Ding ist vollkommen,

66 Leinkauf: *Mundus combinatus*, S. 59.

67 Zu den verschiedenen Funktionen der Unterscheidung von »quantitas dimensiva« und »quantitas virtualis« für unterschiedliche Bereiche des Denkens Thomas von Aquins siehe auch Biosca Bas: *Origin of Virtuality*, S. 72 f.

68 Thomas von Aquin: *De veritate*, q. 29, a. 3 co. Zit. nach Thomae de Aquino: *Opera omnia*. Bd. 22.3: *Quaestiones disputatae. De veritate*. QQ. 21–29. Hg. von Antoine Dondaine. Rom 1973, S. 855.

wenn es die ihm eigene Kraft erreicht.« Und so gerät die der Kraft nach bestimmte Quantität einer jeglichen Form gemäß der Weise ihrer Vollkommenheit in den Blick.<sup>69</sup>

Der Passus führt auf exemplarische Art und Weise die Schwierigkeiten vor Augen, die die Vermischung von philosophischen und theologischen Argumenten bei Thomas bereitet. Zunächst scheint die Differenzierung zwischen ausgedehnten Größen und solchen, die eher anhand ihrer Intensität zu messen wären, durchaus einleuchtend. Doch es bleibt ungeklärt, was genau unter der »Weise der Vollkommenheit« einer Kraft zu verstehen ist, zumal sie im Rahmen eines Artikels diskutiert wird, der eigentlich die Vollkommenheit und Gnade Gottes zum Thema hat. Thomas' Verweis auf Aristoteles' *Physik* lässt sich als Versuch deuten, den Begriff der (göttlichen) Vollkommenheit auf den Grad der Verwirklichung einer Potenz, d. h. auf den aristotelischen Begriff der *entelechia* zurückzubeziehen und mit diesem zu harmonisieren. Auch in anderen Zusammenhängen bedient sich Thomas zur Veranschaulichung dessen, was unter einer virtuellen Quantität zu verstehen sei, meist konkreter Beispiele, die aus lebensweltlichen Zusammenhängen gegriffen sind und damit auf Aristoteles' naturphilosophische Überlegungen aufzubauen scheinen. Neben der bereits erwähnten Betrübnis, die sich ohne körperliche Berührung übertragen kann,<sup>70</sup> führt Thomas an mehreren Stellen auch das Phänomen der Wärme an, deren Größe nicht anhand ihres Volumens, sondern allein anhand ihrer Intensität gemessen werde.<sup>71</sup> Andererseits nennt er auch die Nächstenliebe (*caritas*) eine virtuelle, diesmal wieder explizit von Gott ausgehende Kraft, deren Umfang »nicht nur nach der Zahl der Gegenstände [...] sondern auch nach der Glut des Aktes, je nachdem etwas mehr oder weniger geliebt wird«,<sup>72</sup> bemessen werde.

69 Thomas von Aquin: *Quaestiones Disputatae*. Vollständige Ausgabe der Quaestitionen in deutscher Übersetzung. Bd. 6: Über die Wahrheit. *De veritate*. Hg. von Rolf Schönberger. Übers. von Paul D. Hellmeier O. P., Andreas Schönfeld S. J. und Jörg Alejandro Tellkamp. Hamburg 2014, S. 298.

70 Vgl. Thomas von Aquin: *Scg.* II, c. 56; S. 227.

71 Vgl. u. a. die Textstelle: »Quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum; in quantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate.«/ »Diese Größe ist gemeint, wenn man von etwas sagt, es sei mehr oder weniger warm, sofern es in der Wärme vollommener oder weniger vollkommen ist.« Thomas von Aquin: *S.th.* I, q. 42, a. 1 ad 1; S. 291 f. [Bd. 3].

72 Ebd., II-II, q. 24, a. 4 ad 1; S. 44 [Bd. 17 A]. Vgl. die Textstelle im Original (ebd.): »Ad primum ergo dicendum quod caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis. Quae non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur; sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur.«

Wann immer Thomas von virtuellen Kräften spricht, zeigt sich, wie stark seine Deutungen bereits von christlichen Vorstellungen angeleitet werden, die unter virtuellen Kräften oftmals wie selbstverständlich göttliche Kräfte verstehen. Seine unentwegten Bemühungen, die naturphilosophische Argumentation von Aristoteles mit den christlichen Deutungen zu harmonisieren, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass seine Bestimmungen der aristotelischen *dynamis*-Konzeption in wesentlichen Punkten diametral entgegenstehen: Im Gegensatz zu Aristoteles, der die *dynamis* ontologisch als eine mindere Seinsweise betrachtete, da diese sich nicht durch eine wirkliche Tätigkeit auszeichnet, wertet Thomas die allem zugrunde liegende ›erste Kraft‹ zu einer höheren Kraft auf:

Manifestum est enim quod effectus praeeexistit virtute in causa agente, praeeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori.

Denn offenbar muß die Wirkung in der Kraft der Wirkursache irgendwie vorgegeben sein. Dieses Vorgegeben-sein in der Kraft der Wirkursache bedeutet aber keine unvollkommenere, sondern eine vollkommenere Seinsweise.<sup>73</sup>

Die erste wirkende Ursache, die von Aristoteles als »unbewegter Bewegter« bezeichnet und allgemein metaphysisch vorausgesetzt wurde, ist für Thomas ausschließlich mit Gott selbst gleichzusetzen, dessen Kräfte immer schon vollkommen sind und die Wirklichkeit ihrer virtuellen Kraft nach (*de virtute*) immer schon durchdringen:

Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium actuum omnium, quia est infinitus, virtualiter in se omnia praehabens, ut Dionysius dicit [Div. Nom., cap. 5. 7]. Unde participatur a rebus, non sicut pars sed secundum diffusionem processionis ipsius.

Die erste Wirklichkeit ist der allumfassende Grund aller Wirklichkeiten, weil sie unendlich ist, der Kraft nach »im voraus alles in sich enthaltend« (Dionysius). Darum teilt sie sich den Dingen mit, nicht wie ein Teil, sondern durch einen Erguß ihres Wirkens nach außen.<sup>74</sup>

Mit dieser Umwertung geht einher, dass die göttliche Wirklichkeit als erste Ursache die Realität virtuell bereits in sich enthält:

73 Ebd., I, q. 4, a. 2 co.; S. 85 [Bd. 1].

74 Ebd., I, q. 75, a. 5 ad 1; S. 21 [Bd. 6].

Unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.

Also ist in aller Wahrheit Gott Gegenstand dieser Wissenschaft. – Das ergibt sich übrigens auch aus ihren Prinzipien. Als solche haben wir die Glaubensartikel festgestellt, und der Glaube geht auf Gott. Die Prinzipien einer Wissenschaft aber und die Wissenschaft selbst haben notwendig denselben Gegenstand, da die Wissenschaft keimhaft ganz in der Kraft der Prinzipien enthalten ist.<sup>75</sup>

Die Wirklichkeit wird bei Thomas dem Virtuellen nicht mehr entgegengesetzt, sondern ist in dessen umfassenden Strukturprinzipien bereits enthalten. Damit, so Marcello Vitali Rosati, wird dem Virtuellen erstmals eine übergeordnete Kraft zugestanden, Wirklichkeit zu produzieren oder hervorzubringen: »Il est donc un principe qui pousse vers la production de quelque chose. Les principes contiennent une virtualité qui est multiplicité, ayant la force, la *dunamis*, la *virtus* de générer.«<sup>76</sup>

Schließlich spricht Thomas der Seele als ›Grund des Verstehens‹ die Möglichkeit zu, am ›ersten Stoff‹ teilzuhaben. Als erkennendes, lernendes und auf das Gute ausgerichtetes Wesen kann der Mensch sich auf diese erste Wirklichkeit hin orientieren und dadurch am Göttlichen partizipieren:

Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro de Div. Nom. [cap. 5]. Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod appareat ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

Alles, was immer aber in Wirklichkeit ist, hat teil an der ersten Wirklichkeit, die Gott ist: durch Teilhabe an Ihm ist nach der Lehre des Dionysius alles gut, seiend und lebend. Folglich nimmt alles, was in Möglichkeit ist, teil an der ersten Möglichkeit. Nun ist aber die erste Möglichkeit der erste Stoff. Da also die menschliche Seele in gewisser Weise in Möglichkeit ist – was daraus hervorgeht, daß der Mensch zuweilen in Möglichkeit erken-

75 Ebd., I, q. 1, a. 7 co.; S. 21 [Bd. 1].

76 Vitali Rosati: S'orienter dans le virtuel, S. 39.

nend ist –, so scheint die menschliche Seele am ersten Stoff teilzuhaben und dieser ein Teil von ihr zu sein.<sup>77</sup>

Die Vorstellung von virtuellen Kräften verweist bei Thomas damit auf etwas potenziell zu Erreichendes, das in seinen Grundprinzipien in der Seele des Menschen bereits angelegt ist. Die virtuellen Kräfte der Seele werden damit auch in einen ethischen Kontext gestellt. Sie bezeichnen diejenigen Potenzen, die im Rahmen eines christlichen Lebens verwirklicht werden sollen, um auf die Teilhabe am Göttlichen vorzubereiten. Während in der stoischen Lehre die Tugenden (*virtutes*) auf der Grundlage von Rationalität verfeinert wurden, deutet Thomas ihre Vervollkommnung als eine bereits auf Erden möglich werdende Partizipation am Göttlichen.

## VIRTUALITÄT ALS REINE KRÄFTE

Spätestens mit dem Beginn der Neuzeit gerät die über Jahrhunderte hinweg dominierende aristotelische Vermögensphilosophie unter Druck. Die Vermögen stehen nun im Verdacht, kaum etwas zur Erklärung von Wirkungen beizutragen: »Symptomatisch ist Molières Witz über den Junggesellen, der in die Akademie aufgenommen wird, nachdem er die Frage, warum Opium schlaftrig mache, mit der Auskunft beantwortet, dass Opium eine *virtus dormativa* besitze.«<sup>78</sup> Zu einer zunehmenden Diskreditierung der Vorstellung einer »holenmeren« Präsenz der Seele wird unter anderem die scharfe Kritik des englischen Philosophen Henry More (1614–1687) beitragen, der den »Scholastick Riddle« als »profound Nonsense« bezeichnet.<sup>79</sup> Doch auch wenn sich die Rede von virtuellen Kräften mit den im Anschluss an Isaac Newton (1642–1726) entstehenden naturwissenschaftlichen Kraftbestimmungen, die Kräfteauswirkungen in Begriffen von Ursache, Wirkung und Übertragung einer Bewegung von einem Körper auf einen anderen definieren, kaum mehr vereinbaren lässt, wirkt sie bis ins 18. Jahrhundert hinein vielfach weiter. Dies zeigt sich unter anderem dann, wenn Kant in seiner Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) an verschiedenen Stellen wie selbstverständlich auf das Erklärungsmodell der virtuellen Kräfte rekurriert. In Sectio IV, § 19 erklärt er beispielsweise, dass die Seele »eine Präsenz in der Welt« habe, die »nicht räumlich, sondern virtuell« sei:

77 Thomas von Aquin: S.th. I, q. 75, a. 5 arg 1; S. 18 f. [Bd. 6].

78 Matthias Haase: Vermögen. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Bd. 3. Hamburg 2010, S. 2891–2893, hier S. 2891 f.

79 Henry More: The Immortality of the Soul. In: ders.: Philosophical Writings of Henry More. Hg. von Flora Isabel Mackinnon. New York 1925, S. 57–180, hier S. 96.

Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est anima mundi, nec praesentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis.

Die Ursache der Welt ist also ein außerweltliches Wesen, daher auch nicht die Seele der Welt, und ihre Gegenwärtigkeit in der Welt ist nicht eine räumliche, sondern rein dynamische.<sup>80</sup>

An einer anderen Stelle spricht Kant den immateriellen Dingen allgemein eine virtuelle Präsenz in der Körperwelt zu:

Est autem immaterialium in mundo corporeo praesentia virtualis, non localis (quoniam ita improprie vocitetur); spatium autem non continet condiciones possibilium actionum mutuarum, nisi materiae; [...].

Es ist aber die Gegenwart der immateriellen Dinge in der Körperwelt eine bloß dynamische, nicht räumliche (obwohl sie uneigentlich so genannt wird); der Raum aber enthält die Bedingungen der möglichen wechselseitigen Handlungen nur für die Materie.<sup>81</sup>

Der sich bei Kant hier offenbarend Bezug zur schulphilosophischen Tradition, die zur Erklärung von physikalisch nicht bestimmbaren Wirkungsverhältnissen weiterhin auf die Existenz von virtuellen Kräften rekurrierte, ist für heutige Leser\*innen, die sich (meist) auf die deutsche Übersetzung stützen, kaum mehr nachvollziehbar. Dies liegt nicht zuletzt auch daran, dass der Übersetzer Klaus Reich Kants Überlegungen zur Präsenz virtueller Kräfte ins Deutsche als »dynamische Gegenwart« und nicht als »virtuelle Gegenwart« übertragen hat. Seine modernisierende Übersetzung kappt die Verbindungen zu einem Denken virtueller Kräfte, das, wie sich hier offenbart, bis weit ins 18. Jahrhundert hinein weiterlebt.<sup>82</sup>

Für die Philosophie stellt die Frage, was genau unter »Kraft« oder »Kräften« zu verstehen ist und in welchem Verhältnis sie zu Erkenntnisprozessen

<sup>80</sup> Immanuel Kant: *De mundi*, Sect. IV, 19; S. 66 f. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich hier und im Folgenden auf die Ausgabe: ders.: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt. Lateinisch–Deutsch*. Hg. und übers. von Klaus Reich. Hamburg 1958, S. 66 f.

<sup>81</sup> Ebd., Sect. V, 27; S. 84 f.

<sup>82</sup> Zu Kants Bezugnahme auf virtuelle Kräfte vgl. auch Welsch: *Virtual to Begin With?*, S. 33. Vgl. darüber hinaus den Ansatz des Philosophen Friedrich Bouterwek, der Ende des 18. Jahrhunderts in seiner Schrift *Idee einer Apodiktik* versucht, eine neue Theorie der Virtualität zu entwickeln, der jedoch nur wenig Erfolg beschieden war. Ders.: *Idee einer Apodiktik. Ein Beitrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skepticismus*. Bd. 2. Halle 1799, bes. S. 48–71.

stehen, bis heute eine Herausforderung dar. Vor allem die passivischen Konnotationen des antiken Kraftbegriffs sind uns heute oftmals fremd. Aristoteles erklärt im Grunde nicht, woraus eine *dynamis* genau besteht, noch, was aus ihr wird, wenn sie beginnt, sich zu verwirklichen – ob sie sich dabei beispielsweise verbraucht.<sup>83</sup> Seine *dynamis/energeia*-Unterscheidung ist ihm ein wichtiges Werkzeug für das Begreifen von Bewegung und Transformation und zielt vor allem darauf, natürliche Entstehungs- und Veränderungsprozesse zu begründen. Aristoteles' unspezifischer und bedeutungsoffener Kraftbegriff umfasst dabei auch diejenigen Kräfte, die uns physikalisch, logisch und sinnlich (noch) nicht zugänglich sind. Zu den *dynamicis* gehören, im Gegensatz zu dem sehr viel enger gefassten mechanistischen Kraftbegriff im Anschluss an Newton, nicht nur magnetische Anziehungskräfte oder Erwärmungspotenziale, sondern auch psychisch-seelische Fähigkeiten und rhetorische Überzeugungskräfte.

Obwohl die *dynamicis* als Vermögen der Verwirklichung zeitlich vorangehen, sind sie Aristoteles zufolge der Realität immer nachgeordnet, da die Wirklichkeit für ihn als Naturphilosophen immer ontologische Priorität besitzt. Daher könne man nur von der Beobachtung der Wirklichkeit ausgehen und von ihr auf die zugrunde liegenden Kräfte und Potenzen schließen. Da diese nicht in allen Fällen in der physischen Realität zu verorten sind, werden sie oftmals nur an ihren Auswirkungen bemerkbar. Seine Überlegungen zur Existenz eines »ersten Bewegers« boten dem Christentum ein geeignetes Einfallsstor, die virtuellen Kräfte im Anschluss an den *dynamis*-Begriff auch religiös zu interpretieren. Mit dem Christentum verschiebt sich der Fokus von den natürlichen Kräften hin zu virtuell-göttlichen Kräften, die sich, ohne physisch anwesend zu sein, von einer übernatürlichen Ebene aus auf die Wirklichkeit auswirken. Diese Deutung, die von göttlichen Prinzipien ausgeht, die auch das Geschehen im Diesseits anleiten sollen, lässt sich mit der aristotelischen Bewegungsphilosophie nicht mehr problemlos vereinbaren. Sie führt zu zahlreichen Auslegungsschwierigkeiten, die besonders im Werk von Thomas deutlich werden. Denn dadurch, dass Thomas *virtus* als qualitative Kraft mit der göttlichen Schöpfungspotenz in Verbindung bringt, erhält sein Kraftbegriff eine Priorität vor der Erfüllung in der Wirklichkeit, die es bei Aristoteles nicht gab. Wenn Thomas die virtuellen Kräfte einerseits mit Aristoteles als immanente natürliche Kräfte versteht, sie andererseits aber als unvollkommene Kräfte deutet, die für ihre Vervollkommenung auf eine göttliche Transzendenzebene bezogen werden müssen, dann offenbart sich hier eine fundamentale Zweideutigkeit in der Bestimmung von virtuellen Kräften, die in ihrer konzeptuellen Widersprüchlichkeit die weitere Karriere der Virtualitäts-Terminologie begleiten und verkomplizieren wird.

83 Vgl. Leinkauf: Möglichkeit, Potential und Kraft, S. 31–51.

Die Ausbildung einer eigenen Begrifflichkeit für virtuelle Kräfte in neuen Zusammenhängen zeigt sich besonders im Kontext der christlichen Moral-Diskussionen. Die virtuellen Kräfte, die sich auch etymologisch auf den Wertekanon der *virtutes* beziehen, erscheinen hier als positive Verhaltensmuster, als Tugenden, die in der göttlichen Wirklichkeit bereits realisiert sind und im Menschen als *virtutes* angelegt sind. Sie können beziehungsweise sollen durch ein christlich geführtes Leben auch auf Erden verwirklicht werden. Das Virtuelle avanciert hier zu einem Begriff, der auf eine bessere Welt verweist – ein Aspekt, der bis heute in den Heilsversprechungen verschiedener zeitgenössischer Virtualitätsapologet\*innen nachhallt.

Festzuhalten ist auch, dass das Denken von virtuellen Kräften von Aristoteles in keiner Weise mit räumlichen Überlegungen verbunden wird. Dies mag auf eine gewisse Tendenz der Raumvergessenheit in der antiken Philosophie zurückzuführen sein, die man für Aristoteles im Besonderen geltend machen kann.<sup>84</sup> In der *Physik* gebraucht Aristoteles einzig den Begriff des »Orts« (griech. *topos*), den er als die »unmittelbare (d. h. nächstgelegene) nicht in Bewegung begriffene Angrenzungsfläche des (den Gegenstand) umschließenden Körpers«<sup>85</sup> definiert. Die Vorstellung eines ausgedehnten oder leeren Raumes ist bei ihm nicht anzutreffen. In Thomas' Werk zeichnet sich hingegen ein dimensionaler Raumbegriff ab, der den virtuellen Kräften jedoch vehement entgegengesetzt wird. Die ausgedehnte Kraft (»*quantitas dimensiva*«) dient Thomas vielmehr als Gegenfolie, vor der er die virtuelle Kraft als reine Kraft (»*quantitas virtualis*«) abgrenzt. Virtuelle Kräfte heben sich ihm zufolge gerade dadurch von der ausgedehnten Kraft ab, dass sie jenseits von räumlicher Ausdehnung und physischer Berührung zu wirken in der Lage sind. Im Gegensatz zu Aristoteles' philosophischen Überlegungen zur *dynamis*, die gänzlich ohne Bezugnahme auf Raum und Räumlichkeit erfolgten, und auch zu Thomas' Entgegensetzung von dimensionalen und virtuellen Kräften werden in der Frühen Neuzeit erstmals Vorstellungen von virtuellen Kräften mit Verräumlichungsverfahren korreliert. Denjenigen Kräften, die in der Antike hauptsächlich *ex negativo* als reine Kräfte definiert werden, die noch nicht in diesem Raum anzufinden sind, wird in der Frühen Neuzeit *peu à peu* ein eigener, anderer Raum zugeschrieben: der *virtuelle Raum*. Seiner Entstehung wird das nächste Kapitel nachgehen.

<sup>84</sup> Vgl. hierzu die (bis heute) wegweisenden Darstellungen zum »Raumbegriff im Altertum« von Max Jammer in: ders.: Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien. Übers. von Paul Wilpert. Darmstadt 1960, S. 5–26.

<sup>85</sup> Aristoteles: Phys. IV 4–5, 212a20. Hier und im Folgenden zit. nach ders.: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 11: Physikvorlesung. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. von Hans Wagner. Berlin 1995.