

III. Sein – Nichtsein – Werden. Zur Privationstheorie bei Albertus Magnus

Rolf Schönberger

1. Zur Bedeutung des Problems

Zu den intrikatesten Problemen des Denkens gehört das Werden.¹ Da das Denken auf Identifikation angewiesen ist, das Sich-in-Veränderung-Befindliche aber dem ersten Anschein nach keine durchgängige Identität aufweist, ist es gar nicht fernliegend, daß die Realität des Werdens ganz bestritten wird. Niemand hat dies so radikal und eindrucksvoll getan wie Parmenides. Gegenüber dem Kriterium der Nichtdenkbarkeit reicht es selbstverständlich nicht aus, auf die Wahrnehmung des Werdens zu verweisen. Denn diese Wahrnehmung hatte Parmenides ja auch. Es kann aber auch nicht um eine einfache „Aufwertung“ der Wahrnehmung im Sinne einer gewichtigeren Anerkennung ihres Status als einer Berufungsinstanz gehen. Denn dies würde den philosophischen Diskurs zu einer Frage von Mentalitäten oder ganz zufälligen geschichtlichen Verschiebungen machen. Abgesehen davon, daß man dann nicht mehr begründen könnte, warum es sich lohnte zu philosophieren, könnte man damit die Kraft der jeweils vorgebrachten Argumente nicht einschätzen. Sie würden nur auf die plane Ebene jeweiliger Einstellungen bezogen und dann als deren Ausdruck deklariert. Das Werden von philosophischen und anderen Überzeugungen würde damit zum Paradigma für ein Problem gemacht, das sehr viel allgemeiner als es selbst ist: das Problem des Werdens überhaupt.

¹ M. Heidegger: Vom Wesen und Begriff der φύσις, GA IX, S. 283: „Was ist Bewegtheit, nämlich als das Sein, d.h. die Anwesenheit des Bewegten? Aristoteles gibt die Antwort in Phys. Θ 1-3. Es wäre vermessen, die aristotelische Auslegung der Bewegtheit, das Schwierigste, was in der Geschichte der abendländischen Metaphysik gedacht werden mußte, in wenigen Sätzen vor den Wesensblick zu bringen.“

Die klassische griechische Philosophie hat im wesentlichen zwei Argumente vorgebracht, die von den beiden großen griechische Philosophen stammen. Platon hat eingewandt, daß mit der Leugnung jeglicher Veränderung sich die These selbst aufhebt. Denn das Denken beruht doch nicht nur auf Leistungen der Identifikation, sondern ist eben auch ein Prozess.² Das Denken könnte sich also selbst nicht mehr verstehen, wenn es sich nicht mehr in den Zusammenhang des Werdens bringen dürfte. Aber vielleicht ist es ja so? Dies mag ja sein, aber dann hat diese These nur noch die Form eines Verdachtes, nicht mehr aber die Form einer These. Sie schließt sich damit aus dem Austausch von Argumenten aus.

Aristoteles findet die Parmenideische These selbst unklar, weil auf einer Äquivokation beruhend. Das „ist“ hat nicht nur *einen* Sinn, schon gar nicht den, den Parmenides als den einzigen unterstellt. Damit ist jedoch in den Augen des Aristoteles das philosophische Problem noch nicht vollständig gelöst. Er macht es aber nicht zu einer Frage der bloßen Beweislastverteilung. Er könnte ja sagen, wenn die logischen Einwände des Parmenides ausgeräumt sind, dann gibt es keinen Grund mehr, das Zeugnis der Wahrnehmung nicht wieder in sein Recht einzusetzen. Dies aber tut Aristoteles nicht. Er rekurriert darauf, die Semantik des Wortes Nichtsein zu klären. Auch dies hat vor ihm schon Platon getan. Platon hat im *Sophistes* das Phänomen der Sophistik mit dem Eleatismus in Zusammenhang gebracht. Wenn nämlich der parmenideische Satz gilt: „Nichtseiendes ist nicht“, dann kann es nicht mehr möglich sein, den Begriff des Bildes zu klären. Denn zum Bild gehört wesentlich das Moment der Negativität. Das Bild ist nicht nur das, was es gegenständlich ist, sondern auch das, was es nicht ist, worauf es aber verweist. Daher war für Platon die Unterscheidung von Nichtsein im Sinne der Nichtexistenz von dem des Andersseins ein erster Schritt, das eleatische Dogma aufzubrechen.

Aristoteles hat einen zweiten Schritt getan. Er versuchte, die Vielfältigkeit der Bedeutungen von „sein“ weiter aufzuklären. Nichtsein hat auch den Sinn des bloßen Möglichseins. Es ist zwar auch nicht, insofern es noch nichts Bestimmtes ist. Aber es ist gleichwohl nicht in dem Sinne nichts, daß es gar nicht existierte. Aristoteles hat es sich bekanntlich zu seinen großen Leistungen gerechnet, daß er in vielen Dingen über das vorsokratische Niveau

² Soph. 248a-249d.

der Diskussion hinausgekommen ist. Er behält allerdings sehr wohl bei, daß das Werden eine logische Verfassung hat. Auch dies wiederum hat schon Platon behauptet - dies sogar in mehrfachen Sinne: Zum einen hat Platon bereits verschiedene Sinne des Werdens bzw. der Bewegung unterschieden.³ Sie kann also nicht den Sinn des reinen Chaos und der Nicht-Transparenz haben. Er sagt daher mit Recht, daß der Herakliteismus in der Sprache der Menschen gar nicht ausdrückbar ist.⁴ Seine Theorie greift noch viel zu kurz, wenn sie glaubt, nicht eine neue Sprache kreieren zu müssen. Zum anderen aber ist auch die Beanspruchung der Teleologie eine Logisierung der Bewegung. Durch den Bezug auf einen Zweck wird nämlich die Bewegung verständlich, und zwar unabhängig davon - jedenfalls für die einzelne Bewegung -, ob das Ziel tatsächlich erreicht wird.

Aristoteles setzt diese Linie fort. Er führt aber über diese beiden Logisierungsversuche noch eine weitere vor. Dies führt zu dem berühmten Lehrstück, daß das Werden sich immer zwischen Gegensätzen abspielt

All dies sei zunächst nur als eine kurze Rekapitulation gedacht. Diese Rechtfertigung des Werdens büßt seine Universalität wieder ein, wenn es darum geht, die Schöpfung zu verstehen. Schöpfung scheint kein Werden zu sein. Denn wenn Aristoteles Recht hat, daß etwas immer aus etwas wird, dann läßt sich dieses Axiom dann nicht mehr anwenden, wenn das Woraus selbst geschaffen ist. Nun könnte man sagen, dies sei eben nur eine Beschränkung der Universalität der aristotelischen Prinzipien. Vor die Klammer der aristotelischen Werdeprinzipien wird der Begriff der Schöpfung gesetzt, der Inhalt der Klammer zwar seiner Form nach relativiert, inhaltlich aber doch gänzlich in Takt gelassen. Diese Frage, inwieweit der Schöpfungsbegriff die aristotelische Naturphilosophie verändert, wird aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet: Für die Vertreter der klassischen neuzeitlichen Physik ist der Unterschied zwischen Aristoteles und der Scholastik immer nur ein verschwindender gewesen. Für die am historischen Aristoteles Interessierten liegt im Gegenteil immer der Verdacht nahe, daß man diesen nur zurechtgemacht, mehr oder weniger stark verdorben hat aus ganz naheliegenden Gründen. Diese Diskussionen können wir hier auf

³ Theait. 181 c ff.

⁴ Theait. 180 b.

sich beruhen lassen. Stellen wird man diese Frage lieber an einen, der sich wie wenige andere für die Rezeption - und zwar für die adäquate Rezeption - des Aristotelismus stark gemacht hat: an Albertus Magnus.

2. Die Privation als Bedingung des Werdens

Für den Ursprung der Welt nimmt Albertus Magnus nur ein einziges Prinzip an. Natürlich kennt er die alte und in seiner Zeit auch erneuerte Lehre von dem doppelten Ursprung der Welt. Diese gründet nach dem Manichäismus in einem moralischen, aber hypostasierten Antagonismus. Albert glaubt, dies im wissenschaftlichen Sinne nicht weiter ernst nehmen zu müssen: *haeresis Manichaei numquam habuit in scientia defensorem, quia numquam habuit rationabilem positionem, quae etiam satis parum litterato probabilis possit videri.*⁵ Einen doppelten Ursprung kann das Universum nicht haben, weil die dafür überhaupt in Frage kommenden Prinzipien keine Mannigfaltigkeit zulassen.

Mit der neuplatonisch-augustinischen Tradition ist auch Albert der Überzeugung, daß das Malum eine Privation ist und daher weder selbständig existieren noch für sich gedacht werden kann.⁶ Aber die Privation spielt nicht allein in der neuplatonischen Theorie des Malum, sondern auch in der aristotelischen Theorie des Werdens eine unverzichtbare Rolle. Wenn in letzterem Zusammenhang die Privation als Prinzip angenommen werden muß, so ist dies ja „nur“ durch Erfordernisse erzwungen. Dies setzt aber voraus, daß die Privation überhaupt Prinzipiencharakter annehmen kann. Albertus Magnus bespricht interessanterweise gerade dieses Problem mit großer Ausführlichkeit.⁷

a) Was nicht ist, kann auch kein Prinzip sein. Dies aber scheint für die Privation zu gelten.

b) Von welcher Art ist denn überhaupt der Prinzipiencharakter Privation? Denn über die Unterscheidung von Ding und Prinzip

⁵ II Sent. d. 1 a. 2 (ed. Borgnet XXVII, 10a-b).

⁶ Vgl. vom Vf.: Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie. In: Die Wirklichkeit des Bösen. Ed. F. Hermann u. P. Koslowski. München 1998, S. 15-47.

⁷ Phys. I, 3, 3 (ed. Col. IV/1, 40-44).

hinaus läßt sich angesichts der Universalität der Begriffe Substanz und Akzidens auch eine Unterscheidung von wesentlichen und akzidentellen Prinzipien machen. Aber ist denn eine Instanz, die nur akzidenteller Weise Prinzip ist, überhaupt im regulären Sinne ein Prinzip? Man kann dies in Frage stellen, nicht aber, daß die Privation ein akzidentelles Prinzip darstellt. Dies aus dem einfachen Grunde, weil nämlich die Materie durch sie der Bewegung unterliegt.

c) Ein letzter Einwand fordert, daß ein Prinzip auch eine Zahl, wohl gemeint eine Ordnungszahl unter den Prinzipien aufweist. Bei der Privation ist dies aber nicht der Fall. Daher kann man den Vorwurf des Aristoteles an andere Denker auch leichtfertig finden, daß in ihren Prinzipientheorien die Privation nicht berücksichtigen.

Es bleibt aber auf der anderen Seite, daß sich das elementare Phänomen der Veränderung, d.h. der Bewegung im weitesten Sinne nicht denken läßt, wenn nicht zwei Bedingungen als erfüllt angesehen werden können. Alles was wird, wird aus etwas. Dies ist aber nur dann keine Aussage, welche den eleatischen Einwand nicht unterläuft, wenn das Woraus und das Wohin des der Veränderung nicht identisch sind. Es muß also ein Gegensatzverhältnis gedacht werden. Das Woraus ist schon so wie das Wohin der Veränderung, aber eben nicht auf dieselbe Weise. Gerade die Gegensatzverhältnisse lassen eine reguläre Veränderung zu, wohingegen alles andere auch in einer zufälligen Beziehung stehen kann.

Albertus Magnus kann hier nicht nur auf Aristoteles zurückgreifen. Schon dieser hatte ja gesagt, daß auch das Wort ἀρχή vielfältig ausgesagt wird. Es braucht hier nicht betont zu werden, daß schon in diesem Blick auf die Mehrdeutigkeit der philosophischen Grundbegriffe eine Emanzipationsbewegung aus dem Eleatismus vorliegt. Aber die pure Mannigfaltigkeit der Bedeutungen kann ja bei dieser Frage gar nicht mehr genügen. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die Frage, ob denn nun die Privation Prinzipiencharakter haben kann, als eine falsch gestellte Frage zurückgewiesen würde. Es könnte demgegenüber nur dann nur noch die Frage sein, in welchem Sinne denn die Privation Prinzip sein könne. Doch wie sollte man eine solche Frage denn beantworten? Wenn es unterschiedliche Sinne des Begriffes Prinzip gibt, dann muß es zumindest Gruppen geben. Denn wenn jedes Prinzip nur in einem besonderen Sinne Prinzip heißen könnte, dann wäre damit eine einheitliche Prinzipienlehre aufgehoben. Dies aber ist deswegen unsinnig,

weil die Prinzipien ja nicht einfach eine bestimmte Menge oberster Annahmen oder dergleichen ausmachen, sondern so gedacht werden müssen, daß sie aufeinander abgestimmt sind, sich entsprechen bzw. komplettieren. Diese Einheitsstruktur wäre mit einer schieren Äquivokation des Prinzipienbegriffs nicht zu leisten.

Allerdings ließe sich einwenden, daß auch in der Lehre von den sog. vier Ursachen der Begriff Ursache ja ebenfalls in mehrere Sinnrichtungen aufgeteilt wird, die einerseits zueinander komplementär, aber eben doch vielfältig sind. Diese Analogie trifft aber nicht zu. Denn diese sog. vier Ursachen nennen ja selbst die verschiedenen Weisen des Ursacheseins. Gewiß gibt es dort noch eine Vorordnung - dies gilt insbesondere für *causa finalis* -, aber dies macht keinen grundsätzlich unterschiedlichen Sinn im Ursachebegriff selbst aus.

Einen ähnlichen Weg geht nun interessanterweise auch Albertus Magnus. Er beruft sich hierfür auf Avicenna. Auch dieser hatte gelehrt, daß der analoge Sinn der Grundbegriffe der Philosophie auch auf den Begriff des Prinzips sich anwenden lasse. Auch diese Begriffe werden zumindest *per prius* und *per posterius* ausgesagt. Schon der Begriff der Privation selbst ist ja in sich differenziert:

- Privation meint zum einen das, was in der Objektivität nichts setzt; die Beraubung der Blindheit meint eben die Aufhebung des Gesichtssinnes;

- Privation meint aber auch eine bloß relative Aufhebung. Dies aber nicht bloß im partiellen Sinne - etwa, um im Beispiel zu bleiben, eine massive Beeinträchtigung der Sehstärke. Die Privation kann nicht nur einen „Rest“ der Bestimmung übrig lassen, sondern auch ein bestimmtes Verhältnis zu dieser Bestimmung: eine *aptitudo in subiecto*. Diese Fähigkeit bestimmt als dasjenige, wodurch seine Materietheorie Berühmtheit erlangt hat: *quae est incohatio formae in ipso, in qua incohatio formae est in potentia formali*.⁸

Albert hält hier fest, daß *privatio* in beiderlei Sinn in gewisser Hinsicht (*secundum quid*) den Charakter eines Prinzips ist. Diese Bestimmung muß aber noch weiter präzisiert werden. Im ersten Sinn, wenn also Privation nur und nichts anderes als die Abwesenheit, genauer das Fehlen der Form (*carentia formae*) meint, dann hat es zwar den Sinn eines Prinzips, aber nur in einem einzigen Sinne. Diese Bestimmung kann auf keine andere zurückgeführt

⁸ Phys. I, 3, 10 (ed. Col. IV/1, 56, 43-44).

werden, wohl aber ist anderes dadurch bestimmt. In dem Woraus (*ex*) kann dies noch festgemacht werden, da es die Beziehung auf das meint, was vorher der Bestimmung ermangelte. Dies muß als Bedingung der Bewegung verstanden werden, denn Bewegung meint die Realisierung von etwas - also darf das Realisierte nur im Modus der Abwesenheit - also der Privation - vor da sein. *Et hoc modo privatio dicitur esse principium, a quo est motus et cuius essentia non salvatur in ipso motu vel mobili* (56, 56-58).

Der zweite Sinn der Privation läßt es nach Albert ebenfalls zu, den Charakter eines Prinzips ihm zuzuschreiben. Denn die Eignung zur Form(ung) macht gerade die Materie aus, wenn es auch dem Sein nach von dieser verschieden ist. Es muß hier eine fortlaufende Vervollkommenung gedacht werden und zugleich ein schon eine Art von Form. Wenn man also die Privation als unterschieden von der Materie annimmt, dann kommt ihr als solcher kein Status des Prinzips zu. Aber in der Einheit damit muß auch die Privation ebenso wie Materie und Form zu den Prinzipien gerechnet werden. Denn diese sind es, die im Prozeß des Werdens bleiben. Es ergibt sich aber darüber hinaus ohnehin eine Hierarchie der Prinzipien. Im ersten und höchsten Sinne ist die Form Prinzip; denn erstens ist die Form der Grund, warum die Materie von der Wirkursache verändert wird und zweitens strebt die Materie nach der Form. Die der Materie eigentümliche Dynamik kann nur mit Bezug auf die Form verstanden werden. Da also in diesem doppelten Sinn die Form in den Begriff der Materie eingeht, hat die Form einen höheren Status. Unnötig zu sagen, daß dies der Sache, nicht aber der Zeit nach gilt; selbstverständlich realisiert sich die Form erst am Ende einer Veränderungsprozesses. Von allen drei Prinzipien ist hingegen die Privation zwar ebenfalls ein Prinzip, jedoch nur im letztangewandten Sinn.

Was aber sagt Albert zu den oben angeführten Einwänden? Zum ersten Einwand, der die Negativität der Privation zum Ausschlußkriterium für den Prinzipiencharakter gemacht hat, sagt Albert - der Text ist jedoch an dieser Stelle nicht ohne weiteres verständlich -, daß sie keine Privation ist, insofern sie die Negation des Habitus ist (aber dies ist doch ihre Definition!), aber gleichwohl nicht zurückführbar ist auf das reine Nichts. Eben dies unterscheidet doch die Privation von der Negation, daß erstere die Wirklichkeit nicht einfach aufhebt, sondern gerade etwas läßt - nämlich das Subjekt der Negation und dessen Neigung zur Form.

Der Einwand, daß ein bloß im akzidentellen Sinne sich auf ein sein Prinzipiiertes beziehendes Prinzip im strengen Sinn gar nicht Prinzip heißen könne, veranlaßt Albert, diese Beziehungsmodalitäten noch gründlicher zu unterscheiden. Der Ausdruck *per se* ist nämlich doppeldeutig: Er meint zum einen das Wesentliche im Unterschied zum Zufälligen; es meint aber möglicherweise auch das Selbständige im Unterschied zu dem, was durch anderes ist. Im ersten Sinne nun ist die Privatio tatsächlich kein Prinzip, die Privatio gerade nicht erhalten bleibt in dem, was entsteht; sie kann also, so die implizite Prämisse, sich nicht zum Entstandenen immer noch wesentlich verhalten. Als Bestimmung der Materie ist sie darin nur indirekt beteiligt, also in diesem Sinne nicht wesentlich.

Der andere Sinn aber erfüllt die Bedingung, unter der man den Begriff des Prinzips denken kann. Denn was immer entsteht, entsteht notwendig aus der Privation dessen, was es ist. Aber dies unterliegt als es selbst der Bewegung. Den dritten Einwand räumt Albert in gewisser Weise ein. Er führt in zu einer Klärung, die den Sinn des Prinzipiencharakters der Privation noch genauer bestimmen läßt. Privation bezieht sich auf die der Bewegung unterliegenden Materie. Diese Vermittlung schließt es aus, daß sie einfach ein Prinzip neben den beiden anderen sein könnte. Aber sie ist eben doch umgekehrt nicht etwas anderes als die Prinzipien Form und Materie, sondern ist vermittels der Materie und deren Prinzipstatus zur Zahl der Prinzipien gehörig.

3. Das Streben der Materie

Wenn nun aber der Begriff der Materie nicht bloß die Negation der Formbestimmtheit meint, dann muß dies in einer „positiven“ Relation der Materie zum Ausdruck gebracht werden können. Gibt es eine Möglichkeit, sich das Streben des Möglichen verständlich zu machen?⁹ An einer einzigen Stelle in der „Physik“ spricht Aristo-

⁹ Auch Leibniz kennt ein solches Aussein, wenn auch in verwandelter Form: dem Streben der Wesenheiten zur Existenz. Diese ist umso merkwürdiger, als man sagen könnte, daß Leibniz' Festhalten an einem eher aristotelischen als megarischen Möglichkeitsbegriff konterkariert wird dadurch, daß die wichtigste Auszeichnung der Wirklichkeit bei Aristoteles, nämlich das Streben, nun auf die Möglichkeit übergeht.

teles davon, daß die Materie nach der Form strebt.¹⁰ Damit verschiebt man das Problem allerdings nur. Denn wenn auch Aristoteles das Streben nicht an bewußtes Sein bindet, sondern bereits im Wirklichsein selbst verankert, so ist dies in unserem Fall eine Minimalbedingung. Aber die Schwierigkeiten sind nicht so eindeutig verteilt: Denn ebenso wie man fragen kann: Wie kann ein Unwirkliches streben?, so kann auch fragen: Wonach sollte ein Wirkliches streben? Aristoteles bestreitet denn auch, daß ein so und so Bestimmtes nach dieser Bestimmung noch streben könnte.¹¹ Freilich sagt er an anderer Stelle, daß ein Sobestimmtes nach der Erhaltung seiner selbst strebt; dieses Streben ist für Aristoteles aber auch nur unter der Bedingung sinnvoll, daß das Strebende eine von seinem eigenen Streben unterschiedene Identität hat. Das Streben hätte sonst keinen Inhalt - außer dem Streben selbst. Aber was sollte das heißen?

Das Streben der Materie bei Aristoteles ist daher nur verständlich, wenn man es wie er selbst abhebt gegen eine andere Weise der Negativbestimmtheit. Ein Etwas, das zwar bestimmt ist, aber noch anderes werden kann, strebt nach dieser Bestimmung. Das heißt aber nichts anderes als: ein Etwas, insofern es Materie ist. Man kann also weder sagen, der rein logische Gegensatz strebe nach seiner positiven Bestimmung, noch daß die *materia prima* als solche auf irgendeine Weise zu streben vermöchte. Was man sich gleichwohl beim Streben der Materie denken sollte, war ein schwieriges Problem, andererseits aber ein vielzitiertes Theorem.¹² Thomas etwa begegnet in seinem Kommentar zur Physik einem entsprechenden Einwand des Avicenna. Auch ein moderner Interpret und Kommentator wie Hans Wagner, der zum einen eine selt-

¹⁰ Phys. I, 9; 192 a 22-23; in den *Auctoritates Aristotelis* (ed. J. Hamesse, Louvain 1974, 142) heißt dies: *Materia appetit formam sicut femina virum et turpe bonum*.

¹¹ Phys. I 9; 192 a 20-21.

¹² Albertus Magnus: *De homine*, q. 65 a. 2 (ed. Borgnet XXXV, 551b); *Super Ethica* III, 6 nr. 191 (ed. Col. XIV/1, 171, 23-25); Duns Scotus, *II Lect. d. 12 n. 17* (ed. Vat. XIX, 74); immer wieder auch bei Meister Eckhart; Pseudo-Buridan (Guillaume de Vaudémont), *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, Paris 1513 (= ND Frankfurt 1969), I, 3 (fol. 4rb): *appetitus quo quis appetit non differt ab appetente; probatur conclusio quia appetitus materiae quo appetit formam est ipsa materia, igitur etc.*

sam anmutende Leugnung eines Strebens der Materie bei W. Wieland zurückweist,¹³ sagt doch zum anderen selbst nur, daß es sich hier um eine Mischung von rationalen Momenten und teleologischen Metaphern handelt.¹⁴

Auch Albertus Magnus thematisiert dieses Problem. Er widmet ihm das vorletzte Kapitel in seinem Physik-Kommentar, welches Kapitel er ausdrücklich als eine *digressio* bezeichnet.¹⁵ Er benennt zunächst eine ganze Reihe von Gegengründe, die allesamt den Strebenscharakter der Materie in Zweifel ziehen sollen. Um es gleich vorweg zu sagen: Ein Argument, das man vielleicht am ehesten erwarten würde, wird auffälligerweise nicht vorgebracht. Niemand in der langen Diskussionsgeschichte dieser Stelle hat offenbar eingewandt, daß die Materie ja nicht eigentlich selbst real sei und deshalb auch nicht streben könne. Gewiß muß im Streben eine Negation gedacht werden. Selbst wenn sich das Streben auf eine Eigenschaft oder eine Befindlichkeit bezieht, die das Strebende bereits aufweist, so muß doch mindestens seine Bedrohtheit durch die künftige Zeit mit gedacht werden. Dies hat erstmals Platon in seiner Lehre vom Eros herausgestellt.¹⁶ Aber selbst in der Gotteslehre, in der die Zeit aus systematischen Gründen keine Rolle spielen kann, muß der auf das göttliche Sein gerichtete Wille von seinem Strebenscharakter entkleidet sein.

Nun aber zu den Schwierigkeiten, die Albert selbst namhaft macht. Der Begriff des Strebens (*appetitus vel desiderium*) gehört doch, so der erste Einwand, dem Reich des Lebendigen an. Ver-

¹³ Aristoteles, Physikvorlesung. Übersetzt von H. Wagner. Darmstadt 41983, S. 354.

¹⁴ A.a.O., S. 442. Auch Gadamer relativiert völlig die Bedeutung dieser Stelle, Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft (1973). In: Gesammelte Werke VI. Tübingen 1986, S. 201-217; hier 206: „Wer hier einen teleologischen Anthropomorphismus hineingeheimißt, für den hat Aristoteles die ganze scharfsinnige Analyse von Met. θ umsonst geschrieben, in der es den ontologischen Begriff des *δυνάμει* von der 'vulgären' und in der Bewegungslehre gewiß wichtigen *δυνάμεις κινετική* (Potenz zum Bewegen oder Bewegtwerden) abhebt [...]. Es ist mir völlig rätselhaft, was für eine 'Kausalität' die Materie bei Aristoteles haben soll außer der, das jeweils letzte Zugrundeliegende *εσχάτη ὕλη* zu sein“.

¹⁵ Phys. I, 3, 17 (ed. Col. IV/1, 73-75).

¹⁶ Symp. 206a.

nunftfreie und vernünftige Lebewesen streben nach etwas. Nachdem aber die nichts Belebtes ist, scheint hier dieser Grundbegriff allen Lebens, nämlich auf etwas aus zu sein, ganz deplaziert.

Außerdem ist die Materie ja in sich von doppelter Art - jedenfalls sofern ihr die Privation beigemischt ist. Denn diese - so muß man das Argument ergänzen - ist von zweifacher Art. Denn die Materie als reine Potenzialität kann ja von sich her kein Differenzierungsprinzip enthalten. Nun ist aber die der Materie zugeordnete Privation die Ursache des Schlechten. Als solche aber kann sie nicht zugleich Ursache für das Streben der Materie sein, denn - auch hier ist nochmals eine Ergänzung vonnöten - das Schlechte oder auch die Ursache des Schlechten kann nicht als Ziel eines Strebens fungieren. Dies muß in irgendeiner Weise - sei es von Natur oder durch Antizipation, sei es durch wahre oder irrige Überlegung - als gut erscheinen.

Ein zweiter Einwand bestreitet die Vollständigkeit des Gedankens. Denn wenn die Materie nach der Form strebt, dann muß man nach dem Grund dieses Strebens fragen. Dieser Grund kann nur in der Unvollständigkeit des Seins der Materie liegen, welches ja in der bloßen Potenzialität liegt. Daher ist die Materie niemals für sich wirklich. Wenn aber tatsächlich dies das zureichende Argument für das Streben der Materie ist, dann muß ein solches Streben auch der Form zugeschrieben werden. Albert formuliert dieses Bedenken mit dem Prinzip des Strebens nach dem Sein. Nach Sein - hier steht ein Satz des Avicenna,¹⁷ den auch Meister Eckhart immer wieder zitiert,¹⁸ im Hintergrund - strebt alles. Da aber die Form ebenfalls nicht für sich wirklich ist, sondern nur als Form in der Materie, muß auch sie nach der Materie als der Bedingung ihres Seinkönnens streben.

Ein weiteres Bedenken greift nochmals auf den oben schon im Zusammenhang des Prinzipiencharakters vorgebrachten Gesichtspunkt auf. Da die Privatio als solche nicht ist, die Privation aber die Bestimmung der Materie darstellt, kann sie weder Prinzip noch auch nur Ursache eines Strebens sein.

Das nächste Argument setzt merkwürdigerweise gerade umgekehrt an. Die Privation könnte gerade wesentlich Prinzip sein. Die-

¹⁷ Met. VIII, 6: id quod desiderat omnis res, est esse et perfectio esse.

¹⁸ Prol. gen. n. 8 (LW I, I, 153); Gen. I n. 174; 243 (LW I, 319; 387); Sap. n. 177; 222; 259 (LW II, 512 sq.; 558; 589).

se Erwägung bezieht sich darauf, daß erstens ja auch die Form wesentlich Prinzip (und kein Ding - mit der kritisierten Verdoppelung der Welt) ist und zweitens Form und Privation in einem Gegensatzverhältnis zueinander stehen. Wenn dies jedoch zutrifft, dann kann die Privation nicht numerisch dasselbe sein wie die Materie, von der sie sich nur der Art nach unterscheidet, aber auf diese als auf ihre Bedingung angewiesen ist. Wenn man nun die Privation in dieser Weise von der Materie zu trennen hat, dann entfällt der Hauptgrund dafür, der Materie den Charakter des Strebens zuzuschreiben.

Dieser Durchgang zeigt schon jetzt, daß die Bedenken und Einwände nicht aus einer bestimmten Richtung kommen. Die jeweils leitenden Gesichtspunkte sind dafür zu disparat. Die Materie der Dinge des Werdens und Vergehens (*materia generabilium*) läßt sich ebensowenig von der Privation trennen wie der Form. Andernfalls wären alle diese Prinzipien nämlich selbständige Entitäten. Wenn sie sich aber der Zahl nach gar nicht unterscheiden, sondern nur ihrer Artbestimmtheit, d.h. zugleich ihrer Kraft und Potenz nach drei sind, dann kann nicht eines davon zum Strebensziel für ein anderes erkoren werden. Hierzu müßte, so die Voraussetzung des Einwandes, mindestens doch eine numerische Verschiedenheit gefordert werden.

Aristoteles hatte die Form als etwas Göttliches bezeichnet. Er tut es gerade in diesem Zusammenhang: *divinum et optimum et appetibile* (θεῖου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφειτοῦ).¹⁹ Aber als solchermaßen reich bestimmtes Prinzip kann man es nicht auf diese Zielfunktion für die Materie beschränken. Die Form ist ohnehin darüber hinaus auch noch *species, ratio, idea, paradigma, imago*. Diese Bezeichnungen müßten in ihrer Verschiedenheit erst geklärt

¹⁹ Phys. I, 9; 192 a 17; cf. Thomas von Aquin, ScG I, 50 (426). - Hier gehört wohl auch die Stelle aus der Nikomachischen Ethik angeführt, wo Aristoteles sagt, Eth. Nic. VII, 13; 1153 b 32: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τὴ θεῖον. Aristoteles zitiert in De an. I, 5; 411 a 8 den Satz von Thales von Milet: „Alles ist voll von Göttern“. (VS 11 A 22: θεῶν εἶναι πλήρη πάντα). Auch Platon hat diesen Satz - „der einzige in sprachlicher Prägung von ihm überlieferte Ausspruch“, so W. Jaeger (Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1964, S. 31) - in den *Nomoi* (899b) durch die Begründung des Primats der selbstbewegten Seele nicht nur zitiert, sondern sogar für sich selbst in Anspruch nehmen können.

werden; jedenfalls aber darf diese Verschiedenheit nicht auf die eine Relation auf die Materie - genauer gesagt: der Materie zu ihr - beschränkt und reduziert werden.

Wenn nun aber, so das letzte Argument, die Form durch die genannten Prädikate ausgezeichnet werden muß, dann scheint es keine Verkehrung im Streben mehr geben zu können. Dann aber scheint damit überhaupt alle Fehler in der Natur unverständlich zu werden. Woher sollen diese dann kommen: *Unde ergo provenit error et perversitas* (73, 73-74)? Aus der ersten Ursache kann dergleichen ohnehin nicht kommen; wenn aber alles andere nur am Guten teilhat - weil es ja nur nach der Form mit seiner Zielorientierung strebt, dann wird das Sinnlose, Mißratene und Mißgebildete völlig unerklärlich.

Albertus Magnus hält ungeachtet der stattlichen Zahl an problematisierenden Einwänden das damit aufgebrachte Problem für relativ leicht lösbar. Schon der Kommentierungsgeschichte ist dieses Problem zu lösen versucht worden. Obwohl Albert ansonsten keine auffällig polemische Stellung Averroes gegenüber einnimmt, sieht er sich doch hier veranlaßt, dessen Lösungsvorschlag zu kritisieren. Averroes hatte - wie das die lateinische Philosophie des Westens dann ebenfalls getan hatte - ein zweifaches Streben unterschieden. Das Streben der Pflanzen muß als ein bloß natürliches Streben angesehen werden, wohingegen das Streben der Lebewesen insofern von anderer und höherer Art ist, weil es ja die Wahrnehmungsleistung der Tiere voraussetzt.²⁰

Dieser Vorschlag des Averroes ist jedoch in den Augen Alberts ganz unzureichend. Albert nennt zwei Gegengründe: Zum einen deshalb, weil ja auch Pflanzen eine Seele haben, die Materie jedoch nicht. Wenn man also den Begriff des Strebens ontologisch am Lebendigen festzumachen hat, dann geht die Distinktion des Averroes an diesem Einwand völlig vorbei. Tatsächlich aber ist hier jeweils ein unterschiedlicher Charakter des Strebens zu denken, so daß das Streben der Materie nicht unter das der Pflanzen zu subsumieren ist. Genau dies ist nun der zweite Einwand Alberts gegen Averroes. Das Streben der Pflanzen geht nicht darauf, daß sie in eine (jeweilige) Form überführt werden, sondern doch vielmehr darauf, in der - durch die Form (mit-)konstituierte - Art zu bleiben, in der allein sie sein können. Das Streben der Materie hingegen ist

²⁰ Phys. I comm. 81 (Venedig 1562, 46 D.

kein Erhaltungsstreben - denn sie gehört unmöglich einer Art an -, sondern ist genau ein solches Streben nach Geformtwerden, was der Pflanze, da sie schon geformt ist, abgesprochen werden muß.

Albertus Magnus selbst setzt nun sehr viel grundsätzlicher an. Das Bewegbare wird zuletzt vom ersten Beweger als der Ursache aller kosmischen Bewegung bewegt. Diese Bewegung ist aber eine, die durch den göttlichen Intellekt geschieht (74, 2-3: *quae per intellectum movet*). Daher ist diese Bewegung eine finale und als solche ist sie zuletzt gerichtet das göttliche Sein, welche alle Bewegung zuletzt anzielt und zwar in seiner ihm möglichen Weise der Annäherung.²¹ Es ist also die Strebensbewegung der Materie keineswegs die sozusagen unterste und primitivste, sondern eine, die unmittelbar auf den ersten Ursprung und seine Art der Bewegung zurückgeführt werden muß: *ideo appetitus intellectualis est, quo appetit materia similari primo in esse divino* (74, 5-6). Insofern es sich dabei aber um die Strebensbewegung der Materie handeln soll, muß noch eine Unterscheidung angebracht werden:

Wir können von dem Streben der Materie reden und dabei die Materie als das Subjekt dieses Strebens auffassen. In diesem Sinn aber hat die Materie kein Streben. Albert nennt hier leider den Grund nicht, doch ist er nicht allzu schwer zu erraten: Streben kann nur das, was irgendwie schon ist und das heißt zugleich, auch schon etwas Bestimmtes ist. Andernfalls kann man das Streben nicht beschreiben. Das Streben, von dem der Aristotelismus gesprochen hat, ist ja stets ein Bestimmtes und für die natürlichen Dinge auch prinzipiell erfüllbares Streben. Selbst wenn man sagt, daß doch alle Dinge nach dem Sein streben, so realisiert sich dieses Streben doch dadurch, daß es das jeweils bestimmtes Sein dieses (Lebe-) Wesens ist, worauf es gerichtet ist. Dieses Bestimmtheit aber kann der Materie nicht nur nicht zugeschrieben werden; der Begriff der Materie wird umgekehrt gerade dadurch gebildet, daß alle Bestimmtheit eliminiert wird.

Das Streben kann aber auch aufgefaßt werden im Sinne des Bewegtseins durch einen Beweger, der seinerseits selbst ein Streben aufweist. In diesem und nur in diesem Sinne kann von einem Streben der Materie gesprochen werden. Es ist hier ein Ziel vorge setzt auf das sie sich hin bewegt. Albert begründet dies mit einem bei ihm häufig zitierten Prinzip, das er an dieser Stelle Ari-

²¹ So auch Thomas von Aquin, ScG III, 19.

stoteles zuschreibt: *opus naturae est opus intelligentiae*.²² Die Materie enthält in sich bereits einen Anfang des göttlichen Seins (74, 15-16: *habet inchoationem esse divini in seipsa*). Der Grund für diese erstaunliche Behauptung liegt darin, daß die Materie bereits einen Akt des Bewegers aufnimmt. Wiederum bringt Albert dafür nicht nochmals ein Argument. Man muß also wiederum ein solches ergänzen: Insofern die Materie von Gott geschaffen ist und gerade kein von der Schöpferkraft Gottes unabhängiges Prinzip darstellt, muß sie irgendeinen ontologischen Status haben. Der Neoaugustinismus hat aus dieser schöpfungstheologischen Prämisse gefolgert, daß die Materie bereits irgendwie real ist. Dies tut Albert hier nicht. Aber es ist eben doch ein anfangsweises Geformtsein. Dies ist die Voraussetzung für genau die Folgerung, die Albert zieht: Die Materie strebt danach, noch vollständiger geformt zu werden (74, 16-17: *desiderat conformari plenius* [!]).

Hierher gehört übrigens auch, daß die Materie in der Tradition des Dionysius Areopagita²³ als etwas angesehen werden muß, das auch selbst schon eine gewisse Gutheit hat. Thomas von Aquin hat es auf die prägnante Formel gebracht: *nihil appetit bonum nisi bonum*.²⁴ Auch Albertus Magnus selbst nennt die Materie ein *bonum inchoatum*,²⁵ da sie der Potenz nach am Guten Anteil hat.²⁶

²² J.A. Weisheipl: The Axiom 'Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins. In: Albertus Magnus. Doctor universalis, 1280/1980. Ed. G. Meyer u. A. Zimmermann, Mainz 1980, S. 441-463.

²³ De div. nom. IV, 28 (PG 3, 729A; CD 174, 4 sqq.).

²⁴ ScG III, 20 (2013).

²⁵ In De div. nom. IV n. 148 (ed. Col. XXXVII/1, 243, 63).

²⁶ In De div. nom. IV n. 90 (ed. Col. XXXVII/1, 194). - Thomas sagt nicht nur, daß es von der Materie als einem *con-creatum* eine göttliche Idee geben müsse (De ver. 3, 5), sondern spricht ihr auch eine Teilhabe am Guten zu, nämlich *ordo vel aptitudo ad bonum* (Sum. theol. I, 5, 3 ad 3. Noch akzentuierter ist der Gedanke in der *Summa contra gentiles*: Obgleich die Materie bloß potentiell seiend ist, ist sie doch schlechterdings gut, da ihr die Hinordnung auf die Form als einem Guten wesentlich ist, ScG III, 20 (2013): *potest autem ex hoc simpliciter dici bona*; In De div. nom. IV, 2 (296-298).

Den Einwand, die Privation könne nur Grund für das Üble, nicht aber Grund eines Strebens sein, bringt Albert mit der platonischen Anschauung zusammen, daß die Privation überhaupt kein Prinzip sein könne. Platon habe einen entscheidenden Zug in diesem Prinzip übersehen, nämlich die *aptitudo formalis*. Diese aber sei zugleich Grund für das Streben.

Jene Umkehrung des Strebevverhältnisses, welche auch der Form ein Streben nach der Materie zuschreiben will, nennt Albert absurd. Denn für sich genommen ist die Form einfach und selbstständig. Durch ihre Materialisierung hingegen wird die Form zerstörbar. Da dies der schlechtere Zustand ist, kann dieser kein Strebensziel sein.

Albert fügt dem noch eine weitere Klärung des Strebensbegriff hinzu: Man kann nur zwei Fälle unterscheiden:

- das Streben nach Kontinuität; dies ist das Streben eines bereits vollkommenen Dinges;
- das Streben nach Veränderung zum Sein; dies ist das Streben eines noch unvollkommenen Dinges.

Beides kann auf die Form nicht zutreffen. Als solche ist sie auf eine Kontinuierung gar nicht angewiesen, denn die Form ist für sich genommen unzerstörbar. Die Form wird aber auch nicht verändert, ist vielmehr selbst Prinzip einer Veränderung.

Der ontologische Status der Privation bedarf, wie der nächste Einwand gezeigt hat, einer weiteren Klärung. Die Privation ist nicht einfach nichts, sondern ein relatives Nichtsein. Es ist noch etws im Subjekt und als solches kann es auch Grund eines Strebens sein. Die Unterscheidung von Materie und Privation ist erforderlich, weil nur so die Möglichkeit von Bewegung gedacht werden kann. Wenn die Materie nicht durch Privation bestimmt wäre, könnte es keine Bewegung als den Fluß von der Möglichkeit zur Wirklichkeit geben.

Die abschließende Entgegnung greift nochmals den Zusammenhang von Veränderung in der Natur und dem Problem des *Malum* auf, ein Zusammenhang, der in der Privationstheorie nicht immer in derselben Intensität festgehalten worden ist. Der Grund für alle Verkehrung, so Albertus Magnus, ist in Natur und Moral ein und derselbe, aber ist in keinem Fall ein Wirkgrund. Vielmehr ist es - augustinisch - nur die Hinderung der Entfaltung von Wirkursachen. Diese Hinderung nimmt sozusagen mit dem Abstand von der

ersten Ursache zu. Nicht weil die Kraft der ersten Ursache irgendwo doch nachlassen würde, sondern durch die Zunahme an Potentialität in den niedrigsten Geschöpfen. Wo aber ein hohes Maß an Unbestimmtheit vorliegt, dort geschieht auch die Hinderung umso leichter.

