Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 32 (1985)

Heft: 1-2

Artikel: Grundlinien der Philosophie Alberts des Grossen

Autor: Mojsisch, Burkhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760727

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: 12.07.2025

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

Burkhard Mojsisch

Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen

Der Aufweis von Grundlinien einer Philosophie, zumal einer an Material so reichhaltigen wie der Alberts des Großen, kann nur durch den Hinweis legitimiert werden, daß eben dieser Aufweis allein eine paränetische Funktion besitzt: Grundlinien-Denken ist Vorfeldphilosophie, da das Denken eines Denkers nur als ganzes es selbst ist und stets als ganzes sogar wiederholten Durchdringens bedarf, sind doch die Inhalte des Philosophierens keine greifbaren Gegenstände, sondern Gedanken, die erst dann zu *lebendigen* Gedanken werden, wenn sie immer wieder neu gedacht werden; daß dennoch ein Grundlinien-Denken als Vorfeldphilosophie im Falle Alberts ein Desiderat ist, zeigt an, wie ungedacht Alberts Denken als ganzes blieb, impliziert somit – dies die Paränese – das Erfordernis, dieser Aufgabe nicht auszuweichen, und zwar gerade wegen der hier vorgenommenen abbreviaturhaften, allein Akzente setzenden Skizzierung seiner Philosophie.

Man kann darüber streiten, ob Alberts Philosophie Philosophie war, zumal heute schon die Verwendung des Begriffs ‹Philosophie› geradezu verpönt ist und ihn Klassifizierungen wie Wissenssoziologie, Wissenschaftstheorie, Techniktheorie ersetzen, ein derartiger Streit somit müßig erscheinen dürfte – Albert jedenfalls wollte gerade die Philosophie überhaupt erst sie selbst sein lassen. Dies verdeutlicht sein Hinweis, daß Inhalte der Theologie im Bereich der Philosophie keinen Platz haben, weil die Prinzipien der Theologie und Philosophie divergieren:

> « Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super

rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare»[1]
(Theologisches stimmt prinzipiell mit Philosophischem nicht überein, da es sich auf Offenbarung und Inspiration, nicht jedoch auf vernünftige Argumentation gründet, und deshalb können wir darüber im Bereich der Philosophie keine wissenschaftlichen Erörterungen anstellen).

Offenbarung (revelatio) und Inspiration (inspiratio), die Prinzipien der Theologie, sind dem Prinzip der Philosophie, der vernünftigen Argumentation (ratio), entgegen:

«... foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione»[2]
(schmählich und schimpflich ist es, in der Philosophie ohne vernünftige Argumentation eine bestimmte Meinung zu vertreten).

Obwohl philosophische Argumentationsstrukturen und Inhalte aber immer dann, wenn sie der Theologie nicht widerstreiten, in sie Eingang finden können[3], verbietet sich Albert jedoch Übergriffe der Theologie in die Philosophie, denn *wenn* philosophisch prozediert wird, sind die Prinzipien der Theologie außer Geltung:

«... nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram»[4]
(... die Wunderwerke Gottes kümmern mich nicht, da ich doch über Naturinhalte handele).

[1] ALBERTUS, Metaph. XI tr. 3 c. 7; Ed. Colon. XVI/2, 542, 25–29.

[2] ALBERTUS, Phys. VIII tr. 1 c. 13; Borgnet 3, 552b–553a. Vgl. Metaph. XI tr. 2 c. 10; Ed. Colon. XVI/2, 495, 79–81: «Philosophi enim non est aliquid fingere et non dicere, nisi quod per rationem potest ostendi.» – Vgl. dazu: A. ZIMMERMANN, Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature, in: Archives de Philosophie 43 (1980) 695–711, bes. 710f.

[3] Vgl. ALBERTUS, IV Sent. d. 12 a. 16; Borgnet 29, 328a: «Et his habitis respondendum est obiectis per ordinem, tenendo quidem fidem, sed philosophiam non sequentes nisi quantum possumus salva fide.» – Zur Verhältnisbestimmung ‹Philosophie – Theologie› vgl.: E. WÉBER, La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand, in: Archives de Philosophie 43 (1980) 559–588.

[4] ALBERTUS, De gen. et corr. I tr. 1 c. 22; Borgnet 4, 363b. Vgl. auch: Eth. I tr. 7 c. 5; Borgnet 7, 114b (zur Differenz von Theologie und philosophischer Ethik).

Diese hier für die Naturphilosophie angesprochene methodologische Intention Alberts läßt sich auf Averroes[5] zurückführen und wird explizit von Siger von Brabant[6] und Johannes von Jandun[7] wiederaufgegriffen.

Im Verfolg seiner generellen Absicht, die Bedeutung der Philosophie als Philosophie manifest werden zu lassen, wollte Albert seine Zeitgenossen mit dem gesamten Corpus Aristotelicum durch Paraphrasierung oder freie Wiedergabe bekannt machen[8], angefangen bei der Logik, die selbst keinen wesentlichen Teil der Philosophie darstellt, sondern eine nur instrumentelle Funktion besitzt[9], über Naturphilosophie, Mathematik und Metaphysik, die Göttin der Wissenschaften[10], bis hin zur praktischen und poietischen Philosophie. Albert hat sich freilich hinter seinen kommentierenden Werken nie versteckt: Zeugen schon die Paraphrasen von eigenständigem Denken, so verweisen besonders die häufigen Digressionen auf ihn selbst; in der Physik, so bemerkt er, wolle er das ergänzen, was Aristoteles vergessen habe[11]. Auch fehlt es nicht an originären Schriften, denen freilich der Fundus der peripatetischen Philosophie zugrunde liegt: ‹Die Natur und der Ursprung der Seele›, ‹Der Intellekt und der Erkenntnisinhalt›, ‹Die Einheit des Intellekts› und ‹15 Probleme›. Den Problemstellungen dieser Werke Alberts ist zu entnehmen, daß er die philosophische Psychologie in das Zentrum seines Denkens rückte.

Die peripatetische Philosophie, besonders die des Aristoteles selbst, besaß für Albert paradigmatische Bedeutung, ohne daß er sklavisch die Ansichten des Aristoteles ungeprüft und stets übernommen hätte:

[5] Vgl. Averroes, In Arist. De gen. et corr. I 7. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Vers. Lat. vol. IV, 1, ed. F. H. Fobes, Cambridge/Mass. 1956, 15, 50–52.

[6] Vgl. Siger de Brabant, De anima intellectiva III, in: Siger de Brabant, Quaestiones in III De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi, ed. B. Bazán, (Philosophes médiévaux 13) Louvain/Paris 1972, 83f.

[7] Vgl. Johannes de Janduno, In Metaph. I q. 16; Venetiis 1525, 13 ra.

[8] Vgl. Albertus, Phys. I tr. 1 c. 1; Borgnet 3, 2a–4a.

[9] Zur Logik mit einem ihrer Hauptstücke, der Dialektik, vgl.: Albertus, Metaph. III tr. 3 c. 6; Ed. Colon. XVI/1, 144, 33–145, 52. – In der Kategorien-Schrift plädiert Albert allerdings noch für eine Anerkennung der Logik (und somit auch der Dialektik) als eines Teiles der Philosophie überhaupt: « Est igitur logica una partium philosophiae generaliter dictae ... » (Albertus, De praedicab. I tr. 1 c. 2; Borgnet 1, 4 ab). – Zur Logik-Theorie Alberts vgl.: A. de Libera, Logique et existence selon saint Albert le Grand, in: Archives de Philosophie 43 (1980) 529–558.

[10] Vgl. Albertus, Metaph. III tr. 3 c. 6; Ed. Colon. XVI/1, 145, 38.

[11] Vgl. Albertus, Phys. I tr. 1 c. 1; Borgnet 3, 2a.

«... qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere, quod nunquam erravit; si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos»[12]
(wer glaubt, Aristoteles sei ein Gott gewesen, der müßte glauben, daß er niemals im Irrtum gewesen sei; sieht er ihn hingegen als Menschen an, dann besteht daran kein Zweifel, daß er – wie auch wir – hat irren können).

Kritisierte Albert so Aristoteles, war er andererseits uneingeschränkter Befürworter der Kontinuationstheorie des Averroes, so daß er gerade die für ihn zentrale Theorie der reinen Vernunft nicht mit Argumenten des Aristoteles, auch nicht mit eigenen Gedanken, sondern eben mit Theoremen des Aristoteleskommentators par excellence explizierte:

«In causa autem, quam inducemus, et modo convenimus cum Averroe in toto ...»[13]
(im Wodurch und im Wie – der Konjunktion –, worauf wir eingehen werden, stimmen wir gänzlich mit Averroes überein ...).

Neben Aristoteles traten bei Albert so die arabischen Peripatetiker, allen voran Averroes; neben Aristoteles trat aber auch die neuplatoni-

[12] Albertus, Phys. VIII tr. 1 c. 14; Borgnet 3, 553b.

[13] Albertus, De an. III tr. 3 c. 11; Ed. Colon. VII/1, 221, 70f. – L. Hödl, Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jh., in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 39 (1972) 171–204, bes. 186, weist auf Alberts dictum «Nos autem in paucis dissentimus ab Averroe...» hin und bemerkt, «diese Erklärung» dürfe «als Richtsatz für Alberts Verhältnis zu Ibn Rushd gelten»; das Wenige der Nicht-Übereinstimmung zwischen Albert und Averroes sei Averroes' «These von der Einheit und Einzigkeit des ‹intellectus possibilis›». – «Mit dieser klaren antiaverroistischen Position ist im übrigen durchaus vereinbar, daß Albert bei der Erörterung der schwierigen aristotelischen Texte über den tätigen und den möglichen Verstand ausgiebig Gebrauch von den Erklärungen macht, die er im Kommentar des Averroes zu *De anima* findet» – so A. Zimmermann, Albertus Magnus und der lateinische Averroismus, in: Albertus Magnus. Doctor universalis (1280/1980), hrsg. von G. Meyer/A. Zimmermann, (Walberberger Studien 6) Mainz 1980, 465–493, bes. 485. – Albert lehnt somit Averroes' Monointellektualismus ab (Hödl), bedient sich dann aber ausgiebig averroistischer Gedanken (Zimmermann). – Es läßt sich jedoch schärfer formulieren: Richtsatz für Alberts Verhältnis zu Averroes, dessen Monointellektualismus er in der Tat ablehnt, ist sein dictum, er stimme im Zusammenhang mit der Theorie der Kontinuation *gänzlich* (in toto) mit Averroes überein, wobei er sich averroistischer Gedanken nicht nur ausgiebig bedient, sondern sie vielmehr in das Zentrum seines Denkens rückt, da die Theorie der reinen Vernunft, expliziert anhand der averroistischen Kontinuationstheorie, sein philosophisches Hauptanliegen darstellt.

sche Philosophie durch das von Albert als Komplement der aristotelischen ‹Metaphysik› angesehene ‹Buch über die Ursachen›, das ein Peripatetiker im Rückgriff auf Aristoteles, Avicenna und Alfarabi verfaßt haben soll[14]. Selbst neuplatonisches Gedankengut hinderte Albert also nicht, sich als Aristoteliker und Peripatetiker zu verstehen, als Peripatetiker, d. h. besonders: als Rezipient von Theoremen des Averroes, dies aber an zentraler Stelle seines Denkens. Daher verblüfft Alberts Hinweis:

> «Et scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis»[15]
> (man muß wissen, daß man ein vollkommenes philosophisches Wissen nur aufgrund der Kenntnis sowohl der Philosophie des Aristoteles als auch der Platons gewinnt).

Hier empfiehlt sich ein erstes Verweilen, um zu ergründen, was Albert für platonisch hielt und wodurch er sich veranlaßt sah, gerade die platonische Philosophie der aristotelischen zur Seite zu stellen.

Zunächst folgte Albert der Platonkritik des Aristoteles, wenngleich wegen der häufig entstellten lateinischen Textvorlage der ‹Metaphysik› nicht präzis:

1. Ideen und Einzeldinge besitzen nur einen gemeinsamen Namen (nomen), differieren jedoch hinsichtlich ihrer Bestimmtheit (ratio), so daß sich die Idee, das Abgetrennt-Ewige, zum Sinnfälligen, dem Vergänglichen, äquivok verhält. Es kann daher keine Rede davon sein, daß eben das Abgetrennte Ursache für die Zählbarkeit und das Sein der Einzeldinge ist; das aber war Platons falsche Meinung[16].

2. Platon nahm nicht nur von individuellen, sinnfälligen Substanzen Ideen an, sondern auch von vielem anderem. Damit gibt es für Albert auch Ideen im Sinne von Washeiten der Akzidentien, woraus folgt, daß ein rein Bezügliches, das Akzidens, hinsichtlich seiner Washeit ein abgetrenntes Sein (esse separatum) besitzt und an ihm selbst (per se)

[14] Vgl. Albertus, De causis et proc. univ. II tr. 1 c. 1; Borgnet 10, 433a–435b.
[15] Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 15; Ed. Colon. XVI/1, 89, 85–87.
[16] Vgl. Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 5; Ed. Colon. XVI/1, 75, 47–65.

existiert, das zugrundeliegende Sein (subiectum esse) aber nur ein Sein in einem Anderen besitzt – gänzlich absurde Vorstellungen (absurdissimum)[17].

3. Die Idee ist nichts anderes als eine species, ein allgemeines Wesen, an der partikuläre Substanzen auf substantielle, nicht etwa akzidentelle Weise partizipieren. Diese species wird somit als Eines vom Vielen, von dem sie ausgesagt wird, auf substantielle Weise ausgesagt. Die species oder das allgemeine Wesen wird aber in der Weise vom partikulären Subjekt ausgesagt, daß sie ihm *wesentlich immanent* ist – Albert denkt an den Wesenslogos des Aristoteles[18] –, so daß es dem partikulären Subjekt höchstens akzidiert, an einem abgetrennten Sein zu partizipieren.

Darüber hinaus begegnet sowohl im Bereich des Abgetrennten wie in dem des Vergänglichen ein Eines im Vielen, denn auch im Ideenbereich wird eine Vielheit auf eine Einheit zurückgeführt, auf ein allgemeines Prädikat, das von dieser Vielheit ausgesagt wird. Dieses allgemeine Prädikat aber ist es, das sowohl von den Ideen als auch von den Sinnendingen, die an diesen Ideen partizipieren, ausgesagt wird, und zwar univok, da das allgemeine Prädikat den Ideen nicht *mehr* als den Sinnendingen einwohnt. Obwohl den Sinnendingen aber ein allgemeines Prädikat als Idee höchstens akzidiert, soll ihnen dennoch dieses Prädikat univok zuerkannt werden. Daraus folgt, daß es sowohl Ideen für Ideen gibt als auch eine Washeit der Washeit und eine Form der Form – alles absurde Vorstellungen[19].

4. Die Ideen sind unnütz, da nicht erkennbar ist, in welcher Weise sie den Sinnendingen zuträglich sind. Die Idee ist weder Ursache für Bewegung (motus), die sich zwischen zwei Zugrundeliegenden vollzieht, noch Ursache für Veränderung (transmutatio) zwischen einem Nicht-Zugrundeliegenden und einem Zugrundeliegenden und umgekehrt. Der Grund: Das, was die Materie in Bewegung versetzt, ist ihr

[17] Vgl. Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 6; Ed. Colon. XVI/1, 77, 69–86.

[18] Zum aristotelischen Wesenslogos vgl.: E. Vollrath, Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel, Wuppertal/Ratingen 1969, 19–55. – B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 120–122.

[19] Vgl. Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 7; Ed. Colon. XVI/1, 78, 4–46.

immanent. Eine derartige Immanenz steht jedoch im Gegensatz zum abgetrennten Sein der Idee.

Aber auch zum Wissen der Sinnendinge ist die Idee nicht hilfreich, da die Idee als abgetrenntes Sein nicht Substanz der Sinnendinge sein kann; die Substanz, das Sein von Etwas, besitzt nämlich kein von diesem Etwas abgetrenntes Sein. Eine derartige Substanz ist überdies vergänglich, nicht aber das abgetrennte Sein der Idee, die aufgrund dessen, daß sie ein vom Sinnfälligen abgetrenntes Sein besitzt, nicht erkennen läßt, was für ein Nutzen ihr hinsichtlich des Sinnendinges eignen sollte. Da aber nach Aristoteles die Prinzipien des Seins und Erkennens identisch sind, trägt die Idee, die als abgetrenntes Sein den Sinnendingen nicht immanent ist, auch zu deren Erkenntnis nichts bei.

Gänzlich im Widerspruch zum abgetrennten Sein der Idee steht aber die latente Immanenz der Form in der Materie: Das Sein der Form wohnt der Materie potentialiter inne, um aus diesem inkohativ gefaßten Sein in den Akt überführt zu werden. Es ist dies die von B. Nardi[20] näher untersuchte Theorie der incohatio formae, eine Theorie, die bei Albert von grundlegender Bedeutung ist und Platons Theorie eines abgetrennten Idee-Seins als endgültig widerlegt erscheinen läßt[21]: Platon übersah die Notwendigkeit, bei den Ideen oder Formen zwischen Potenz und Akt zu unterscheiden, so daß ihm die nach Albert von Aristoteles statuierte potentielle Seinsweise der Form, d. h. ihre potentielle Materie-Immanenz, gar nicht erst in den Blick kam; diese potentielle Seinsweise der Form verbietet es jedoch prinzipiell, von einer abgetrennten Seinsweise der Idee zu sprechen; die Form tritt nicht von außen in die Materie ein, sondern ist dem Begriff der Materie bereits immanent, so daß im Falle des compositum überhaupt von einem aus Materie und Form Zusammengesetzten die Rede sein kann und nicht etwa von einem Etwas, das sich einer subiectum-accidens-Kombination verdankt.

5. Es bleibt schließlich, daß Platons Auskunft, die Idee sei Paradigma oder Urbild (exemplar), nichts anderes ist als leeres Gerede oder

[20] Vgl. B. Nardi, La dottrina d'Alberto Magno sull'«inchoatio formae», in: B. Nardi, Studi di filosofia medievale, Roma 1960, 69–101. – Vgl. bereits: L. Gaul, Alberts des Großen Verhältnis zu Plato, Münster/Westf. 1913, 55f.

[21] Vgl. zum Ganzen: Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 8; Ed. Colon. XVI/1, 78, 65–79, 84.

poetische Metapher[22]. Dies wird besonders deutlich anhand ihrer Funktion, Prinzip des Wissens zu sein. Sinnliche Wahrnehmung, Erinnerung und Erfahrung, denen das Wissen des Allgemeinen entspringt – all diese von Aristoteles betonten Wissensmomente scheinen für Platon überflüssig zu sein, da die unmittelbare Präsenz der Idee Wissen garantieren soll[23], nach Albert ein Ungedanke.

Diese im Anschluß an Aristoteles vorgenommene, philosophiehistorisch freilich verfehlte Platonkritik Alberts war massiv (und für die Platonrezeption im Mittelalter bestimmend), wurde jedoch von ihm selbst abgeschwächt, und zwar aufgrund eines fruchtbaren Mißverständnisses: Der ‹Liber de causis›, das Grundbuch neuplatonischer Metaphysik im Mittelalter, wurde, wie bemerkt, von Albert der peripatetischen Tradition zugesprochen, so daß gewisse platonische Theoreme Alberts Verständnis fanden, dies deshalb, weil sie mit solchen des ‹Liber de causis› kongruierten. Alberts eigener Beweggrund, originärplatonische Theoreme zu stützen, mag gewesen sein, daß er, obwohl selbst naturphilosophisch engagiert, den platonischen Gedanken der Idee gemäß der aristotelischen Darstellung zu sehr einer am Naturwissen orientierten Kritik ausgesetzt sah, ohne daß den *spezifischen* Prinzipien der Metaphysik hinreichend Rechnung getragen worden wäre.

Albert charakterisiert Platons Theorie der Form *als* Form folgendermaßen:

1. Die Formen, die von Platon wahrhaft Formen genannt werden, sind die der Intelligenz einwohnenden Formen, und sie sind in der Weise Formen, daß sie keinen sie gestaltenden Ursprung voraussetzen, vielmehr selbst alles andere gestalten[24].

2. Die Form *als* Form ist nicht etwa inkohativ oder potentiell der Materie immanent, sondern stofflos; allein unter dieser Rücksicht vermag die Form auch Erkenntnisprinzip zu sein[25].

3. Ziel aller Erkenntnis ist die Selbstverwirklichung der Seele, die sich jedoch nur als sie selbst entdeckt, wenn sie ihr kontemplatives Ziel, nämlich sich als raum- und zeitlose Vernunft (intellectus), wiederfin-

[22] Vgl. Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 9; Ed. Colon. XVI/1, 80, 22–29.
[23] Vgl. Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 14; Ed. Colon. XVI/1, 87, 36–51.
[24] Vgl. Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 15; Ed. Colon. XVI/1, 88, 62–67.
[25] Vgl. Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 15; Ed. Colon. XVI/1, 89, 6–24.

det: Die Seele in ihrer Selbstverwirklichung ist reine Vernunft (solus et purus intellectus sine continuo et tempore) – ein Theorem, das nach Albert Aristoteles vertrat und bereits Platon ausgesprochen hatte, so daß beide Denker unter dieser Rücksicht nur geringfügig zu differieren schienen[26].

Bei aller Anerkennung der platonischen Theorie der Form als Form, die erkennbar werden läßt, daß die Naturform nur in eingeschränkter Weise Geltung beanspruchen darf: Albert pflichtete schließlich Aristoteles bei (Aristoteles autem dicebat, sicut et verum est...), der einen Nutzen der Form ausschließlich darin erblickte, daß die Form Form dieses oder jenes Dinges ist, dies aufgrund ihres potentiellen Ursprungs im Individuationsprinzip ‹Materie›[27], und daher nicht von einem materielosen Formenspender (dator formarum) prinzipiiert sein kann, einem Formenspender, der nur durch ein Einwirken von außen den Seinsgehalt der Naturform verbürgte[28].

Wenn Albert also das notwendige Zugleich der platonischen und aristotelischen Philosophie für ein vollkommenes philosophisches Wissen hervorhob, dann deshalb, weil er gewisse neuplatonische Gedanken für aristotelisch hielt und ihm das, was er als platonisch ansah, mit diesen Gedanken zu kongruieren schien. Im Zweifelsfalle folgte er ohnehin den Theorien des Aristoteles und seiner Kommentatoren, vornehmlich des Averroes, so daß sein Philosophieren, noch indem es auf platonisches und besonders neuplatonisches Denken rekurrierte, gemäß Alberts Selbstverständnis als *durchgängig peripatetisches Philosophieren* betrachtet werden darf. Dem Schlagwort ‹christlicher Aristotelismus›[29] widerspricht allerdings Alberts uneingeschränkte Anerkennung der Kontinuationstheorie des Averroes, die zugleich Zentrum und Beschluß seiner Philosophie darstellte und darzustellen vermochte, da

[26] Vgl. Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 15; Ed. Colon. XVI/1, 89, 42–60.
[27] Vgl. Albertus, Metaph. XI tr. 1 c. 7; Ed. Colon. XVI/2, 467, 42f.
[28] Vgl. Albertus, Metaph. I tr. 5 c. 15; Ed. Colon. XVI/1, 89, 61–87.
[29] Dieses Schlagwort findet sich bei: M. Grabmann, Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben, Innsbruck 1928, 2 (eine wenig glückliche Charakterisierung der Philosophie Alberts in einem sonst immer noch beachtenswerten Beitrag). – An diesem Schlagwort halten fest: F. van Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jh., München/Paderborn/Wien 1977, 283; I. Craemer-Ruegenberg, Albertus Magnus, München 1980, 27.

Theologumena in der Philosophie, auf deren Eigenständigkeit stets zu achten sei, kein Stellenwert eingeräumt wurde.

Schon Aristoteles selbst hatte in seinem metaphysischen System der Form eine derartige ontologische Effizienz verliehen, daß zumindest implizit seiner Theorie der Form Platons Theorie der Idee Pate gestanden haben dürfte[30]. Alberts feinsinnige Differenzierung zwischen der aristotelisch konzipierten Form und der platonisch gedachten Form als Form ist freilich unübersehbar. Dennoch findet sich gerade bei ihm eine Form-Metaphysik, die schon der schlichten Form einen ontologischen Primat zuerkennt und so manifest werden läßt, daß gerade diese – also die implizit-platonische – Perspektive des aristotelischen Denkens für Albert von Gewicht ist. Davon legt seine Theorie der Transzendentalien (transcendentia[31]) Zeugnis ab.

Diese Transzendentalien sind zwischen Gott, dem actus oder intellectus purus[32], der als erste Substanz universell tätige Vernunft (intellectus universaliter agens) ist[33], und der Materie situiert; sie lassen als transgenerische Begriffe erklärbar werden, warum etwas überhaupt *ist,* warum es *Eines* ist, *Wahres* ist, *Gutes* ist, dies aber aufgrund des ontologischen Gehalts der Form, die insofern weder transmundane Form *als* Form noch bloß der Materie immanente potentielle Form, sondern in ursprünglich aristotelischem Sinne Form als Akt, als Energie, ist.

Als Grundregel der Transzendentalientheorie formuliert Albert:

«... ens, unum, verum, bonum convertuntur secundum supposita, sed non secundum intentiones nominum ...»[34]
(... Seiendes, Eines, Wahres und Gutes sind gemäß den Zugrundeliegenden vertauschbar, nicht jedoch hinsichtlich ihrer Begriffsgehalte ...).

[30] J. G. Deninger, «Wahres Sein» in der Philosophie des Aristoteles, (Monographien zur Philosophischen Forschung 25) Meisenheim/Glan 1961.

[31] Vgl. zur Terminologie: Albertus, S. theol. I p. 1 tr. 6 q. 27 c. 3; Ed. Colon. XXXIV/1, 205, 82.

[32] Vgl. Albertus, Metaph. XI tr. 2 c. 3; Ed. Colon. XVI/2, 486, 60; ibid. XI tr. 2 c. 11; Ed. Colon. XVI/2, 497, 44.

[33] Vgl. Albertus, Metaph. XI tr. 2 c. 7; Ed. Colon. XVI/2, 491, 32f.

[34] Albertus, S. theol. I p. 1 tr. 6 q. 28; Ed. Colon. XXXIV/1, 214, 1–3.

Jedes Zugrundeliegende vereint auf sich unmittelbar die transzendentalen Bestimmungen, wobei als vorrangige Bestimmung das Seiende anzusehen ist, verbürgt durch die Autorität des ‹Liber de causis›: «Prima rerum creatarum est esse»[35]. Aufgrund der Konvertibilität mit dem Seienden fügen die anderen Transzendentalien eben dem Seienden nichts hinzu, geben von ihren Begriffen her jedoch zu erkennen, daß in ihnen unterschiedliche Seins- oder Existenz*weisen* zum Ausdruck kommen[36]. Sowohl das losgelöste, für sich seiende Sein des *Seienden* als auch das relative, für das Seiende seiende Sein der *Seinsweisen* ist aber im Gehalt der Form impliziert, so daß der Form *vier Vollzüge* zuerkannt werden, die erklärbar werden lassen, warum jedes Seiende, sei es Grund oder Begründetes, Allgemeines oder Besonderes, Prinzip oder Prinzipiat, zugleich überhaupt Seiendes, dann Eines, Wahres und Gutes ist:

1. Insofern die Form eine seinsspendende Funktion ausübt (forma dat esse), läßt sie das Seiende eben zu einem Seienden werden, zu einem Seienden, sofern es für sich genommen wird;

2. Insofern die Form eine die Materie begrenzend-bestimmende Funktion besitzt (forma terminat materiam), läßt sie das Seiende zu einem Einen werden, so daß das Seiende in sich ungeteilt und von anderem verschieden ist (indivisum in se et divisum ab aliis)[37];

3. Insofern die Form aber das Seiende so zu sich selbst in Beziehung setzt, daß das Seiende durch sie zu einem formal bestimmten Gegenstand wird (quo est res formaliter[38]) und von Fremdbestimmungen frei ist (extraneae naturae impermixtum[39]), läßt sie das Seiende zu einem Wahren werden;

4. Insofern die Form aber das Seiende nicht nur überhaupt erst Seiendes, dann Eines und Wahres werden, sondern darüber hinaus auch

[35] Albertus, S. theol. I p. 1 tr. 6 q. 28; Ed. Colon. XXXIV/1, 213, 17f.; 214, 11f.

[36] Vgl. Albertus, S. theol. I p. 1 tr. 6 q. 28; Ed. Colon. XXXIV/1, 214, 6–8. Vgl. bereits: Metaph. I tr. 1 c. 3; Ed. Colon. XVI/1, 5, 1–3.

[37] Vgl. Albertus, Super Dionysium De div. nom. c. 13 n. 4; Ed. Colon. XXXVII/1, 436, 18–21. Metaph. IV tr. 1 c. 4; Ed. Colon. XVI/1, 166, 2–15.

[38] Vgl. Albertus, De bono tr. I q. 1 a. 10 n. 38; Ed. Colon. XXVIII, 20, 45f.

[39] Vgl. Albertus, I Sent. d. 8 a. 1; Borgnet 25, 221b.

den Zielzustand seiner Vollkommenheit erreichen läßt (forma finis est[40]), läßt sie das Seiende zu einem Guten werden[41].

Diese Valenz der Form als eines seinsgestaltenden Aktes mit seinen transzendentalen Implikationen war freilich nicht sprachlich-dialektisch vermittelt wie bei Platon, so daß der Prozeß des λόγος als eines διαλέγεσθαι die Form auch erst *erkannte* Form sein ließe, Denken als sprachliches Denken überhaupt erst die Rede von der Form erlaubte[42]. Aristoteles selbst hatte schon nicht mehr das Erfordernis gesehen, die Form im logisch-dialektischen Kontext ihren Gehalt gewinnen zu lassen; er rang vielmehr im Rahmen seiner Theorie ‹erste Substanz – zweite Substanz› mit dem Problem, welcher Weise von Substanz eine Präeminenz zuzubilligen sei, und entschied sich schließlich zu der Annahme, daß das εἶδος, die Form, erste Substanz sei[43]; das heißt: Das Wesen eines Seienden ist nicht vom Substrat abhängig, vielmehr garantiert gerade das Wesen, daß formgeprägtes Seiendes ist. Damit war Aristoteles aber von seiner ursprünglichen Ansicht, nicht das Wesen, sondern das bestimmte Dies-da sei Substanz in primärem Sinne, abgerückt, um die ontologische Präeminenz der Form zu akzentuieren.

Albert verfuhr wie Aristoteles und argumentierte wie folgt: Das Seiende, das in vielfacher Weise ausgesagt wird, bezeichnet erstens ein *quid est* oder die *quiditas,* nämlich das *wesentliche Sein* der ersten Substanz; ferner bezeichnet das Seiende ein *hoc quid* oder ein bestimmtes Was, nämlich die *erste Substanz selbst,* die bestimmte zusammengesetzte Substanz, die in eigentümlicher, vorrangiger und vorzüglichster Weise ‹Substanz› genannt wird; schließlich bezeichnet das Seiende auch die *Qualität, Quantität* und andere derartige *Gattungen*[44]; in eminentem Sinne ‹Substanz› ist damit die erste Substanz. Indem Albert dann aber das Verhältnis zwischen der Form als Washeit und der ersten Substanz näherhin untersuchte, stieß er auf den Primat der Form: Die Form ist

[40] Vgl. Albertus, S. theol. I q. 62; Borgnet 31, 638b.

[41] Vgl. zum Ganzen: H. Kühle, Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien, in: Philosophia Perennis. Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, hrsg. von F.-J. von Rintelen, Regensburg 1930, 131–147.

[42] Vgl. B. Mojsisch, Platons Sprachphilosophie im ‹Sophistes›, in: Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, hrsg. von B. Mojsisch, (Bochumer Studien zur Philosophie 3) Amsterdam (im Druck).

[43] Vgl. Aristoteles, Metaph. VII 7, 1032b 1–2.

[44] Vgl. Albertus, Metaph. VII tr. 1 c. 2; Ed. Colon. XVI/2, 317, 66–75.

aufgrund ihrer einfachen Natur Prinzip der ersten Substanz (principium substantiae primae), ist daher principaliter Seiendes zu nennen[45]; die Form ist am meisten Substanz (forma maxime substantia esse[46]), und zwar wegen ihrer ursprünglichen Materielosigkeit[47], so daß sie als seinsspendender Akt Seiendes überhaupt erst zu Seiendem werden läßt[48].

Indem Albert aber seine Transzendentalientheorie ausschließlich auf die Explikation des Gehalts der Form gründete, hielt er folgende Vorgänge bewußt:

1. Aristoteles hat seine ursprüngliche Substanz-Theorie korrigiert, um schließlich der Form einen ontologischen Primat zuzuerkennen.
2. Obwohl Aristoteles seine Form-Theorie undialektisch – und somit in gewissem Sinne antiplatonisch – konzipierte, blieb bei ihm ein Residualplatonismus lebendig: Die Theorie der seinsspendenden Funktion der Form entsprach der Theorie der ihre Ideale prägenden Funktion der Idee.

Schon Thomas von Aquin, aber auch Dietrich von Freiberg sind zur Begründung ihrer Transzendentalientheorie nicht mehr auf den ontologischen Primat der Form rekurriert: Während Thomas die Transzendentalien als nicht-definitionsadäquate relationale «Bedingungen der Aussage»[49] dachte und sie somit von ihrer Sätze fundierenden Funktion her diskutierte, hob Dietrich mit einer Theorie des Gegensatzes zwischen ens als affirmatio und non ens als negatio an[50], so daß trotz gegenüber Albert neuer Ansätze ein Stück antiker Problemgeschichte verlorenging.

[45] Vgl. ALBERTUS, Metaph. VII tr. 1 c. 2; Ed. Colon. XVI/2, 318, 4–10.
[46] Vgl. ALBERTUS, Metaph. VII tr. 1 c. 5; Ed. Colon. XVI/2, 323, 25. 325, 6.
[47] Vgl. ALBERTUS, Metaph. VII tr. 1 c. 5; Ed. Colon. XVI/2, 325, 7.
[48] Vgl. ALBERTUS, Metaph. VII tr. 1 c. 5; Ed. Colon. XVI/2, 325, 32–35. – Vgl. dazu: G. WIELAND, Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen, (Beiträge zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters, N. F. 7) Münster/Westf. 1972, 39f.
[49] W. KÜHN, Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin, (Bochumer Studien zur Philosophie 1) Amsterdam 1982, 437.
[50] Vgl. B. MOJSISCH, Meister Eckhart, 83. – Dietrichs Theorie der Entgegengesetztheit von affirmatio und negatio findet sich freilich auch bei Albert (vgl. ALBERTUS, Metaph. IV tr. 1 c. 4; Ed. Colon. XVI/1, 165, 31–166, 15), wird bei Dietrich jedoch nicht vom Primat der Form her diskutiert.

Indem Albert aber schon im Zusammenhang mit seiner Transzendentalientheorie den Primat der Form derart herausstellte, nimmt es nicht wunder, daß er auch im Rahmen der für ihn zentralen philosophischen Psychologie mit ihrer Vernunfttheorie die besondere Funktion der Form, jetzt aber der Form *als* Form, der Intellektualform, hervorkehrte.

Bei Albert von ‹philosophischer Psychologie› zu sprechen ist insofern gerechtfertigt, als er seine Vernunfttheorie stets nur im Verein mit seiner Seelenlehre entwickelt hat, so daß die auch für ihn eminenteste, da am meisten abgetrennte, Weise von Vernunft, der tätige Intellekt, durchgängig als Teil oder Potenz der Seele gedacht wurde:

> « Per hoc enim videtur nobis, nec de hoc dubitamus, quin intellectus agens sit pars et potentia animae ... »[51]
> (deshalb scheint es uns richtig und hegen wir daran keinen Zweifel, daß der tätige Intellekt Teil und Potenz der Seele ist ...).

Aristoteles' Hinweis, daß, wie in jeder Natur neben einem Erleidenden auch ein Tätiges anzutreffen sei, so auch in der Seele diese Differenzen begegnen müßten[52], diesen Hinweis legte Albert restriktiv im Sinne einer Seelenpotenzenlehre aus und begab sich so der Möglichkeit, den tätigen Intellekt als wesentlichen *Grund* der Seele – wie Dietrich von Freiberg – oder gar als ungeschaffenes und unerschaffbares Etwas *in* (nicht an) der Seele – wie Eckhart – zu denken. Indem er aber trotz dieser Restriktion dann vorbehaltlos die Kontinuationstheorie des Averroes übernahm[53], um das aristotelische dictum, einzig als Vernunft sei der Mensch Mensch und genieße den Zustand des Glücks[54], erklärbar werden zu lassen, dürfte er Dietrich angeregt haben, diese Kontinuationstheorie ebenfalls aufzunehmen, sie zugleich jedoch noch einmal schärfer zu durchdenken.

Für Albert ist die Theorie der Kontinuation eine Theorie der Einung des möglichen und tätigen Intellekts; dieser Prozeß der Einung weist unterschiedliche Momente auf:

[51] Albertus, De an. III tr. 3 c. 11; Ed. Colon. VII/1, 221, 25–27.
[52] Vgl. Aristoteles, De an. III 5, 430a 10–13.
[53] Vgl. Albertus, De an. III tr. 3 c. 11; Ed. Colon. VII/1, 221, 70f.
[54] Vgl. Albertus, De intell. et int. I tr. 1 c. 1; Borgnet 9, 478b.

1. *Von Natur aus* verbindet sich der tätige Intellekt mit der Seele als Potenz, so daß sein Abgetrennt-Sein kein Abgetrennt-Sein schlechthin meint; trotz aller Prädikate, die Albert in Anlehnung an Averroes dem tätigen Intellekt zuerkennt, nämlich *erstes* intellektuell Tätiges, *universell* intellektuell Tätiges und *ununterbrochen* intellektuell Tätiges zu sein[55], ist dieser Intellekt niemals intellectus per essentiam[56], d. h. ein Intellekt, der aufgrund seines Wesens *Intellekt* ist, sondern ist allein *wesentlich tätiger* Intellekt und in dieser seiner wesentlichen Tätigkeit an das subiectum ‹Seele› gebunden. Was uns aber von Natur aus aufgrund der naturhaften Verbindung des tätigen Intellekts mit der Seele einwohnt, sind die ersten Axiome, die ersten Beweisprinzipien, die selbst nicht wieder beweisbar sind[57].

2. Andere theoretische Inhalte werden von uns jedoch erst durch Lernen erworben; die Einsehbarkeit dieser Inhalte geht insofern auf den tätigen Intellekt zurück, als er sich mit dem möglichen Intellekt als *Effizienzgrund* verbindet und in ihm die möglichen Erkenntnisinhalte zu wirklichen werden läßt, wodurch sich der mögliche Intellekt allmählich dem tätigen Intellekt angleicht. Es ist dies der Weg zur Einung, das «moveri ad continuitatem et coniunctionem»[58]. Insofern besteht nur eine partielle Gleichheit des tätigen und möglichen Intellekts.

3. Erst wenn dieser Prozeß durch Erwerb *aller* Erkenntnisinhalte (intelligibilia) zum Abschluß gekommen ist, hat der Mensch seine höchste Vollkommenheit erreicht, indem dann der tätige Intellekt dem möglichen Intellekt einwohnt wie die *Form* der Materie; dieses compositum aus formalem und materialem Intellekt nennt Albert ‹erworbenen, göttlichen Intellekt› (intellectus adeptus et divinus), der als Ziel

[55] Vgl. Albertus, De intell. et int. II tr. un. c. 3; Borgnet 9, 506b. – Vgl. dazu: B. Mojsisch, La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg. Essai de comparaison, in: Archives de Philosophie 43 (1980) 675–693, bes. 681f.

[56] Vgl. Albertus, De causis et proc. univ. II tr. 1 c. 7; Borgnet 10, 445b: «... non habemus intellectum qui per essentiam intellectus sit ...» Vgl. zur Kritik an dieser Auffassung: Theodoricus de Freiberg, De vis. beat. 1.1.2.2., 1–2; Opera omnia I, 24, 44–53.

[57] Vgl. Albertus, De an. III tr. 3 c. 11; Ed. Colon. VII/1, 221, 73–81. 222, 17f.

[58] Vgl. Albertus, De an. III tr. 3 c. 11; Ed. Colon. VII/1, 221, 81–93. 222, 19f.

der theoretischen Tätigkeit des möglichen Intellekts, sofern er spekulativer Intellekt ist, gedacht wird. Der Mensch ist dann zur reinen Vernunft geworden, vollzieht stets allein den Akt vollkommener Vernunftbetrachtung (perfecte per seipsum contemplari), d. h. den Akt der Erkenntnis des Abgetrennten (intelligere separata), und ist darin den Göttern gleich[59].

Im Blick auf den Nutzen dieser reinen Vernunftbetrachtung formuliert Albert emphatisch:

> «Vide enim eos qui sic intellectum non sunt adepti, si dicas aliquid de contemplabilibus, non intelligunt plus quam bestiae, quae in singularium semper remanent cognitione»[60]
> (sieh doch die an, die nicht eine solche Vernunft erlangt haben: Kommen einmal Inhalte aus dem theoretischen Bereich zur Sprache, verstehen sie nicht mehr als das Vieh, dessen Erkenntnis stets auf den Bereich singulärer Gegenstände beschränkt bleibt).

Den Nutzen selbst aber, den die reine Vernunfterkenntnis als in diesem Leben (in hac vita)[61] erreichbares Glück verschafft, sah Albert in der Gewandtheit (sollertia), rasch viele Gründe beibringen zu können[62], freilich nicht beliebige, sondern Vernunftgründe (rationes), um noch einmal an sein methodologisch-philosophisches Programm zu erinnern. Albert selbst aber ist es gerade, dem diese Gewandtheit nicht wohl abgesprochen werden kann, betrachtet man sein monumentales Opus.

[59] Vgl. Albertus, De an. III tr. 3 c. 11; Ed. Colon. VII/1, 221, 93 – 222, 9 u. 21–28. Eth. X tr. 2 c. 4; Borgnet 7, 631b. – Zu einem Resümee der Kontinuationstheorie vgl.: Albertus, Metaph. XI tr. 1 c. 9; Ed. Colon. XVI/2, 472, 66–473, 96.

[60] Albertus, De an. III tr. 3 c. 11; Ed. Colon. VII/1, 222, 91–94.

[61] Vgl. Albertus, De an. III tr. 3 c. 12; Ed. Colon. VII/1, 224, 82–87. – Indem Dietrich – anders als Albert – die Formalbegründungsordnung für ‹jenes Leben› reservierte, erweiterte er den Einflußbereich philosophischer Erkenntnis; darin dürfte der Grund dafür liegen, daß er Alberts und Thomas' Annahme eines lumen gloriae verwarf (vgl. Theodoricus de Freiberg, De vis. beat. 1.2.2.4.2.3., 1; Opera omnia I, 52, 25–35. Ibid. 2.2., 2; Opera omnia I, 65, 52–64. Ibid. 3.2.3., 1–3; Opera omnia I, 72, 40–52. Ibid. 4; Opera omnia I, 105, 3–124, 80).

[62] Vgl. Albertus, De an. III tr. 3 c. 12; Ed. Colon. VII/1, 225, 13f.: «sollertia autem est bona dispositio velociter inveniendi multas causas.»

Alberts Denken, das neben den an der Form oder der Form *als* Form orientierten theoretisch-praktischen Wissenschaften auch das poietische und das bisher am weitesten erforschte naturkundliche Wissen[63] umfaßt, birgt für eine gründlichere Kenntnis der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, die gerade im Anschluß an Albert auch eine deutsche Tradition besaß[64], noch reiche Perspektiven.

Hier sollte nur herausgestellt werden, daß Albert das Erfordernis sah, der Philosophie als Philosophie eine unrestringierte Eigenständigkeit zuzuerkennen.

Ferner sollten sein feinsinniges philosophiehistorisches Bewußtsein im Konglomerat der Überlieferungsstränge wie sein eigenes philosophisches Engagement angezeigt sein: Obwohl er grundsätzlich dem aristotelischen Denken nahestand, suchte er es durch als aristotelisch angesehene neuplatonische Gedanken zu ergänzen, hielt auch Gedanken Platons aufgrund ihrer Konformität mit dem aristotelisch-neuplatonischen Denken für eine notwendige Voraussetzung vollkommenen Wissens und sah eben in der Form einen Schlüsselbegriff, der neben seiner naturphilosophischen und metaphysischen Relevanz auch ethisches Gewicht besaß; gerade die Intellektualform sollte es dem Menschen ermöglichen, sich als Mensch, d. h. als reine Vernunft, zu verstehen und als Vernunftwesen zu handeln. Daß an zentraler Stelle gerade Averroes' Kontinuationstheorie Berücksichtigung fand, ist *philosophiehistorisch* von Bedeutung, aber auch für die *Beurteilung* der Philosophie Alberts, auf die das Etikett ‹christlicher Aristotelismus› nicht mehr appliziert werden sollte. Daß Averroes' Theorie mit ihrem Hauptmotiv ‹tätiger Intellekt als formale Vernunft› aber dazu diente, die von Aristoteles als disparat angesehenen Disziplinen ‹Naturphilosophie›, ‹Metaphysik› und ‹Ethik› eben im Vernunftbegriff wieder als verbun-

[63] Vgl. zur Einführung: Albertus Magnus, Ausgewählte Texte, lat.-dt., hrsg. und übers. von A. Fries, mit einer Kurzbiographie von W. P. Eckert, (Texte zur Forschung 35) Darmstadt 1981, 42–117 (vgl. zur Literatur: XXX–XXXII). – Vgl. auch: P. Hossfeld, Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler, Bonn 1983.

[64] Vgl. L. Sturlese, Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28 (1981) 133–147. – Zur differenzierten Albert-Rezeption Bertholds von Moosburg vgl.: K. Flasch, Einl. zu Berthold von Moosburg, Expos. super Elem. theol. Procli. Prologus. Prop. 1–13, hrsg. von M. R. Pagnoni-Sturlese/L. Sturlese, (CPTMA VI, 1) Hamburg 1984, XV f., XXVII, XXXII, XXXV.

den zu denken, das darf als Anliegen und eigenständige Leistung Alberts betrachtet werden.

Daß bei Albert Vernunft nicht als prozessuale Vernunft im Sinne sich selbst bestimmender und sich selbst entwickelnder Vernunft zur Sprache kam, kann ihm nicht angelastet werden: Zu gewichtig war das Votum des Naturphilosophen Aristoteles mit seiner Theorie der Seele, zu minimal und zu spät Alberts Proklus-Kenntnis. Doch selbst dort, wo Albert mit Aristoteles übereinzustimmen schien, nämlich in der Anerkennung der reinen Vernunft als des Zieles ethischen (für Albert freilich: naturphilosophisch-metaphysisch-ethischen) Denkens, wandte er sich noch einmal gegen ihn und ließ erneut eigenständiges Philosophieren erkennen: Während nach Aristoteles der Mensch im Ziel kontemplativer Vernunft zur Ruhe kommt und sich der Muße hingeben darf[65], verwirft Albert jeglichen Quietismus der reinen Vernunft; die Arbeit der Vernunft beginnt gerade erst dann, wenn sie reine Vernunft ist; erst dann vermag sie Gründe aufzufinden und sich vor sich selbst zu rechtfertigen. Neben dem Form-Begriff ist somit erneut ein Motiv antiken Philosophierens bei Albert bewahrt: das platonische λόγον διδόναι.

[65] Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. X 7, 1177 b 4: «δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι.»