Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 10 (1932)

Artikel: Der Vitalismus Alberts des Grossen
Autor: Well, Alfons M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762504

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der Vitalismus Alberts des Großen.

Von P. Alfons M. WELL O. P., Graz.

Man kann in der Beurteilung der Lehren Alberts des Großen einen zweifachen Standpunkt einnehmen, sofern man nämlich Albertus mehr als einen Vorläufer seines großen Schülers betrachtet und davon spricht, was sich « schon » und was sich « noch nicht » bei ihm findet, oder sofern man mehr unabhängig von dem thomistischen Standpunkt den ihm eigentümlichen, « albertinischen » Standpunkt ins Auge faßt. Unter diesem zweiten Gesichtspunkt Albertus zu schauen, ist bis jetzt wegen vielen Schwierigkeiten noch nicht völlig möglich, ein solches Gesamtbild erwarten wir erst in der Zukunft, wenn all die historische Kleinarbeit, vor allem die Feststellung der Beziehungen zwischen den Lehrelementen der Albertisten und denen Alberts, geleistet sein wird.

Hier sei ein Versuch unternommen, den Vitalismus Alberts in seinen Eigentümlichkeiten darzustellen und zu werten.

1. Die Stellung Alberts zu den voraristotelischen Lebenstheorien.

Wenn man sich durch den langen und ziemlich umständlichen zweiten Traktat des ersten Buches seiner Paraphrase der aristotelischen Schrift De anima hindurchliest — er trägt die Überschrift : « De anima secundum opiniones aliorum » —, so gewinnt man den Eindruck, daß die Kritiken Alberts des öftern eine persönliche Note zeigen. Mag es im allgemeinen völlig richtig sein, daß Albert in den Paraphrasen die Meinung der Peripatetiker zur Darstellung bringen wollte, bei seiner impulsiven Art fällt er offensichtlich des öftern aus der Rolle des Darstellers der Lehren und ihrer Kritiken und geht über zu selbständiger persönlichster Stellungnahme, oft auch nur, um für die peripatetische Lehre sozusagen einen letzten Trumpf auszuspielen. Besonders zeigt es sich, daß auf vitalistischem Gebiet diese Stellungnahme Alberts deutliche Beziehungen hat zu der Art, wie sich der Neovitalismus mit

seinen Gegnern auseinandersetzt, so daß Albertus auf diese Weise erkennen läßt, daß er den Kern des Problems deutlich erfaßt hat.

Albert sah sich in unserer Frage zunächst der mechanistisch-materialistischen Auffassung gegenüber, wie er sie als die Meinung des Demokritos und Leukippos bei Aristoteles dargestellt fand. [1] Danach ist das Leben als eine Bewegung von Feueratomen, also als ein Mechanismus subtilster Art, zu verstehen. In seiner Kritik weist nun Albert auf die Spontaneität der Handlungen belebter Wesen hin, die Tiere könnten ruhen und sich bewegen, wann sie wollten, gemäß Erkenntnissen und Strebungen. Sonst wären sie nur Automaten, so wie nach der Sage Daedalus eine hölzerne Minerva konstruiert habe, die singen und tanzen konnte. [2] (Man erinnere sich, daß Albertus selber sich mit der Konstruktion eines solchen Automaten beschäftigt haben soll.) So hat ihn der Unterschied des Lebendigen von einer Maschine, mag man sie sich noch so kompliziert denken, bereits beschäftigt, und er hat die Irreduktibilität beider eingesehen. Dasselbe Problem beschäftigt heute den Neovitalismus, wenn auch in anderer Form. H. Driesch baut sein zweites Argument für den Vitalismus auf die Einsicht der Tatsache der tierischen Handlung auf. [3] Mag im Vergleich dazu die Kritik Alberts uns primitiv und naiv anmuten, so bringt das Gemeinsame der Überlegungen uns zum Bewußtsein, wie es letzten Endes dabei doch mehr auf eine primitive Einsicht als auf komplizierte Beweisgänge ankommt.

Mehr als die rein mechanistische Auffassung ist heute die physikochemische des Lebens vertreten, wonach das Leben als ein komplizierter Chimismus begriffen werden soll. Die analoge Ansicht im Altertum war die Harmonietheorie, die das Leben als in einer bestimmten Anordnung der Teile des Organismus bestehend auffaßte. Albertus bemüht sich, zu erweisen, daß es Lebenserscheinungen gebe, die die Sphäre des Chimismus übersteigen. Er weist z. B. darauf hin, wie das Auge sich zwar aus dem Vorherrschen der Galle über das Phlegma, oder das Ohr aus dem Vorherrschen der Galle über das Blut [4] erklären lasse,

[1] *Albertus*, De an. l. 1, tr. 2, pag. 12, sämtliche Zitationen nach Jammy!

[2] A. a. O. c. 7, p. 23.

[3] *H. Driesch*, Philosophie des Organischen, 1928, S. 252 ff.

[4] A. a. O. S. 28 ff. Eine Probe für die anatomische Erklärung durch Qualitäten. Man braucht hier nur die entsprechenden anatomisch-physiologischen Erkenntnisse unserer Zeit einzusetzen und die Überlegung Alberts bleibt zu Recht bestehen.

wie aber damit noch nicht das Sehen und Hören verständlich sei. Eine weitere, gerade von neovitalistischer Seite neuerdings herangezogene Tatsache wird von Albert ins Treffen geführt : nämlich die Vielseitigkeit der Lebensäußerungen. Während das Zusammengesetzte nur seinen Teilen gemäß wirken kann, also zu seiner Wirkung hin — mag diese noch so kompliziert gedacht werden — determiniert ist, vermag das Lebendige vielerlei Wirkungen hervorzubringen, die aus der Zusammensetzung allein nicht erklärlich sind. Die Lebenserscheinungen weisen ein Plus auf, für das die Zusammensetzung des Organismus nicht geltend gemacht werden kann. Dieser Gedankengang wurde besonders durch die Regenerationserscheinungen des geteilten Seeigeleies von neovitalistischer Seite noch viel anschaulicher und drastischer zur Darstellung gebracht [1], sein philosophischer Unterbau ist alt.

2. Der Vitalismus Alberts des Großen.

Der Vitalismus Alberts ist in seinen Grundzügen natürlich der aristotelische. Es ist ja auch in unserer Frage das Verdienst Alberts, den Aristotelismus zum Siege verholfen zu haben. Gerade auf diesem Gebiete herrschte vor Albert große Unklarheit, da man in der Bildung des Lebensbegriffes von einer dunklen Definition im Liber de causis ausging. Sie lautete : Vita est processio procedens ex ente primo, quieto, sempiterno et motus similiter primus [2], ist neuplatonischen Gepräges, wie sie ja auch von dem neuplatonisch orientierten Pseudo-Dionysius stammt. [3] Es ist klar, daß sie naturphilosophisch wegen ihrer Unbestimmtheit nicht brauchbar war. Der aristotelische Vitalismus ist am besten durch die bekannte Seelendefinition charakterisiert, die sich im zweiten Buch De anima findet. Seele ist erste Entelechie jenes Naturkörpers, der der Möglichkeit nach Leben besitzt. Albert übernimmt sie und bespricht sie eingehend. [4] Das Großartige und die eminente Brauchbarkeit dieser Definition besteht darin, daß sich sowohl

[1] Vgl. *H. Driesch*, a. a. O. S. 42 ff., 96 ff.

[2] Liber de causis prop. 18 ; cf. *Bonaventura*, Opera omnia, Quaracchi, I, p. 624, nota 7. Albert bringt eine ähnliche in l. 1. Sent., S. 518.

[3] Vgl. *Bäumker*, Beiträge, Bd. XIII, Heft 5, S. 29 ; *Schulemann*, Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas.

[4] De an. l. 2, tr. 1, S. 47 ff.
S. de creat. 2. P., S. 17, 31.
S. theol. 2. P., S. 349.

eine Metaphysik des Lebens, wie auch naturphilosophische, ja naturwissenschaftliche Lehren gut in sie einbauen lassen, sofern eine doppelte Betrachtungsweise in ihr grundgelegt wird. Von der metaphysischen Seite her gilt, daß das Lebensprinzip sich den Körper formt, von der physischen Seite her sind in dem Ausdruck « corporis potentia vitam habentis » in nuce alle physikalischen und chemischen Bedingungen des Lebendigen einbezogen. Was die Leistungen des Lebewesens betrifft, so gibt es keine vitalen Leistungen, die nicht vom Naturganzen bedingt wären, so daß die Frage, was die Seele leiste und was der Körper, als eine verfehlte zu gelten hat. Seele und Körper sind nicht gekoppelte Systeme, sondern ein System, in dem alle Leistungen durch beide Teilprinzipien bedingt sind. Um ein drastisches Wort von Sertillanges [1] anzuführen : im Organismus läuft alles chemisch ab, als ob es keine Seele, und alles vital, als ob es keine Chemie gäbe. Die scharfsinnige Kritik v. Hertlings [2], derzufolge, wenn die Seele Quelle allen Seins und jeglicher Beschaffenheit wäre, für den Leib nichts übrig bliebe als die reine Möglichkeit des Andersseins, also für anatomisch-physiologische Betrachtungen kein Platz übrig wäre, besteht nicht zu Recht. Es handelt sich um zwei verschiedene Betrachtungsweisen, denen zwei verschiedene Seinsschichten entsprechen, die metaphysisch-rationale und die naturwissenschaftlich-empirische, die beide im hylemorphistischen Vitalismus ihren Platz finden.

Albert der Große hat beiden gedient, ohne daß er sie freilich sorgsam geschieden hätte, was eben im Charakter seiner Zeit nicht lag. Des öftern finden sich in seinen Pflanzen- und Tierbüchern auch metaphysische Überlegungen, es zeigt sich oft ein allzu schneller Sprung ins Metaphysische.

Doch ist damit der Vitalismus Alberts noch nicht genügend charakterisiert. Wenn er in den allgemeinen Linien ganz dem aristotelischen gleicht, so hat er in zwei interessanten Problemen doch seine Besonderheiten, die freilich bei der Lektüre der albertinischen Paraphrase De anima nicht sofort in die Augen springen, die sich aber gerade bei

[1] *Sertillanges*, Thomas von Aquin, S. 532 (Deutsche Übersetzung).

[2] *v. Hertling*, Materie und Form und die Seelendefinition bei Aristoteles. Das Urteil v. Hertlings ist deshalb so ausgefallen, weil er den aristotelischen Begriffsrealismus verlassen hat und im Sinne Lockes in Materie und Form nur begriffliche Zusammenfassungen gewisser Beschaffenheiten gesehen hat. Unter dieser Auffassung wäre die Rolle von Materie und Form allerdings eine unnötige Verdoppelung dieser Beschaffenheiten.

einer Konfrontation derselben mit seinen hylemorphistischen Anschauungen im allgemeinen zweifellos ergeben.

Wenn wir von der erwähnten Seelendefinition ausgehen, so wird es sich zeigen, daß Albertus : 1. *erste* Entelechie und 2. die *Möglichkeit* des Lebensbesitzes (*potentia* vitam habentis) infolge des Einflusses der jüdisch-arabischen Peripatetiker, dem Albert aber nicht unterlegen war, sondern den er bewußt in diesen Fragen gelten ließ, anders verstanden hat als die spätere traditionelle Lehre der Scholastik.

1. Für Albertus ist das Lebensprinzip erste Entelechie im Sinne von Hauptentelechie, nicht im Sinne von einziger Entelechie. Der belebte Naturkörper ist ein sehr komplexes Gebilde, auch für den Stand der Naturwissenschaft in der Zeit Alberts. Er wurde zusammengesetzt gedacht aus Elementen, chemischen Verbindungen (mixta) und Organen. Und so war das Problem, ob all die Substanzen, die den belebten Naturkörper aufbauen, erhalten blieben oder unter Verlust des eigenen Wesens in ihm aufgingen. Die unmittelbare Erfahrung bietet jedenfalls nur soviel, daß sie ihre selbständige Wirkweise einbüßen ; wie weit sie sich aber selber verlieren, dies festzustellen ist die Aufgabe einer weiteren Spekulation.

Da ist es nun die Lehre Alberts gewesen, daß die Substanzen im Organismus nicht völlig aufgehen, sondern irgendwie bestehen bleiben, was hylemorphistisch soviel bedeutet als die Lehre von einer Pluralität der Formen im Zusammengesetzten. Freilich hat er nicht ein Nebeneinander von substantiellen Formen gelehrt, sondern eine Unterordnung verschiedener Formen unter den Primat einer einzigen. Man kann also füglich von einer Hauptform und von Nebenformen reden. Die Nebenformen sind die Elementformen, die in der chemischen Verbindung bestehen bleiben. Albert schließt sich Avicenna (Ibn Sina) hierin an, obwohl er auch die rein aristotelische Auffassung kennt und dieselbe in den Textparaphrasen bringt. In den Digressionen redet er jedoch anders. Er will an den Elementarformen ein doppeltes Moment unterschieden wissen : das substantielle Sein der Form und deren spezifische Wirksamkeit. Dem ersten Moment nach bleibt die Form in der chemischen Verbindung erhalten, dem zweiten nach nicht, sondern ihre Wirksamkeit ist, wie Albert sich ausdrückt, *gebunden*, eine Auffassung, die der heutigen Chemie sehr nahe kommt. Ein hauptsächlicher, diesbezüglicher Text ist folgender : « Primae formae sunt a quibus est esse elementi substantiale, secundae a quibus est esse elementi et actio. Et quoad primas formas, salvantur *meo judicio* in composito, quia

aliter non resolveretur ad elementa et aliter miscibilia non essent separabilia a mixto, cum constet, ea esse separabilia. »[1]

Sehr interessant ist eine andere Stelle, aus der sich die Unterscheidung einer Hauptform und Nebenformen schlußweise zu ergeben scheint. Albertus behandelt die Frage nach der forma corporeitatis und sagt : « secundum intellectum verum non est possibile, quod unum subjectum possit habere duas formas substantiales simul »[2], ein Satz, der die Lehre von einer Pluralität der Formen vollständig zu negieren scheint ; gleich darauf spricht Albert von einer allgemeinen Form der Materie, die bei allem Formenwechsel bestehen bleibt : « forma communis in materia non mutatur, quando mutatur forma substantialis. » Ferner noch deutlicher : « corporeitas materiae, quae est sicut forma prima respectu omnium formarum, remanet in ipsa et numquam denudatur ab ipsa in aliqua transmutatione quorumcumque[3] corporum. »[4] Will man nicht annehmen, daß Albertus sich hier widerspreche, so liegt die Deutung nahe, den ersten Ausspruch im Sinne einer Hauptform, die forma substantialis katexochen genannt wird, zu verstehen (etwa daß ein Ding nicht zugleich Gold und Silber sein kann), die forma corporeitatis und die Elementformen aber als Nebenformen aufzufassen. In dieser Art hielt er die Natureinheit des Zusammengesetzten, um die sich im Hylemorphismus letzten Endes alles dreht, für nicht beeinträchtigt.

Dementsprechend konnte Albertus die Seele als erste Entelechie im Sinne von Hauptentelechie ansprechen, die anderen Formen bleiben unter ihrer Dominanz bestehen, doch ist ihre Wirksamkeit aufgehoben.

Aber es scheint, Albert habe in den Lebewesen auch noch Formen für morphologisch verschiedene Teile des Organismus angenommen.

[1] De coelo et mundo, l. 3, tr. 2, p. 160 ff.

Vgl. auch De gen. et corr. l. 1, tr. 6, p. 42.

Vgl. *Bäumker*, Beiträge, Bd. IV, Heft 5 ; *Schneider*, Die Psychologie Alberts d. Gr. S. 29 ff.

Vgl. *Bäumker*, III, Heft 3 ; *Wittmann*, Die Stellung des hl. Thomas zu Avencebrol, S. 63 ff.

Wir haben die Sache etwas anders als Wittmann aufgefaßt. Die forma prima und forma secunda sind offenbar nicht zwei verschiedene Formen, ausdrücklich wird das *esse* auch in die zweite Form einbezogen : esse elementi et agere, sondern zwei Momente an der Elementform.

[2] De gen. et corr., a. a. O. S. 45.

[3] Also auch belebter Körper.

[4] A. a. O. Die Stelle scheint klar dafür zu sprechen, daß Albert eine solche Form gelehrt hat ; *Schneider*, a. a. O. S. 28, meint, es sei dies nicht sicher.

Albertus kennt drei Verbindungsarten, die den organisierten Tierkörper konstituieren, die er als commixtio, compositio complexionalis und compositio membri officialis bezeichnet. [1] Die erste Verbindungsart für sich allein ist in den Mineralien verwirklicht, die beiden anderen sind den Lebewesen eigentümlich. Die letztere Teilung in eine compositio officialis und complexionalis ist durch die Ansicht bedingt, daß Organe im strengen Sinn des Wortes sich nur bei den Tieren finden. Die Pflanzen haben nur membra consimilia, nicht officialia. Wurzel, Stamm, Blätter wurden analog aufgefaßt wie Fleisch, Knochen, die weitere Vereinigung zu Organen, etwa zu einem Auge, vermißte man bei den Pflanzen. Diese Verbindungsarten werden in den Tierbüchern eingehend behandelt, ohne daß von einer forma substantialis die Rede wäre, was ja in den anatomisch-physiologischen Betrachtungen auch nicht zu erwarten ist.

Da Albert eine Möglichkeit von Nebenformen zugab, konnte es ihm sehr wohl eine Frage sein, ob die weiteren organischen Verbindungen nicht auch eigene Formen besäßen, oder ob sie unmittelbar unter der Hauptform stünden. Es zeigt sich nun, freilich mehr durch eine gelegentliche Äußerung als in eingehender Besprechung, daß Albert noch weitere Formen im belebten Naturkörper kannte. Es sei hier auf eine Stelle verwiesen, wo er von einer forma carnis spricht. [2] Er stellt dort einen Parallelismus auf zwischen den Mischformen und den Formen von Organismusteilen, wobei ihm die Fleischform als Beispiel dient. Wie diese in der Verbindung erhalten bleibt, so auch jene: « forma elementi cum aliis formis salvatur cum materia, sicut salvatur forma carnis in vivo, quia vivi sentientis materia propria est caro. »

Allgemein spricht Albertus von solchen, wir können sagen « organischen » Formen, da er begründen will, daß die Verbindung von membra consimilia zu membra officialia und jener zum Gesamtorganismus im Prinzip nur *eine* Verbindung sei, da es dabei zu keiner Alteration von seiten der Formen komme. [3] Offenbar hat diese Stelle den Sinn, daß bei einem membrum officiale die sich zu diesem verbindenden membra consimilia ihre substantielle Eigenheit nicht verlieren, daß also ihre Formen (forma carnis, ossis etc.) bestehen bleiben.

[1] De animalibus, l. 12, tr. 1, c. 4, n. 50 sq. Ausgabe von Stadler! cf. Phys. l. 1, tr. 3, c. 11, S. 43.

[2] De coelo et mundo, l. 3, tr. 2, p. 161. Digressio.

[3] De animalibus, a. a. O. n. 51. ... non sunt nisi una (compositio), quoniam membra consimilia non alterantur *a formis suis* in compositione membri officialis ...

Demzufolge würden sich drei Schichten von Formen ergeben : die Elementformen, darüber die « organischen » Formen, schließlich die Hauptform als die eigentliche Vitalform. So aber erinnert dieser Standpunkt an die Zusammensetzung der Organismen, wie wir sie uns heute denken. Den Elementarsubstanzen entsprechen die chemischen Elemente im Organismus, also Kohlenstoff, Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff u. a. ; diese sind im Organismus in gebundenem Zustand. Den Substanzen mit den « organischen » Formen (also Fleisch, Knochen etc.) entsprechen die Substanzen, die wir als organische bezeichnen, also vor allem die Eiweißverbindungen, die ja im Organismus nicht gebunden sind, sondern die ihnen eigentümliche chemische Wirksamkeit, wenn auch in etwas modifizierter Weise, bewahren. Schließlich die dominierende Hauptform, die eben diese Modifizierungen letzten Endes bedingt, wie überhaupt die ganze Steuerung im Sinne der vitalen Zwecke.

Auf Grund der heute uns noch mehr bekannten Tatsachen von relativen Unabhängigkeiten im Organismus, besonders auf Grund der gelegentlich auftretenden Dysteleologien, sieht der Neovitalismus vielfach sich dem gleichen Problem wie Albert gegenüber und kennt eine gewisse Hierarchie von Entelechien. Driesch z. B. spricht von einer Ordnung der Entelechien nach Rang und Wert, vergleichbar der Rang- und Wertordnung in einem Heere oder in einer Verwaltung. [1] Er kommt zur Unterscheidung von Haupt- und Unterentelechien, denen eine gewisse Selbständigkeit zukommt, so daß sie gegebenenfalls allzusehr auf eigene Faust und ohne Rücksicht auf das Ganze arbeiten können, vergebens oder überflüssig.

Es ist bekannt, daß die albertinische wie neovitalistische Auffassung von thomistischer Seite deshalb abgelehnt wird, weil sie doch nur eine akzidentelle Einheit begründen würde. Deshalb hat sich Thomas so sehr gegen die Annahme einer Pluralität von Formen ausgesprochen. [2]

Es besteht hier eine Spannung zwischen metaphysischen Postulaten und empirischen Daten. Letzteren würde eine dynamische Einheit, d. i. eine Einheit auf Grund der Dominanz der Hauptform, nicht nur genügen, sondern sie würden eine solche auf Grund der erwähnten

[1] *Driesch*, a. a. O. S. 286 ff.

[2] Cf. z. B. I, q. 76, a. 4, c. u. ad 4. Thomas polemisiert hier gegen die von Avicenna aufgestellte Mittelform zwischen substantieller und akzidenteller Form.

gewissen Selbständigkeiten und Dysteleologien favorisieren. Einer völlig metaphysisch orientierten Philosophie, wie es die thomistische ist, liegt die Wahrung der substantiellen Einheit so sehr am Herzen, daß sie eher mit größeren Schwierigkeiten gewissen empirischen Daten gegenüber laboriert, als daß sie die substantielle Einheit lockerte, bezw., was für sie dasselbe wäre, aufgäbe. Denn diese ganze Angelegenheit ist mit der aristotelischen Substanz-Akzidenzlehre aufs innigste verknüpft. Zwischen Substanz und Akzidenz klafft ein unüberbrückbarer Abgrund und ebenso zwischen Substantiellem und Akzidentellem. Der geschulte Metaphysiker wird, wenn er von Nebenformen reden hört, sofort fragen, ob es sich da um substantielle oder akzidentelle Formen handle. Man könnte geneigt sein, zu antworten, es handle sich um *weniger* substantielle Formen, als es die Hauptformen sind. Worauf er wohl sagen würde, etwas mehr oder weniger Substantielles im prädikamentalen Sinn gäbe es nicht, entweder substantiell oder akzidentell. Avicenna hatte den Versuch gemacht, von Mittelformen zu reden. So zeigt es sich denn, daß der Formenpluralitätsstandpunkt aus der aristotelischen Philosophie hinausführt und eigentlich nur auf nominalistischem Boden gedeihen würde. Faßt man Substanz-Akzidenz nur als regulative Begriffe auf, so hindert nichts, die genannte dynamische Einheit eine substantielle zu nennen, da sie ein einheitliches Verhalten garantiert, was dem Substanzbegriff nahekommt.

Abschließend wird sich daher sagen lassen, daß der albertinische diesbezügliche Standpunkt, so interessant er von mehr empirischer Seite gesehen auch ist, niemals in die thomistische Philosophie sich wird eingliedern lassen.

2. Die andere Eigentümlichkeit albertinischen Denkens liegt in der Auffassung der Möglichkeit des Lebensbesitzes, von der die aristotelische Seelendefinition spricht. Hier handelt es sich um den Privationsbegriff. Das dritte Prinzip im Naturprozeß ist nach Aristoteles die Steresis, die Beraubung, lateinisch privatio. Der Stoff muß formlos sein, um geformt werden zu können, und ist er auch geformt, so ist die Einigung zwischen Materie und Form in der sublunaren Sphäre doch keine so starke, daß der Stoff nicht in bezug auf andere Formen zugleich unter Beraubung stünde, d. h. daß er nicht die Fähigkeit hätte, unter geeigneten Bedingungen eine andere Form aufzunehmen. Albert hat nun diese Fähigkeit bereits als eine Form aufgefaßt, nicht zwar als eine Entelechie, sondern als Inchoativform, die er auch konfuse Form nennt. So lesen wir z. B.: « Privatio accipitur dupliciter: pro ea parte, qua

nihil ponit et pro ea, qua relinquit aptitudinem in subiecto, quae est inchoatio formae. » [1]

Der Ausdruck Inchoativform stammt von Porphyrios, wie Albert in seiner Summa theologiae erwähnt. [2] Porphyrios sah in der Steresis bereits einen Anfang der Verwirklichung der Form. Es dürfte so ein Zusammenhang bestehen zwischen diesen Inchoativformen und der Lehre von den Logoi spermatikoi der Stoiker, die durch die Neuplatoniker erneuert worden war. [3] Auf Grund des Neuplatonismus bestünde so auch ein Zusammenhang mit der Auffassung des hl. Augustinus von den rationes seminales, die in seiner Lehre einer Simultanschöpfung eine große Rolle spielten.

Die Lehre von den Inchoativformen hatte nun ihre Konsequenzen bezüglich der Frage, wie Formen entstünden. Albert stellte eine vermittelnde Theorie hierin auf. Er kennt eine extreme Eduktionstheorie, für die er Averroës und « viele Moderne » in Anspruch nimmt. Diese besagt, daß die Formen in Gänze in der Materie latent bereit lägen, die Wirkursache habe sie nur zum Vorschein zu bringen ; ferner eine Induktionstheorie, für die Albert Platon und die Platoniker nennt, die behauptete, die Formen seien gänzlich von außen, vom « dator formarum » induziert zu denken.

Albertus erklärt nun die Entstehung der Formen als eine Überführung der konfusen Inchoativform in die vollendete Form und bringt dies auf die Formel : als vollkommene Form sei die Form gänzlich von außen induziert, als Inchoativform sei sie gänzlich in der Materie angelegt. [4]

Bei dieser Auffassung der Steresis waren in der Materie und in allen Dingen unbegrenzte Möglichkeiten von Weiterentwicklung positiv angelegt, und wenn man noch die aristotelische Lehre vom appetitus materiae ad formam, einen Rest des platonischen Eros, in diese Betrachtung miteinbezieht, eine Lehre, die Albert sich auch zu eigen gemacht hat [5], wobei an ein Verlangen vor allem nach höherer und vollkommener Formung zu denken ist, so lag darin der Gedanke einer Entwicklung von Vollkommenerem aus Niedrigerem vor, freilich immer mit

[1] Phys. l. 1, tr. 3, c. 8, p. 37 ; c. 9, p. 39 ; c. 10, p. 40 ; c. 15, p. 50.
S. theol. 2. P., tr. 1, a. 4, p. 52.
De nat. et or. an. p. 186.
[2] A. a. O. p. 52.
[3] Vgl. *Überweg*, I, § 57, 80 ; in der 11. Aufl. S. 444, 632.
[4] Phys. l. 1, tr. 3, c. 15, p. 50 ff.
[5] Phys. l. 1, tr. 3, c. 17, p. 53 ff.

Einschluß des göttlichen Waltens in der Natur. Dieser müßte sich auch in der Frage nach der Entstehung der Arten als fruchtbar erweisen.

Albertus hat nun nicht an eine Entwicklung höher differentierter Lebewesen aus niedrigeren gedacht, noch viel weniger daran, daß die Verschiedenheiten der Vollkommenheit der Lebewesen nur äußeren, auslösenden Faktoren anzurechnen seien; er verwirft die Ansicht Demokrits, daß alle Formen im Wesentlichen gleich seien und die Verschiedenheiten der Lebewesen aus der Materie zu erklären seien.[1] Er hält vielmehr daran fest, daß die Formen nach Art und Gattung verschieden sind, und um ja einer Mißdeutung seiner Lehre über die Inchoativformen zu entgehen, verlegt er diese Artunterschiede bereits in die Inchoativformen selber.

Wenn er also bezüglich einer Phylogenese die Lehre von den Inchoativformen nicht verwertet hat, derartiges lag ja schließlich seiner Zeit völlig fern, so tat er es bezüglich der Ontogenese, was deutlich aus seinen Worten hervorgeht: « Opportet autem scire quod sicut in aliis, ita etiam in homine inchoatio vegetativi est in materia, et in esse primo substantiae animandae, et inchoatio sensibilis est in vegetativo et inchoatio rationalis est in sensitivo. »[2]

Albert behauptet also, daß das pflanzliche Leben in der Materie, das tierische im pflanzlichen, das vernünftige im tierischen angelegt sei. Dies könnte außerhalb des Zusammenhanges nur allzu modern verstanden werden. Man hat jedoch bei Albert daran zu denken, daß er bezüglich der Entwicklung der Lebewesen Anhänger der Sukzessionslehre der Seelen gewesen und überdies den Samen für unbelebt gehalten hat. Die Inchoationen, von denen er spricht, sind die bildenden Kräfte (virtutes formativae), die das Substrat zur folgenden Form disponieren. Dies erklärt er, wenn er sagt: « Materia habet in se inchoationem speciei et formae, quae virtus ideo formativa vocatur. »[3]

Thomas hat die Auffassung der Privation als einer Inchoativform als unaristotelisch zurückgewiesen: « Patet secundum intellectum Aristotelis, quod privatio, quae ponitur principium naturae per accidens, non est aliqua aptitudo ad formam vel inchoatio formae vel aliquod principium activum, *ut quidam dicunt*, sed ipsa carentia formae vel contrarium formae, quod subiecto accidit. »[4] Ist nun dieser Stand-

[1] De nat. et or. an., c. 2, p. 187.
[2] De nat. et or. an., c. 5, p. 193.
[3] De nat. et or. an., c. 4, p. 190.
[4] In Phys. l. 1, lectio 13.

punkt auch sachlich im Rahmen der hylemorphistischen Naturphilosophie undenkbar ? Wir glauben nicht. Sertillanges hat die Möglichkeit der Lehre eines Transformismus innerhalb des Hylemorphismus zu erweisen gesucht.[1] Wenn er sagt : « Die Form ist in sich eins, nach Art der unteilbaren Idee. Aber auf Grund der Materie, in der die Form sich verwirklicht, auf Grund der zusammenhängenden Veränderungen, denen diese Materie unterliegt — Veränderungen, die nach Annahme der Entwicklungslehre ganz den oben erwähnten *Anlagen auf die Form hin*[2] gleich wären —, würden sich in der Natur Umformungen, dauernde Veränderungen ergeben. »[3] Es sei dazu bemerkt, daß hier mehr der albertinische Begriff der Privation angewandt erscheint als der des hl. Thomas, der ausdrücklich sagt, die privatio sei keine aptitudo ad formam, wie wir oben gesehen haben.

Aber auch von seiten des göttlichen Einflusses in das Naturgeschehen erwiese sich dieser Privationsbegriff fruchtbar, weil dadurch die Basis für ein naturentsprechendes göttliches Walten im Sinne der Entwicklung gegeben wäre. In der Kritik der Theorie des hl. Augustinus von den rationes seminales ging man von dem Gedanken aus, daß die Überführung einer Species in eine andere als gewaltsam und naturwidrig empfunden werden müßte. Deshalb entschied man sich für eine jeweilige Neuschöpfung. Unter Annahme eines Gerichtetseins der Materie auf diese Entwicklung hin, wäre eine solche Transformation nicht mehr gegen die Natur und das Entsprechende einer solchen Entwicklung wäre einsichtig.

Es liegt uns fern, in dieser Frage ein letztes Urteil geben zu wollen, zumal von naturwissenschaftlicher Seite eine eindeutige Feststellung der Tatsache eines Transformismus noch aussteht. Doch ist es gut, sich bewußt zu sein, daß diesbezüglich die Akten der christlichen Philosophie noch nicht geschlossen sind. Erfreulich wäre es, wenn sich hier der Eigenstandpunkt Alberts des Großen für eine Klärung und Weiterbildung als fruchtbar erweisen würde.

Die Darlegung des albertinischen Vitalismus vermag schließlich auch einen Einblick in die wissenschaftliche Persönlichkeit Alberts zu geben. Er, der mit aller Energie für die aristotelische Wendung in der Philosophie und Theologie des Abendlandes wirkte, war es dennoch,

[1] *Sertillanges*, Thomas von Aquin (deutsche Übersetzung), S. 450 ff.
[2] Von uns gesperrt gedruckt.
[3] A. a. O. S. 453.

der gelegentlich in der aristotelischen Richtung bremste, zu Kompromissen neigte, wenn die Empirie, das Anschauliche es zu fordern schien. Die Lehre von der Pluralität der Formen gewann sein Denken dadurch für sich, daß er eben sah, wie die Elemente wieder aus den chemischen Verbindungen bei deren Zersetzung herausfielen : « ... quia aliter compositum non resolveretur ad elementa et aliter miscibilia non essent separabilia a mixto, *cum constet* ea esse separabilia. »[1] Die Auffassung von der Inchoativform mochte sich ihm aufgedrängt haben in dem Bestreben, die etwas als Naturprinzip leere Privation anschaulich zu füllen ; die Anwendung auf die Lehre von der Sukzession der Seelen ward auch aus der Anschauung geboren, die zeigte, wie der Keim zuerst vegetierte, in seinem Vegetieren aber Organe für die Sinnlichkeit schuf und diese schließlich schon das Material für das Vernünftige bereitete.

So vermochte Albertus Magnus manchmal zwischen den Erfordernissen der aristotelischen Metaphysik und denen der Erfahrung, zwischen Tatsächlichem und Ideellem die rechte Einigung nicht zu treffen. Gerade auch seine Veranlagung zum Naturforscher hatte ihn zur aristotelischen Philosophie als der Philosophie großer Exaktheit und Wissenschaftlichkeit gezogen. Dabei mußte er aber aus der gleichen Veranlagung heraus das Abstrakte und Unanschauliche dieser Philosophie in den hylemorphistischen Partien gleichwohl empfinden. Denn Exaktheit wie Anschaulichkeit verlangt sich der Naturforscher, die Durchdringung beider ist ihm das Ersehnte.

[1] De coelo et mundo, l. 3, tr. 2, c. 1, p. 160.