

NICOLAI HARTMANN
MÖGLICHKEIT UND WIRKLICHKEIT

**MÖGLICHKEIT
UND
WIRKLICHKEIT**

VON

NICOLAI HARTMANN

DRITTE AUFLAGE



WALTER DE GRUYTER & CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG · J. GUTTENTAG,
VERLAGSBUCHHANDLUNG · GEORG REIMER · KARL J. TRÜBNER
VEIT & COMP.

BERLIN 1966

©

Archiv-Nr. 42 55 66/3

Copyright 1966 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Gutentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp. — Printed in Germany. — Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Übersetzung, der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, auch auszugsweise vorbehalten.

Druck: Buchdruckerei Richard Hahn (H. Otto), 705 Leipzig, Oststr. 24—26

Vorwort

Es ist das zweite Stück der Ontologie, das ich in diesem Bande vorlege. Es knüpft aufs engste an die vier Untersuchungen „Zur Grundlegung der Ontologie“ an, die ich vor zwei Jahren herausbrachte; es verhält sich zu den letzteren wie das Kernstück einer Wissenschaft zu den Präliminarien. Es steht mitten inne zwischen diesen und der schon viel spezielleren Analyse des kategorialen Aufbaus der realen Welt.

Daß die Lehre von der Modalität diese Schlüsselstellung innerhalb der verzweigten Problematik des „Seienden als Seienden“ einnimmt, wird noch zu erweisen sein. Denn ohne weiteres einleuchtend ist das keineswegs. Der Erweis aber ist fast identisch mit dem Gange der Untersuchung selbst. Soviel nur läßt sich zum voraus sagen: die große Frage, was überhaupt „Realität“ ist — d. h. was eigentlich die „Seinsweise“ dieser im ewigen Fluß begriffenen Welt ist, die unser Leben umfängt, die uns hervorbringt und über uns weggeht, — diese Frage ist, wenn überhaupt, so nur auf die eine Weise zu behandeln, welche die Modalanalyse eröffnet. Die Modalanalyse dringt in das Gefüge von Möglichkeit und Wirklichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit ein und gewinnt aus dem eigenartigen Verhältnis, welches die Modi im Zuge des Weltgeschehens miteinander eingehen, den ontologischen Innenaspekt des Realseins als solchen, der seine positive Bestimmung wenigstens mittelbar möglich macht.

Es geht in diesem Buche also nicht um „Möglichkeit und Wirklichkeit“ allein. Es geht noch um sehr vieles mehr, was ein Buchtitel nicht aussprechen kann. Möglichkeit und Wirklichkeit stehen nur insofern im Zentrum der neuen Untersuchungen, als in ihrem Verhältnis fast sämtliche Aufschlüsse über das mancherlei Größere und Wichtigere zu suchen sind, das hier seinen Austrag finden muß.

Aus der „Grundlegung“ dürfte zur Genüge hervorgegangen sein, welche Schwierigkeit es mit der genaueren Bestimmung — oder auch nur Beschreibung — der reinen Seinsweisen auf sich hat. Die Analyse von Dasein und Sosein bildete hierfür nur eine Vorbereitung; sie ließ den Unterschied der Seinsweisen (Realität und Idealität) von den Seinsmomenten (Dasein und Sosein) allererst greifbar hervortreten, konnte aber in der Eigenart der ersteren selbst nicht hineinleuchten. Es zeigte sich in aller Klarheit, daß weder das Sein überhaupt noch auch die besondere Seinsweise einer Sphäre sich definieren läßt. Der einzige gangbare Weg zur Bestimmung der Seinsweise ist der, sie aus ihrem kate-

gorialen Aufbau heraus zu verstehen, d. h. sie an ihren eigenen Strukturen sich selbst von innen heraus erleuchten zu lassen.

Das ist eine nicht geringe Aufgabe. Da die Strukturen des Seienden sich als Kategorien fassen lassen, so kann man sagen, daß hiermit bereits die Kategorienlehre anfangt. In der Tat ist zwischen dieser und der Ontologie keine scharfe Grenze zu ziehen. Alle Ontologie, wenn sie ins Besondere geht, wird zur Kategorienlehre; genau so wie ja auch alle Erkenntnistheorie und alle Metaphysik. Darin stehen diese Arbeitsgebiete der Philosophie einander nah und zeigen auch geschichtlich verwandte Entwicklungskurven. Das Inhaltliche der Welt, die es zu erkennen gilt, ist eben in der Besonderung des Prinzipiellen verwurzelt, das in ihr herrscht. Ob man also auf diese Welt selbst aus ist oder auf ihre Erkennbarkeit, immer wird die Untersuchung es mit Prädikamenten zu tun haben, die das Prinzipienartige in ihr zu fassen angetan sind.

Die Modalitätsstufen sind die allgemeinsten und fundamentalsten Kategorien sowohl des Seienden als auch der Erkenntnis des Seienden. Ihre Untersuchung geht insofern mit Recht derjenigen der inhaltlichen Kategorien voraus. Die letzteren sind „konstitutive“ Prinzipien. Man kennt nun aus Kant den Unterschied der „konstitutiven und regulativen“ Prinzipien; man erwartet daher vielleicht eine gewisse Gleichstellung des Modalen mit dem Regulativen. Damit indessen würde man das Problem der Modalität von vornherein verfehlen. Jener Kantische Gegensatz ist ein rein erkenntnistheoretischer, er scheidet das Inhaltliche der Erkenntnis vom Methodologischen, berührt also das Seinsproblem überhaupt nicht. Methode gibt es nur im Gange der Erkenntnis als solcher. Das Seiende als Seiendes hat keine Methoden. Es hat neben seinen konstitutiven Aufbauprinzipien, und ihnen vorgelagert, seine Seinsmomente (Dasein und Sosein), seine Seinsweisen (Realität und Idealität) und Seinsmodi (Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit). Sie alle stehen in sehr bestimmtem, wiewohl verschieden dimensioniertem Gegensatz zu den konstitutiven Kategorien. Aber keine dieser Arten des Gegensatzes deckt sich mit der Kantischen.

Da nun die Seinsmomente voruntersucht sind, die Seinsweisen aber sich erst nach und nach klären können, so tritt nunmehr an die Stelle des Kantischen Gegensatzes der ontologisch fundamentale Gegensatz des Konstitutiven und Modalen. Was „modal“ heißt, kann freilich vor der Hand nicht anders angegeben werden als durch den Stufenunterschied der Seinsmodi selbst, der ja auch dem praktischen Denken kein unbekannter ist, dessen genauere Bedeutung sich aber erst in der Untersuchung selbst auf tun kann. Diese nun führt sogleich in die größten sachlichen Schwierigkeiten hinein, ist außerdem von vornherein mit der Aufgabe belastet, die wichtigsten Entscheidungen der Ontologie zu ermöglichen. Sie muß also das eigene Arbeitsfeld im Vordringen allererst aufdecken und klären. Könnte man sich in der Ontologie diese Arbeit sparen, könnte man auch nur die ineinandergreifenden Erfordernisse metho-

disch trennen, so hätte man freilich leichteres Spiel. Aber wie die Dinge liegen, ist keine Abtrennung und keine Vereinfachung möglich. Der Gang der Untersuchung ist durch die gegebenen Angriffsflächen ihres Gegenstandes eindeutig vorgezeichnet. Er kann nicht beliebig so oder anders gestaltet werden.

Es ist eine Untersuchung, wie sie nicht leicht jemand um ihrer selbst willen in Angriff nimmt. Kein lebensaktuelles und unmittelbar auch kein spekulatives Interesse im Umkreis der philosophischen Probleme haftet am Gegenstand der Modalanalyse. Erst in größerer Tiefe hinter diesen Interessensphären beginnt ihr Reich. Und doch sind es mittelbar gerade die Grundfragen der Metaphysik, die von der Klärung der Modalprobleme aus Licht gewinnen. Dahin gehören solche Fragen, wie die nach dem zureichenden Grunde, nach der durchgehenden Determination, nach der *contingentia mundi*, nach dem Wesen des Werdens, des Sollens, der Verwirklichung des Unwirklichen und Ermöglichung des Unmöglichen. Die alten Meister der *prima philosophia* haben das wohl empfunden und sich in ihrer Weise um die Modalprobleme bemüht, allen voran Aristoteles, ihm nach die bedeutendsten der Scholastiker, sowie die ontologisch gerichteten unter den Denkern der Neuzeit: Leibniz, Wolf, Hegel. Man darf wohl sagen: je nachdem wieweit sie das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit durchschauten und aus ihm Konsequenzen zu ziehen wußten, fielen auch die weiteren Thesen im Aufbau ihrer Lehrsysteme aus. Es ist eine reizvolle, noch wenig bewältigte Aufgabe der Geschichtsforschung, die Entwicklung der Modalbegriffe durch die Jahrhunderte hin zu verfolgen: vom antiken Gegensatz der *Dynamis* und *Energeia* abwärts, über den mittelalterlichen, mit ihm nicht identischen von *Potenz* und *Aktus*, bis auf die neuzeitlichen Themen des *possibile et impossibile*, *necessarium et contingens*, *determinatum et indeterminatum*. Man würde, so scheint mir, bei solcher Verfolgung finden, daß die fundamentalen Entscheidungen der Metaphysik von jeher auf dem Gebiete der Modalität gefallen sind.

Erst die heutigen Versuche in der Ontologie sind es, die sich eine Modalanalyse sparen zu können meinen. Oder vielmehr, das Bewußtsein ihrer Notwendigkeit ist — nach dem großen Tiefstande der Ontologie, der im Ausgang des 18. Jahrhunderts einsetzte, — in diesen Versuchen noch gar nicht wiedergekehrt. Man muß es erst wieder erwecken. Anders kommt man aus all den eingewurzelten Begriffsverwechslungen und Denksunsauberkeiten nicht heraus, die eine wirkliche Erfassung des Seienden als Seienden so gut wie unmöglich gemacht haben. Man muß eben begriffen haben, was Realmöglichkeit ist, um sie auch nur von Wesensmöglichkeit und von logischer Möglichkeit unterscheiden zu können. Es hilft nichts, sich über solche Dinge hinwegzusetzen, weil sie einen formal und bedeutungslos anmuten; man übersieht die Konsequenzen nicht, man kann es zum Voraus nicht wissen, wie verhängnisvoll es ist, wenn man gleich zu Anfang an dieser Wegscheide die Orientierung verliert.

So ist die Ontologie nicht zu bewerkstelligen. Man muß, wenn es einem ernstlich um sie geht, schon auf die dem Seienden selbst eigentümlichen Fundamente zurückgreifen, unbekümmert darum, ob man ein aktueller gerichtetes Interesse damit zurückstößt. Die Grundprobleme der Philosophie haben zu allen Zeiten den Charakter des Esoterischen gehabt. Man kann sie nicht nach Belieben auf das eingefahrene Geleise zeitbedingter Interessen umlenken. Sie schreiben dem Suchenden ihren eigentümlichen Weg vor, der nicht jedermanns Weg sein kann. Hat man den Weg erkannt, so steht man nur vor der Wahl, ihn einzuschlagen oder auf weiteres Eindringen zu verzichten. Der Verzicht ist die Preisgabe der Philosophie. Das Einschlagen des Weges aber ist das Aufsichnehmen einer Arbeit, deren Ende man nicht absieht.

Die Modalanalyse ist, wenn man es recht überlegt, eine ganze Wissenschaft. Sie ist bisher nur sporadisch getrieben worden — ähnlich wie ja auch die Logik einst vor ihrer ersten Zusammenfassung durch Aristoteles eine nur sporadisch getriebene Wissenschaft war. Sie ist in ihrer philosophischen Bedeutung vielleicht nicht geringer als diese. Aber das kann erst sichtbar werden, wenn man sie systematisch in Angriff nimmt. Einstweilen ist nur so viel zu erkennen, daß sie ein Gebiet der Überraschungen und des Umlernens ist, und zwar keineswegs bloß in ontologischer Hinsicht. Es ist kein Seinsdogmatismus, in den sie hineinführt, kein Primat irgendwelcher passiv substantiellen Mächte, die der menschlichen Aktivität Schranken setzten. Es ist gerade das Werk der Befreiung von mißverständener Bindung, dem sie dient, die geradlinige Fortführung dessen, was Kant und Fichte anstrebten, die Wegbereitung einer von den Fundamenten her wohlgegründeten Philosophie des Menschen und der schöpferischen Tat. Das sind freilich nicht Dinge, die auf den ersten Blick ins Auge springen können; sie erfordern den mühevollen Gang stetigen Eindringens. Aber wohl will es mir scheinen, daß die Modalanalyse allein eine solche Grundlegung vollziehen kann. Denn sie allein ist in der Lage, das einst ebenso sehr gefürchtete wie gemiedene Dunkel des Determinationsproblems aufzuhellen. In keinem Punkte aber waren von jeher die traditionellen Begriffe der alten Metaphysik verhängnisvoller als in diesem.

Angesichts solcher Aufgaben hätte ich mich in der Untersuchung vielleicht auf die Modi des Realen beschränken können. Sie eben bilden das Thema, das jene weiten Ausblicke eröffnet. Aber es gibt eine solche Fülle von Irrtümern, die Modi des idealen Seins, des Logischen und selbst der Erkenntnis betreffend, daß es nicht möglich war, diese aus dem Spiele zu lassen. Diese Irrtümer greifen unausgesetzt auf das Verständnis des Realen über und haben es mit der Zeit fast vollständig verbaut. Die Modalanalyse des idealen Seins gehörte allenfalls auch ontologisch mit zum Thema; die des Urteils und der Erkenntnis dagegen hätte füglich herausbleiben können, wenn es möglich gewesen wäre, jenen Vorurteilen anders als auf ihrem eigenen Gegenstandsgebiete zu begegnen.

Aber die geschichtlich gewordenen Modalbegriffe haben sich nun einmal in den letzten zwei Jahrhunderten vorwiegend auf dem Gebiete der Logik und Erkenntnistheorie herausgebildet. So blieb nichts anderes übrig, als außer den Modalverhältnissen des idealen Seins auch die des Logischen und der Erkenntnis in die Untersuchung hineinzuziehen. Ich habe die drei Problemgruppen, die sich auf diese Weise von der Modalanalyse des Realen abhoben, im III. Teil unter dem gemeinsamen Titel der „Modalität des Irrealen“ zusammengefaßt, wobei die Negativität des Titels ihrer Heterogenität genügend Spielraum läßt.

Wem es nicht um greifbare Resultate allein, sondern um Einsicht und Gewinnung selbständigen Urteils zu tun ist, der wird diese Ergänzung des Gesamtbildes wohl zu schätzen wissen. In der Tat ist es schwer, sich in den allgemeinsten Seinsfragen zurechtzufinden, wenn man die Gebiete, auf denen uns Möglichkeit und Wirklichkeit mannigfach abgewandelt entgegentreten, nicht zu wirklicher Überschau bringt. Wer darauf verzichten will oder sich in der verzweigten Problematik der Sphären selbständig orientieren kann, der halte sich an das Kernstück allein (den II. Teil, die „Modalität des realen Seins“). Er erhält so wenigstens ein geschlossenes Bild der Dinge, die ontologisch von größerem Belang und überhaupt philosophisch fundamental sind. Ob er dann der Überschau und weiteren Begründung entraten kann, mag er mit seinem philosophischen Gewissen ausmachen.

Berlin, Mai 1937

Nicolai Hartmann

Inhalt

	Seite
Einleitung	1
1. Historisches und Terminologisches	1
2. Aristoteles und die Lehre von Potenz und Aktus	3
3. Die Spaltung des Realen. Das Gespensterdasein der Möglichkeit	5
4. Das Zukünftige und die „Vielheit der Möglichkeiten“	7
5. Übersicht der Aporien im alten Möglichkeitsbegriff	9
6. Der Megarische Möglichkeitsbegriff und sein Schicksal in der Geschichte der Philosophie	11
7. Die Modalität des Urteils und der dritte Modus	13
8. Die Geltungsmodalität und ihr Hintergrund	15
9. Die Erkenntnismodalität und die Gewißheitsgrade	16
10. Der metaphysische Notwendigkeitsgedanke	18
11. Naturgesetz und Seinsnotwendigkeit	20
12. Die Überordnung der Notwendigkeit und der Satz vom Grunde	22
13. Aporien der Modalanalyse. Methodologisches	25
14. Die vier Lehrstücke der Modalanalyse	27

Erster Teil

Das Problem der Modalitätsstufen

I. Abschnitt. Aporien und Äquivokationen der Modalbegriffe

1. Kapitel. Bedeutungen der „Zufälligkeit“	29
a) Vorläufige Stufenfolge der sechs Modi	29
b) Die fragwürdige Stellung der Zufälligkeit	31
c) Äquivokationen der Zufälligkeit	33
d) Die allein ontisch relevante Bedeutung. Konsequenzen	35
2. Kapitel. Bedeutungen und Notwendigkeit	36
a) Das Verhältnis der Notwendigkeit zu ihren Gegenmodi	36
b) Äquivokationen im Sprachgebrauch	37
c) Philosophisch wesentliche Bedeutungen des Notwendigseins	38
d) Zusammenfassendes und Ergänzendes	41
3. Kapitel. Bedeutungen der Möglichkeit	41
a) Disjunktive und indifferente Möglichkeit	41
b) Logische, ideale und gnoseologische Möglichkeit	43
c) Eigenart der Realmöglichkeit	45
d) Der Realaspekt der Teilmöglichkeit	46
e) Die Relationalität der Möglichkeit und ihre Wesensgrenze	48
4. Kapitel. Bedeutungen der Wirklichkeit	49
a) Sinneschwankungen im Sprachgebrauch	49
b) Logische, gnoseologische und Wesenswirklichkeit	51
c) Die Sonderstellung der Realwirklichkeit	53
d) Wirklichkeit und Unwirklichkeit	55

II. Abschnitt. Das modale Grundgesetz		Seite
5. Kapitel. Zur Differenzierung der Modi		56
a) Der Schein der Zufälligkeit im Wirklichsein		56
b) Die Spiegelung der Seinsmodi in den Sekundärmodi		57
c) Die Gegensatzdimensionen der modalen Mannigfaltigkeit		59
6. Kapitel. Der Gegensatz der fundamentalen und relationalen Modi		60
a) Bedingtheit und Unbedingtheit der Seinsart		60
b) Die Aporie der Bedingtheit in der Wesensnotwendigkeit		62
c) Dieselbe Aporie in der Wesensmöglichkeit		64
7. Kapitel. Entwicklung des modalen Grundgesetzes		65
a) Die Relativität der relationalen Modi auf die fundamentalen		65
b) Der Nachweis der „inneren“ Relativität		67
c) Durchführung und scheinbare Schwierigkeiten		68
d) Die Unwirklichkeit als Fundamentalmodus		69
e) Der Nachweis der „äußeren“ Relativität		70
f) Die Stellung der negativen Bedingungen		72
8. Kapitel. Ergänzendes zum modalen Grundgesetz		74
a) Die dritte Art der Relativität in den relationalen Modi		74
b) Geschichtliches. Das dreifache Modalgesetz des Aristoteles		76
c) Historische Perspektive		78
III. Abschnitt. Generelle Anordnung der Modi		
9. Kapitel. Die Stellung der Zufälligkeit unter dem modalen Grundgesetz		79
a) Aufhebung der äußeren Relativität in der Zufälligkeit		79
b) Die Aporie im Verhältnis von Möglichkeit und Zufälligkeit		80
c) Die Alternative zwischen Zufälligkeit und relationaler Modalität		81
d) Die Erhaltung der inneren Relativität in der Zufälligkeit		82
10. Kapitel. Zufälligkeit und Selbstaufhebung der Notwendigkeit		84
a) Der ontologische Grundsatz der Zufälligkeit		84
b) Absolut notwendiges und absolut zufälliges Wesen		85
c) Die Zufälligkeit als irregulärer Modus und Grenzmodus		87
11. Kapitel. Das formale System der Modi		88
a) Modale Indifferenz und modale Heterogenität		88
b) Dimensionale Anordnung der regulären Modi		90
c) Die Einfügung des irregulären Modus		91
d) Die Stellung der Indifferenzen im formalen System der Modi		93

Zweiter Teil

Die Modalität des realen Seins

I. Abschnitt. Die Realmodi und ihre Intermodalgesetze

12. Kapitel. Seinsmodi und Sekundärmodi	95
a) Die Rolle der Intermodalverhältnisse	95
b) Variierende Vorzugsstellung der Modaltypen	97

	Seite
c) Intermodale Unstimmigkeiten der traditionellen Stufenfolge	99
d) Aporetik der Kantischen Modalbegriffe	101
13. Kapitel. Die Realmodi und das Modalbewußtsein	102
a) Ontologische Durchbrechung der traditionellen Stufenfolge	102
b) Beweis der Heterogenität von Bewußtseins- und Seinsmodi	104
c) Modalgegensätze und Modalstufenfolge des Realen	105
d) Die Spaltung der Realmöglichkeit	106
14. Kapitel. Übersicht der Intermodalgesetze des Realen	107
a) Die Äquivalenzen der relationalen Modi	107
b) Die Stellung der Fundamentalmodi in der Realsphäre	109
c) Der erste Grundsatz der realen Intermodalverhältnisse	111
d) Der zweite Grundsatz und seine Folgesätze	112
e) Der dritte Grundsatz	114
f) Folgesätze des dritten Grundsatzes	116
II. Abschnitt. Formaler Erweis der Intermodalgesetze des Realen	
15. Kapitel. Das Spaltungsgesetz der Realmöglichkeit	118
a) Das Verhältnis von formalem und materialem Erweis	118
b) Der Sinn des Spaltungsgesetzes und seine Einsichtigkeit	119
c) Die Folgesätze des Spaltungsgesetzes	120
d) Wirklichkeit und Zeitlichkeit. Die Härte des Realen	122
16. Kapitel. Formaler Erweis des II. und III. Grundsatzes	124
a) Die Ableitung der paradoxen Ausschlußgesetze	124
b) Formaler Erweis der positiven Implikationsgesetze	126
c) Zur Abwehr eines gefährlichen Mißverständnisses	127
d) Formaler Erweis der negativen Implikationsgesetze	132
17. Kapitel. Formaler Erweis des I. Grundsatzes	133
a) Aufhebung der 2. und 3. Indifferenz	133
b) Sonderstellung der 1. Indifferenz in der Realsphäre. Realmöglichkeit und Realzufälligkeit	135
c) Aufhebung der 1. Indifferenz und Begrenzung dieser Aufhebung	137
d) Das Verschwinden der „indifferenten Möglichkeit“	138
e) Die Spaltung der Modaltafel und die „Entschiedenheit“ des Realen	139
III. Abschnitt. Materialer Erweis der Intermodalgesetze des Realen	
18. Kapitel. Die Grundlage des materialen Erweises	142
a) Formale und materiale Erörterung	142
b) Der zwifache Widerstreit im populären Möglichkeitsbegriff	143
c) Insuffizienz der Teilmöglichkeit und Totalität der Bedingungen	145
d) Das Totalitätsgesetz der Realmöglichkeit	147
e) Totalitätsgesetz und Spaltungsgesetz	149
19. Kapitel. Die Identität der Realbedingungen	150
a) Die „äußere Relativität“ als Realdependenz	150
b) Die Verkoppelung von Realmöglichkeit und Realnotwendigkeit durch die Identität ihrer Bedingungsketten	151
c) Diskussion eines Beispiels. Konsequenzen	153
20. Kapitel. Das Realgesetz der Notwendigkeit	155
a) Verhältnis der Realwirklichkeit zur Bedingungskette	155

	Seite
b) Überordnung der Realwirklichkeit über die Realnotwendigkeit	157
c) Der Realzusammenhang als Bindung der Modi aneinander	159
d) Widerstand des Wirklichkeitsbewußtseins gegen das Realgesetz der Notwendigkeit	160
21. Kapitel. Das Realgesetz der Möglichkeit	162
a) Ontologischer Sinn des Gesetzes. Gespensteraustreibung	162
b) Vermittelte Rückbindung der Realwirklichkeit an die Bedingungen der Realmöglichkeit	164
c) Realmöglichkeit und Möglichkeitsbewußtsein	166
d) Die „Enge des Möglichen“ als Signum der höheren Seinsweise	167
22. Kapitel. Der Megarische Möglichkeitsgedanke	168
a) Der Bericht und die Polemik des Aristoteles	168
b) Realontologischer Sinn der Megarischen These	170
c) Recht und Unrecht auf beiden Seiten im Streit um das „Mögliche“ ...	172
d) Diodoros Kronos und sein <i>κρυπτόων λόγος</i>	174
23. Kapitel. Materialer Erweis der übrigen Intermodalgesetze ...	176
a) Die negativen Implikationsgesetze	176
b) Die paradoxen Ausschlußgesetze	177
c) Die Aufhebung der Indifferenzen	178
IV. Abschnitt. Das ontologische Gesetz der Determination	
24. Kapitel. Das Realgesetz der Wirklichkeit	180
a) Modalität und Determination	180
b) Die innere Inkonsequenz des Wirklichkeitsbewußtseins	181
c) Realgesetz der Möglichkeit und Realgesetz der Notwendigkeit	182
d) Das Aufgehen beider Gesetze im Realgesetz der Wirklichkeit	183
e) Der modale Bau des Realprozesses	186
25. Kapitel. Realwirklichkeit und Realdetermination	187
a) Schiefe und einseitige Determinationsbegriffe	187
b) Genauere Eingrenzung des ontologischen Determinationsproblems ...	179
c) Das Zureichendsein des Realgrundes als Vollzähligkeit der Bedingungen	190
d) Zum Deckungsverhältnis der beiden Gesetze	192
e) Die Erweisbarkeit des Determinationsgesetzes aus der Intermodalgesetzlichkeit des Realen	194
26. Kapitel. Allgemeine Realdetermination und besondere Typen des Realnexus	196
a) Realschichten und Typen der Realdetermination	196
b) Gegenseitiges Verhältnis verschiedener Determinationstypen	198
c) Das Durchgehen des Realnexus überhaupt durch seine Besonderungen	199
d) Realdetermination und reale Freiheit	200
e) Determination und Determinismus	202
27. Kapitel. Der Realmodus der Zufälligkeit	203
a) Die äußere Grenze der Realdetermination	203
b) Die Antinomie im Wesen der Realzufälligkeit	204
c) Wiederkehr der Indifferenzen und Aufhebung der paradoxen Intermodalgesetze	206

V. Abschnitt. Der modale Bau des Werdens

	Seite
28. Kapitel. Teilmöglichkeit und Zeitverhältnis	208
a) Die Realmodi und das Werden	208
b) Aporien der Teilmöglichkeit im Realprozeß	210
c) Der zeitlich sich verengende Kreis des Möglichen	211
29. Kapitel. Die Unentschiedenheit und das Rätsel der Entscheidung	212
a) Neue Aporien und Ratlosigkeit der Theorie	212
b) Das Experimentieren der Theorie mit dem Zufall. Neue Ungereimtheiten	215
c) Anthropomorpher Begriff der Zeit und des Werdens	216
30. Kapitel. Realbedingungen und Realentscheidung	219
a) Die allein greifbare Realinstanz der Entscheidung	219
b) Fortschreitende Auffüllung der Bedingungskette und fortlaufende „Entscheidung“	220
c) Das Enthaltensein der „Entscheidung“ im jeweiligen Komplex der Realbedingungen	222
31. Kapitel. Determinativer und modaler Bau des Werdens	223
a) Die Verbundenheit der Prozesse und der Gesamtprozeß	223
b) Die „Vielzahl der Möglichkeiten“ und die Realmöglichkeit	225
c) Vollständigkeit und Unvollständigkeit der Bedingungen	228
d) Bedingungskette und jeweiliger Bedingungskomplex	229
e) Realmöglichkeit, Prozeß und Kausalität	230
32. Kapitel. Das positive Verhältnis der Modi im Realgeschehen	232
a) Die höheren Determinationsformen	232
b) Die Zukunftsgeladenheit des Gegenwärtigen	234
c) Realermöglichung und Realverwirklichung	236
d) Die besondere Rolle der relationalen Modi im Werden	237
e) Das zeitliche Vorangehen der Realmöglichkeit und Realnotwendigkeit	239

VI. Abschnitt. Gebiete unvollständiger Realität

33. Kapitel. Der modale Bau des Sollens	240
a) Die Auflösung des Deckungsverhältnisses	240
b) Anforderung, Nötigung, Tendenz, Wille und Handlung	242
c) Das Übergewicht der Notwendigkeit im aktualen Seinsollen	244
d) Die abgelöste Notwendigkeit und ihre Freiheit	245
e) Die Gleichheit des modalen Baus im Sollen und in der Freiheit	246
34. Kapitel. Der Realmodus der Verwirklichung	248
a) Die Ermöglichung des Unmöglichen	248
b) Die Aporie der freien Notwendigkeit	249
c) Zweierlei Notwendigkeit und zweierlei Möglichkeit	251
35. Kapitel. Die Welt des Schönen und ihre Modalstruktur	253
a) Das Übergewicht der Möglichkeit über die Notwendigkeit	253
b) Der künstlerische Gegenstand und seine Modalität	254
c) Der Modus der Entwirklichung und die freie Möglichkeit	255
d) Künstlerische Freiheit und disjunktive Möglichkeit	257

Dritter Teil

Die Modalität des Irrealen

I. Abschnitt. Der modale Bau der logischen Sphäre

	Seite
36. Kapitel. Die Eigenart der Urteilsmodi	259
a) Stellung und Gesetzlichkeit der logischen Gebilde	259
b) Die Tafel der Urteilsmodi	261
c) Die Stellung der Zufälligkeit im Urteil	262
d) Relationale und absolute Modi des Urteils	263
e) Die logischen Modi als Modi des prädikativen Seins	264
37. Kapitel. Die Intermodalgesetze der logischen Sphäre	266
a) Modalität der Behauptung und Modalität der Aussage	266
b) Verhältnis der logischen Möglichkeit und Notwendigkeit zur realen	267
c) Die Implikationsgesetze der positiven Urteilsmodi	269
d) Die Implikationsgesetze der negativen Urteilsmodi	271
e) Die modalen Indifferenz- und Ausschlußgesetze des Urteils	272
38. Kapitel. Unstimmigkeiten und Unbestimmtheiten	275
a) Das Verschwinden des Satzes vom Grunde	275
b) Das prädikative Sein als erweichtes Sein	276
c) Aporien der logischen Möglichkeit und Wirklichkeit	277
d) Die Amphibolie in der Indifferenz der logischen Möglichkeit	278
39. Kapitel. Zur Lösung der Aporien	280
a) Innere und äußere Indifferenz	280
b) Widerspruchslosigkeit und Unbestimmtheit	281
c) Die Neutralität der Widerspruchslosigkeit gegen innere und äußere Indifferenz	283
d) Die Aporien der logischen Zufälligkeit	285
e) Urteilszufälligkeit und Urteilsnotwendigkeit	287
f) Das Alogische im Logischen	288

II. Abschnitt. Die Modalität des idealen Seins

40. Kapitel. Die Eigenart der Wesensmodi	289
a) Prädikatives und ideales Sein	289
b) Ideales und reales Sein. Verwandtschaft und Gegensatz ihrer Modalität	291
c) Das Zurücktreten der absoluten Modi und die Alleinherrschaft der relationalen	292
d) Wesenswirklichkeit als mitlaufendes Modalmoment	294
41. Kapitel. Vorläufige Fassung der Wesensmodalität	295
a) Übertragung der paradoxen Implikationsgesetze	295
b) Der Spielraum der Wesensmöglichkeit und seine Begrenzung	297
c) Der Sinn des Deckungsverhältnisses der relationalen Modi im idealen Sein	298
d) Die Umfänge von Möglichkeit und Notwendigkeit. Das Gesetz der Verdichtung	300
e) Die Abstufung der Bestimmtheitsdichte in der logischen, idealen und realen Sphäre	301
42. Kapitel. Aporien der Wesensmodi. Die Kompossibilität.....	303
a) Die Unstimmigkeit der Voraussetzungen in der Fassung der Modi.....	303

	Seite
b) Prüfung des Spaltungsgesetzes in der idealen Sphäre. Genus und species	304
c) Der Spielraum der disjunktiven Möglichkeit im Stufenbau des Wesensreiches	306
d) Die Mehrstrahligkeit des Möglichen und die Parallelität des Inkommensiblen	308
e) Das Idealgesetz der Möglichkeit. Erweiterte Modaltafel des idealen Seins	310
43. Kapitel. Metaphysische Probleme der Wesensmöglichkeit ...	311
a) Leibniz' „mögliche Welten“ und die Realermöglichung der wirklichen Welt	311
b) Kants „100 mögliche Taler“	313
c) Die Verwirrung der ontologischen Terminologie	315
d) Der Mensch und „seine Möglichkeiten“	316
e) Mathematische Möglichkeiten	317
44. Kapitel. Die Entschleierung des idealen Seins	319
a) Die Begrenzung der Wesensnotwendigkeit	319
b) Der falsche Nimbus des idealen Seins und die Wesenszufälligkeit	321
c) Die Zufälligkeit der Parallelsysteme	323
d) Wesensunwirklichkeit und Inkommensibilität	324
e) Die endgültige Tafel der Wesensmodi	326
45. Kapitel. Die Intermodalgesetze des idealen Seins	327
a) Die Ausschlußgesetze der Wesensmodalität	327
b) Die Indifferenzgesetze der Wesensmodi	329
c) Die Implikationsgesetze der Wesensmodi	331
d) Die Unvollständigkeit des idealen Seins	333
III. Abschnitt. Das Modalproblem der Erkenntnis	
46. Kapitel. Äußere und innere Erkenntnismodalität	335
a) Realmodi und Realdetermination der Erkenntnis	335
b) Die Modalität des Erkenntnisgebildes und die Modalerkenntnis	336
c) Die Auflösung des realen Modalzusammenhanges im Erfassen	338
47. Kapitel. Modalbewußtsein und modales Begreifen	339
a) Unmittelbare Anschauung und Begreifen	339
b) Aposteriorisches Wirklichkeitsbewußtsein; apriorisches Begreifen der Möglichkeit und Notwendigkeit	341
c) Der modale Umweg des Begreifens und der Einschlag des Hypothetischen	343
d) Der modale Bau der Hypothese	344
e) Die Bewegungsfreiheit im Begreifen der Möglichkeit und Notwendigkeit	346
48. Kapitel. Das Erkenntnisgesetz der Wirklichkeit	348
a) Modaler Kreislauf der Erkenntnis	348
b) Das Begreifen der Realwirklichkeit	349
c) Die Verwurzelung der Modi des Begreifens in den Modi des Realen	350
49. Kapitel. Die zwiefache Modaltafel der Erkenntnis	352
a) Die Modaltafel der unmittelbaren Anschauung	352
2 Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit	

	Seite
b) Die Modaltafel des Begreifens	354
c) Die Aporie im Begreifen der Möglichkeit	356
d) Die Amphibolie der Erkenntnismöglichkeit	357
IV. Abschnitt. Die Erkenntnismodi und ihre Gesetze	
50. Kapitel. Der modale Zusammenhang von Anschauung und Begreifen	359
a) Die kombinierte Modaltafel der Erkenntnis	359
b) Dynamisches Verhältnis zwischen Bewußtsein der Zufälligkeit und Begreifen der Notwendigkeit	360
c) Die Doppelgestalt der Möglichkeitserkenntnis	362
d) Logische Möglichkeit und Erkenntnismöglichkeit	364
e) Der Einschlag der Wesensmodalität in den Modi des Begreifens	365
51. Kapitel. Die Intermodalgesetze der Gegebenheit	368
a) Amphibolische und komplexe Intermodalverhältnisse	368
b) Das unmittelbare Bewußtsein der Unwirklichkeit	369
c) Die Gegebenheit der Wirklichkeit und die Möglichkeitsmodi der Erkenntnis	371
d) Die Gegebenheit der Wirklichkeit und das Begreifen der Notwendigkeit	372
e) Das Bewußtsein der positiven und der negativen Möglichkeit	374
52. Kapitel. Die Intermodalgesetze des Begreifens	376
a) Das Begreifen der Möglichkeit	376
b) Das Begreifen der Notwendigkeit und der Unmöglichkeit	378
c) Die Wesenserkenntnis im Begreifen der Realnotwendigkeit	380
d) Das Begreifen der Wirklichkeit und der Unwirklichkeit	382
e) Das Bewußtsein der Zufälligkeit	385
53. Kapitel. Erkenntnisdetermination und Erkenntnisgrund....	386
a) Der Doppelfehler des Rationalismus und die Modalanalyse	386
b) Realgrund der Erkenntnis und Erkenntnis des Realgrundes	388
c) Das „Begründen“ und das Aufzeichnen von Realgründen	390
d) Wesen und Grund, Begreifen und Begründen	392

Vierter Teil

Intermodalverhältnisse zweiter Ordnung

I. Abschnitt. Das modale Verhältnis der beiden Seinsphären

54. Kapitel. Das Sphärenproblem im Lichte der Modalanalyse...	395
a) Ontologische Gewichtsverteilung im Sphärenverhältnis	395
b) Fehlerhafte Übertragung logischer Verhältnisse	396
c) Die Verdecktheit der Modi als Quelle metaphysischer Mißverständnisse	399
d) Metaphysisches Gewicht der Intermodalität zweiter Ordnung	400
55. Kapitel. Möglichkeit und Wirklichkeit der beiden Seinsphären	401
a) Wesenswirklichkeit und Realwirklichkeit	401
b) Wesensunwirklichkeit und Realunwirklichkeit	404
c) Wesensmöglichkeit und Realmöglichkeit	405

	Seite
56. Kapitel. Die Notwendigkeit der beiden Seinsphären.....	406
a) Kompossibilität und Realmöglichkeit	406
b) Wesensunmöglichkeit und Realunmöglichkeit	407
c) Wesensnotwendigkeit und Realnotwendigkeit	408

II. Abschnitt. Die Realsphäre und die Erkenntnis

57. Kapitel. Die Realwirklichkeit und das Wissen um sie	410
a) Gleichgültigkeit der Realmodi gegen die Erkenntnis	410
b) Das Bewußtsein der Wirklichkeit und die Realwirklichkeit	413
c) Realunwirklichkeit und Bewußtsein der Unwirklichkeit	415
58. Kapitel. Die Möglichkeitsmodi der Realität und der Erkenntnis	416
a) Realmöglichkeit und Bewußtsein der Möglichkeit	416
b) Das Begreifen der positiven Möglichkeit und die positive Realmöglichkeit	418
c) Das Begreifen der negativen Möglichkeit und die Realmöglichkeit des Nichtseins	420
d) Realunmöglichkeit und Begreifen der Unmöglichkeit	420
e) Vom Treffen und Verfehlen der Realmöglichkeit	422
59. Kapitel. Die Notwendigkeits- und Wirklichkeitsmodi	423
a) Die Realnotwendigkeit und das indirekte Begreifen	423
b) Das echte Begreifen der Notwendigkeit und seine Bedingungen	425
c) Die Realwirklichkeit und das Begreifen der Wirklichkeit	427
d) Realunwirklichkeit und Begreifen der Unwirklichkeit	429
e) Konsequenzen. Das Zweiinstanzensystem der Erkenntnis	431

III. Abschnitt. Stellung des idealen Seins und des Logischen

60. Kapitel. Die Wesenssphäre und die Erkenntnis	433
a) Die Nahstellung des idealen Seins zum Bewußtsein	433
b) Wesenswirklichkeit und intuitive Gegebenheit	435
c) Wesensmöglichkeit und Begreifen der Möglichkeit	436
61. Kapitel. Die höheren Wesensmodi und das Begreifen	438
a) Kompossibilität und Begreifen der Kompossibilität	438
b) Wesensunmöglichkeit und Begreifen der Unmöglichkeit	439
c) Wesensnotwendigkeit und Begreifen der Notwendigkeit	440
d) Wesensschau und Begreifen von Wesenszusammenhängen	442
62. Kapitel. Intermodale Stellung der logischen Sphäre	444
a) Indifferenz des Seins gegen die logischen Modi	444
b) Apodiktisches Urteil und Realnotwendigkeit	446
c) Apodiktisches Urteil und Wesensnotwendigkeit	447
d) Apodiktisches Urteil und Erkenntnisnotwendigkeit	448

Einleitung

1. Historisches und Terminologisches

Im ausgehenden Mittelalter verstand man unter dem Modus die Besonderung der Substanz. Man unterschied am Subsistierenden die Attribute als ständige und notwendige, die Modi als wechselnde und zufällige Bestimmtheiten, verstand jene als Wesensstücke, diese als bloße Zustände der Substanz. Diese Bedeutung von „Modus“ erhielt sich in denjenigen philosophischen Systemen der Neuzeit, die sich auf einer Substanzmetaphysik aufbauten. Sie war mit ihnen die herrschende in ihrer Zeit und ging mit ihnen zugrunde, als das kritische Denken den Substanztheorien ein Ende machte. Sie hat mit dem heutigen Sinn von Modalität nichts zu schaffen und mag hier auf sich beruhen bleiben.

Im Gegensatz zu ihr hat sich spät — wohl nicht vor dem 18. Jahrhundert — in der Logik eine andere Bedeutung des Wortes „Modus“ herausgebildet. Sie betrifft eine vierte Dimension der Urteilsteilung neben denen der Quantität, Qualität und Relation. Sie geht von dem Unterschiede aus, ob das Urteil ein Möglichsein, ein Sein schlechthin, oder ein Notwendigsein aussagt. Diese drei Fälle bilden die drei „logischen Modi“. In ihrem Gegensatz besteht die „Modalität des Urteils“.

Solange die logisch orientierte Erkenntnistheorie herrschende Grunddisziplin der Philosophie war, konnte man sich damit begnügen. In dem Augenblick aber, als das alte Seinsproblem wieder durchzubrechen begann — wovon die ersten Anzeichen bereits in der Hegelschen Logik vorliegen —, besann man sich auch darauf, daß im Inhalt der Urteile ein Seinssinn steckt, und daß folglich auch den Modi des Urteils bereits solche des Seins zugrunde liegen müssen. Man übersetzte also nun die Modalität des Urteils in eine solche des Seins zurück, stieß aber zugleich damit auf die uralte Problematik von Möglichkeit und Wirklichkeit, die das ontologische Denken von seinen Anfängen her begleitet, oder vielmehr sehr wesentlich beherrscht hatte.

Der Ausdruck „Modalität des Seins“ ist somit eine neue Prägung. Die Sache aber ist alt. Das neue Gewand konnte ihr nicht genügen, weil es der Welt des Gedankens entlehnt war; und ebensowenig konnte der alte Gehalt der Sache einer neuen, erweiterten Problemlage genügen, wie das Wissen der Neuzeit sie heraufgeführt hatte. Vor allem versagte der logische Wirklichkeitsbegriff, wenn man mit ihm an die Härte des Realen herantrat; aber auch die Seinsmöglichkeit führte auf ein Gewicht der Realsituation zurück, mit dem das luftige Gefüge des bloß wider-

spruchslos Denkbaren nur noch entfernte Ähnlichkeit zeigte. Hier war es nun, wo das alte Kategorienpaar „Potenz und Aktus“ sich zur Erfüllung jener logischen Modi mit Seinsgehalt anbot. Aber weder deckte es sich mit dem eigentlich modalen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, noch hatte es Spielraum für den dritten, nunmehr hinzugekommenen Seinsmodus, die Notwendigkeit.

In diesem Interferieren der heterogenen Wortbedeutungen und der hinter ihnen noch erkennbaren, nicht weniger heterogenen Problemlinien hat das Forschungsgebiet der Seinsmodalität sich bis zu einer gewissen Spruchreife herauskristallisiert, ohne doch bisher auch nur in den Grundlagen einige Festigkeit gewonnen zu haben. Der Mangel, der hiermit ausgesprochen ist, hängt indessen keineswegs am Zustande des Modalitätsproblems allein; er haftet vielmehr der Sachlage in der ganzen Ontologie an, geht letzten Endes auf die Unklarheiten im Seinsbegriff, in der traditionellen essentia-Lehre, in der Fassung von Dasein und Sosein, sowie in der Gegebenheit des realen und des idealen Seins zurück. Ein neuer Anfang konnte erst gemacht werden, wenn in diesen Punkten Klarheit geschaffen war¹⁾.

Nachdem dieses geschehen, steht wenigstens der Weg offen. Es hat sich gezeigt, daß in dem traditionellen Gegensatz von essentia und existentia zwei verschiedene Gegensatzpaare stecken, das von Idealität und Realität einerseits, das von Sosein und Dasein andererseits. Die Seinsweisen hängen stets an dem Moment des Daseins, sie sind die Besonderungen oder Weisen des Daseins. Es tritt nun aber zum Gegensatz der Seinsweisen und dem der Seinsmomente als dritter noch der Gegensatz der Seinsmodi hinzu. Denn innerhalb jeder Weise des Daseins gibt es wiederum den Unterschied des Möglichseins, Wirklichseins und Notwendigseins, sowie den der entsprechenden Negativa, des Unmöglichseins, Unwirklichseins und Zufälligseins. Diese Seinsmodi sind es, die ja nach der Seinssphäre und ihrer Seinsweise sehr verschieden ausfallen und verschiedene Gesetzlichkeit in ihrem gegenseitigen Verhältnis zeigen.

Die Untersuchung dieser Verhältnisse ist verzweigt und muß für jede Seinssphäre gesondert geführt werden. Das gilt nicht nur für die primären und selbständigen Sphären, sondern ebenso sehr auch für die sekundären, d. h. für die des Logischen und die der Erkenntnis. Hätte in der Geschichte der Philosophie das Problem der Seinsmodi eine geradlinige Entwicklung genommen, so ließe sich solche Komplikation wohl vermeiden. Nachdem es aber einmal den Umweg über die Logik und Erkenntnistheorie eingeschlagen hat, und seine Zurücklenkung auf die Seinssphären eine noch unabgeschlossene ist, ergibt sich die Notwendigkeit, das Problem der Modi in ganzer Breite aufzurollen.

¹⁾ Solche Klarheit zu schaffen, war die Aufgabe des ersten Bandes: „Zur Grundlegung der Ontologie“ (1935, 4. Aufl. 1965), dessen vier Teile den angegebenen Punkten entsprechen.

Wie sehr solche Umständlichkeit vonnöten ist, beweist schon die Tatsache, daß es den Heutigen noch schwer fällt, Seinsmoment, Seinsweise und Seinsmodus auseinander zu halten. Nichts ist in unseren Tagen geläufiger als die Verwechslung von Dasein und Realität, Realität und Wirklichkeit. Was für die Zwecke der Ontologie erforderlich ist, erschöpft sich aber nicht im bloßen Klären und Unterscheiden. Es gilt vielmehr, das positive Verhältnis, das zwischen ihnen waltet, zu erarbeiten. Nur so kann dem Problem des „Seienden als Seienden“ gedient werden.

2. Aristoteles und die Lehre von Potenz und Aktus

Über das Gewicht solcher Untersuchungen kann man sich leicht täuschen. Das letztvergangene Jahrhundert hat hier kaum eine Aufgabe gesehen, geschweige denn sie in Angriff genommen — sehr im Gegensatz zur älteren Philosophie. Die Anfänge liegen auf der Höhe der griechischen Philosophie. Sie sind in mehr als einer Hinsicht lehrreich.

Es ist eine erstaunliche Tatsache, daß Aristoteles in seiner Lehre vom „Seienden als Seienden“ von den sorgfältig aufgestellten und entwickelten „zehn Kategorien“ kaum Gebrauch macht. Die *οὐσια* steht wohl im Zentrum der Erörterung, aber nicht wie ein Prinzip, das man anwendet, sondern wie ein verzweigtes Gewirr von Problemfäden, das zu entwirren ist. Um es aufzulösen, führt er vier andere Prinzipien ein, die mit jenen Kategorien nichts zu tun haben, die sich als zwei Gegensatzpaare darstellen: Form und Materie, Potenz und Aktus. Die ersteren beiden sind offenkundig konstitutiver Art, die letzteren treten mit dem Anspruch auf, Modalitätsstufen zu sein.

Das Wichtigste hierbei ist, daß in der Durchführung fast die ganze Schwere des Seinsproblems auf dem Widerspiel von Potenz und Aktus liegen bleibt. Form und Materie sind statische Prinzipien, mit ihnen ist das Werden nicht zu fassen, im Werden aber ist alles Reale begriffen. Aristoteles nimmt zwar die Form als ein aktiv bewegendes Prinzip; aber damit überschreitet er bereits den Sinn des Formseins und schiebt der „Form“ ein Moment der „Energiea“ unter, das seinen Gegensatz nicht in der Materie, sondern in der „Dynamis“ hat. Es ist kein Zufall, daß die Theorie des Buches Z der Metaphysik, die das konkrete Reale (*σύνολον*) aus dem Zusammenspiel von Form und Materie aufzubauen sucht, sich nicht ohne die Lehre des Buches Θ von Dynamis und Energiea durchführen ließ, obgleich sie keineswegs auf diese hin angelegt ist. Dieses Verhältnis ist von den Interpreten früh bemerkt, aber nicht ausgewertet worden. Die allein stichhaltige Konsequenz, die hier zu ziehen ist, läuft darauf hinaus, daß schon in der aristotelischen Metaphysik die modalen Prinzipien sich als die eigentlich fundamentalen erweisen. Potenz und Aktus haben sich denn auch in der Geschichte der Metaphysik noch lange halten können, nachdem der Dualismus von

Form und Materie durchbrochen war. Das letztere geschah bereits in der Individuationslehre des Duns Scotus; „Potenzen“ dagegen waren noch die seelischen „Vermögen“ des 18. und 19. Jahrhunderts, „Energien“ — die Aktivitäten des deutschen Idealismus.

So war von Anbeginn die Seinsweise der realen Welt modal aufgebaut. Aber freilich waren die Prinzipien dieses Aufbaus weder „rein“ modal, noch reichten sie für die Fassung des Werdens zu. Das zeigt sich am deutlichsten am Doppelsinn der „Energieia“. Sie soll einerseits das bewegende Prinzip vor der Sache sein, andererseits die vollendete Sache selbst; im ersteren Sinne ist das Eidos „reine Energieia“, im letzteren der konkrete Einzelfall. Hand in Hand damit geht die Auffassung des Realprozesses als Verwirklichung eines Eidos; und da dieses das energetisch Bewegende in dem Prozeß ist, so wird damit die Energieia selbst zum tätigen Zweckprinzip, das die Verwirklichung leitet, wie der vorgesetzte Zweck im Bewußtsein die Handlung leitet. Und zugleich wird die Dynamis zum Anlagezustand, der teleologisch auf die Verwirklichung ausgerichtet ist.

Daß hiermit über die teleologische Struktur der Determination in den Realprozessen vorentschieden ist, springt in die Augen; und das allein würde genügen, solche Modalbegriffe unhaltbar zu machen. Ontologisch aber steckt noch ein anderer Mangel in ihnen: es sind überhaupt keine reinen Modalbegriffe. Potenz, als Anlage verstanden, ist nicht Möglichkeit, sondern die „Bestimmung zu Etwas“ und die immanente Tendenz, dieses Etwas zu werden. Energieia aber ist nicht Wirklichkeit, sondern die Vollendung dieses Etwas; und zwar in der doppelten Bedeutung des zunächst vorgezeichneten, dann aber des verwirklichten Zweckes. Sie verhalten sich innerhalb eines begrenzten Werdeprozesses wie Anfang und Ende des Werdens; und zwar entsprechend der Doppelbedeutung der Energieia so, daß diese als treibende Kraft schon in der Potenz vorausgesetzt, als verwirklichte Form aber erst im Endstadium vorhanden ist.

Damit tritt die konstitutive Seite der beiden Prinzipien deutlich zutage. Wichtiger aber ist, daß auch der Prinzipiencharakter sich verliert. Sind das *δυνάμει ὄν* und das *ἐνεργείᾳ ὄν* verschiedene Stadien des Prozesses, der mit einem Seienden vorgeht, so ist ihr Wesen vielmehr das von Zuständen, die einander ablösen. Und damit geraten sie in ein ausschließendes Verhältnis zueinander, das sich mit dem Charakter der Seinsmodi nicht verträgt. Das potentiell Seiende kann nicht zugleich aktuell sein, und das aktuell Seiende nicht potentiell; alles Seiende kann nur entweder den einen oder den anderen Seinszustand haben, aber nicht beide zugleich. Dynamis und Energieia stehen disjunktiv zueinander; sie schließen einander aus. Und da eine von beiden doch einem jeden Seienden zukommen muß, so bewirkt ihr Verhältnis, daß die ganze Welt des Realen in potentiell Seiendes und aktuell Seiendes gespalten dasteht.

3. Die Spaltung des Realen. Das Gespensterdasein der Möglichkeit

Das ist nun ein Resultat, das eine Fülle von Aporien heraufbeschwört. Wären Dynamis und Energieia rein konstitutiv gefaßt, d. h. bedeuteten sie nichts als Entwicklungsphasen der Sache, so könnte diese Spaltung der realen Welt allenfalls hingehen. Tatsächlich aber ist der modale Gegensatz von möglich und wirklich doch wenigstens mit gemeint, und das ändert die Sachlage wesentlich. Denn nun steht das im Zustand der Dynamis Seiende als ein bloß uneigentlich Seiendes, oder gleichsam Halbseiendes, da. So ist z. B. das Sein des Samens nicht ein in seiner Weise vollwertiges Sein, sondern ein uneigentliches Sein der Pflanze, nämlich ihr bloßes Angelegtsein. Da aber das Leben einer Pflanzenart im ständigen Widerspiel von Samen und ausgebildeter Pflanze besteht — beide fallen unter das gleiche Eidos —, so zerfällt dieses Leben der Art in zwei Seinsarten, die sich niemals decken, sondern fortwährend alternieren: ein Möglichsein und ein Wirklichsein der Pflanze. Alles Lebendige zeigt diese zwei Seinsarten. Und da Aristoteles diesen Gedanken vom Lebendigen aus auf die ganze Natur überträgt (auf alles, was ein inneres Werdeprinzip, eine *φύσις*, hat), so geht der Schnitt zwischen dem Halbseienden und dem Ganzseienden in der Tat durch das gesamte Reich des Realen.

Das ist ein Dualismus der Seinsarten, der weit schwerer ins Gewicht fällt als ein solcher der konstitutiven Seinsprinzipien. „Form und Materie“ sind eben doch nur Elemente im Aufbau der Welt, sie treten nicht getrennt auf. Dynamis und Energieia dagegen bestehen nebeneinander, als getrennte Zustände des Realen. Freilich bleibt das eigentliche Seinsgewicht auf dem Verwirklichten liegen; und dem entspricht die Lehre des Aristoteles von der Priorität der Energieia. Aber neben dem Gesamtbestande des Verwirklichten ist die Welt doch jederzeit voll des Unverwirklichten; und sofern dieses einen modalen Sinn des „Möglichen“ an sich hat — etwas ist, was wirklich werden oder auch nicht wirklich werden kann (denn nicht alles Potentielle braucht wirklich zu werden) —, so muß es also innerhalb der realen Welt neben dem Wirklichen eine breite Masse des „bloß Möglichen“ geben, das der Entscheidung über seinen Verbleib harret.

So führt das Mögliche in der Aristotelischen Welt eine Art Gespensterdasein. Die frei herumlaufenden „Möglichkeiten“ sind hier durchaus auch etwas Reales. Sie mischen sich als Halbseiendes unter das Vollseiende, drängen sich zwischen seine Reihen, sind Glieder in seinen Zusammenhängen und Abhängigkeiten. Diese Schwierigkeit wird durch jenen Satz von der Priorität der Energieia nicht behoben, denn die Dynamis wird durch ihn nicht in Energieia aufgelöst, sondern nur von ihr abhängig gemacht. Ließe Aristoteles dem Samen einen eigenen Wirklichkeitscharakter, weil er ja doch ein Reales ist so gut wie die ausgebildete Pflanze, so wäre dem ganz anders, und der Dualismus fiel hin. Das aber tut er nicht, denn als wirklich gilt ihm nur die Verwirklichung des

Eidos; der Same aber hat kein eigenes Eidos, sondern nur das der Pflanze, und dieses ist in ihm nicht verwirklicht.

Ist nun diese reale Welt, in der wir leben, wirklich so, daß in ihr Halbseiendes neben dem Seienden steht, gleichsam ein Zwischensein von Sein und Nichtsein? Ist es wahr, daß die Anlagesysteme, durch welche die Organismen sich fortpflanzen, keine eigene Wirklichkeit haben, sondern nur ein in der Unentschiedenheit schwebendes Möglichsein? Und vollends, selbst wenn dem so sein sollte, läßt sich denn das auf die große Masse des nicht organischen Seienden übertragen, das doch ebenso entsteht und vergeht? Soll man etwa bestimmte Stadien der Bewegung oder Veränderung (*φορά* und *ἀλλοίωσις*) als deren „Anlagephasen“ nach Art des Samens verstehen? Müßte man da nicht auch überall nach Endstadien suchen, auf die hin jene „angelegt“ sein müßten? Das ergibt von der Mehrzahl der physischen Prozesse ein ganz schiefes Bild. Die Prozeßstadien sind hier überall vielmehr von durchaus gleicher Seinsart, ohne Unterschied ihrer Reihenordnung, ohne Unterschied auch ihrer Dauer oder Flüchtigkeit. Sie sind alle gleich „wirklich“ — haben dasselbe Wirklichsein wie das Fließen des Prozesses als Ganzes —, und sind doch ebendeswegen alle gleich „möglich“. Denn wären sie nicht möglich, so könnten sie auch nicht wirklich sein.

Sieht man näher zu, so findet man in den Aristotelischen Bestimmungen ein Bild der Welt, in dem für das eigentliche Werden kein Platz ist. Das ist erstaunlich genug, da sich ja andererseits nicht verkennen läßt, daß es dem Aristoteles gerade um die Bestimmung des Werdens geht. Aber man halte sich vor Augen: in dem Dualismus von *Dynamis* und *Energieia* gibt es nur einen Modus für das Anfangsstadium der Prozesse und einen für das Endstadium — und zwar beide statisch-zuständlich gefaßt —, aber keinen für den Prozeß selbst, das Übergehen, den Fluß. Der Zustand der *Dynamis* liegt „vor“ dem Prozeß, der Zustand der *Energieia* „nach“ dem Prozeß. Der Prozeß als solcher geht leer aus. Da aber der Prozeß die kategoriale Grundform des Realen ist — nicht also ein Übergang von Sein zu Sein, sondern die Art und Weise, wie überhaupt Dinge, Lebewesen, Menschen u. a. m. sich im Dasein halten, — so stellt sich die Aristotelische Fassung als Verfehlung des Realseins dar. Das Gewicht liegt hier ganz auf den statisch verstandenen Formprinzipien, die sich in den Prozessen „verwirklichen“; der Prozeß aber spielt nur die Rolle des Übergangs¹⁾.

¹⁾ Davon zeugt drastisch die Schwierigkeit, die Aristoteles mit der Fassung der *κίνησις* hat: *Phys. γ*, 201a 10: *ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν*. Diese Definition läuft auf einen Widerspruch hinaus, denn nach den Voraussetzungen kann ein *δυνάμει ὄν* „als solches“ gerade nicht die Seinsart der *ἐντελέχεια* haben. Die Grundbestimmungen werden also hier durchbrochen. Vgl. dazu 201b 27ff.: *κίνησις* geht weder in *δύναμις* noch in *ἐνέργεια* auf, sie verlangt eine *ἐνέργεια ἀτελής*, was ex def. ein hölzernes Eisen ist. Das ist ein gewichtiges Resultat, denn *κίνησις* ist nicht die „Bewegung“ allein, sondern jede Art des Vorganges; d. h. sie ist der „Prozeß“ überhaupt.

Selbstverständlich ließ sich diese Fassung des Prozesses nicht festhalten. Sie ist schon bei Aristoteles selbst durchbrochen. Aber die einmal geprägten Bestimmungen haben sein System überlebt. Sie haben bis in die Neuzeit hinein das Modalitätsproblem im Bereiche ontologischen Denkens beherrscht und das Aufkommen einer reineren Fassung von Möglichkeit und Wirklichkeit verhindert.

4. Das Zukünftige und die „Vielheit der Möglichkeiten“

Wie die Modalprinzipien des Aristoteles sich in der Antike und im Mittelalter ausgewirkt haben, soll hier nicht verfolgt werden²⁾. Potenz und Aktus der späteren Jahrhunderte blieben nicht identisch mit dem ursprünglichen Sinn von Dynamis und Energeia; doch blieb das teleologisch-konstitutive Element in ihnen erhalten. Und dieses wurzelte zu tief in der metaphysischen Vorstellungsweise des Abendlandes, als daß eine grundlegende Revision der Modalbegriffe hätte aufkommen können.

Für das Seinsproblem hängt hier so gut wie alles an der Fassung des Möglichkeitsbegriffs. Solange man das Möglichsein als den Seinszustand der „Potenz“ verstand, mußte man auch an der Spaltung des Realen festhalten, und damit zugleich auch an der Vorstellung eines Halbseienden, Unbestimmten oder Unentschiedenen, das neben dem Wirklichen besteht. Je mehr diese Auffassung sich festsetzte, um so mehr löste sie sich von ihrer weltanschaulichen Grundlage und von der Orientierung am Organischen. Man übertrug sie von den eigentlichen Anlage-systemen (deren Prototyp der Same ist) auf den gesamten Bau der realen Welt. Und nun schien es, was bei Aristoteles wohl nicht gemeint war, daß es in der Welt viel mehr Mögliches als Wirkliches geben müßte, da doch von jedem Gegenwartsstadium aus eine Vielheit von „Möglichkeiten“ für die Zukunft offensteht, von denen hernach stets nur eine wirklich wird. Das Wirklichgewordene also mußte sich jederzeit als eine Art Auslese aus einem viel breiteren Umkreis des Möglichen darstellen.

Durch diese Erweiterung der Perspektive erst gewinnt der Begriff der frei im Felde des Realen sich breit machenden „Möglichkeiten“ eine universale Bedeutung. Jedes Prozeßstadium ist nun ein unübersehbar vielfaches Mögliches, und zwar je weiter hinaus bezogen auf das Künftige, um so mehr ein wirklich unabsehbar vielfaches. Dagegen schrumpft das Wirkliche in seinem Gesamtbestande zu einem viel Geringeren und Ärmeren zusammen. Die Gespensterwelt des „bloß Möglichen“ umlagert es allseitig und überwuchert es inhaltlich. Das ist der Aspekt, mit dem der ins Leben tretende Mensch in die Zukunft sieht: es sind „seine Möglichkeiten“, die in ihm liegen, und von denen er sich nun die eine und

²⁾ Es ist das ein verzweigtes Thema, das neuerdings bei August Faust eine zusammenfassende Darstellung gefunden hat: „Der Möglichkeitsgedanke“, 2 Bde., Heidelberg 1931/32.

die andere auswählen zu können meint. Ja, das spekulative Denken überträgt diesen Aspekt auf die Gottheit, wie sie im Anfang der Zeiten unter den „möglichen Welten“ sich die eine wählt, die sie erschafft.

Man meint mit diesem weiten Reiche des Möglichen keineswegs bloß das „Denkbare“. Es ist nicht jenes gedankenlose „alles Mögliche“, das auch „alles Erträumbare“ bedeuten kann. Gemeint ist auch nicht ein Bestehen dieses Möglichen in einem Reiche luftiger Wesenheiten ohne Realität — wie in dem Leibnizschen Gedanken von den „möglichen Welten“ vor der Weltschöpfung. Gemeint ist vielmehr etwas, was mitten unter die realen Dinge, Geschehnisse, Situationen, Lebewesen usw. gehört, nur aber noch nicht wirklich ist — und wovon auch das Meiste nie wirklich wird. Es schwebt dem vorausschauenden Bewußtsein vor als ein Angelegtsein im Gegenwärtigen, aber ohne ein eigentliches Anlageartiges, das als Gebilde da wäre, und natürlich auch ohne jede Gewähr dafür, daß das in ihm „Angelegte“ auch wirklich werde.

Was es mit einem „Angelegtsein“ auf sich haben soll, das in keinem Gebilde vorliegt, das vielmehr selbst flüchtig von Augenblick zu Augenblick im Prozeß ein anderes ist, davon gibt sich solche Denkweise keine Rechenschaft. Bedenkt man aber, daß auch die Kraft, den Prozeß zu lenken, hier gar nicht gemeint ist, so wird alles Angelegtsein solcher Art illusorisch. Was übrig bleibt, ist nicht viel mehr als die schlichte Abhängigkeit des Späteren vom Früheren. Ein solches Abhängigsein aber schlägt den gemachten Voraussetzungen ins Gesicht; denn es bedeutet natürlich alles andere eher als ein Offenstehen vieler „Möglichkeiten“.

Und in der Tat wird es nun sehr fraglich, was es denn eigentlich mit dem „Möglichsein“ in diesen „Möglichkeiten“ auf sich hat. Man gibt sich offenbar keine Rechenschaft, daß die meisten von ihnen vielmehr durchaus unmöglich sind und nur dem oberflächlichen, an keine Realgegebenheit sich bindenden Denken als „Möglichkeiten“ erscheinen. Genau besehen ist ein solches oberflächliches Denken höchstens in der Abstraktion, nicht aber im praktischen Leben das gewöhnliche. Wir haben gemeinhin sehr wohl ein dunkles Wissen um die weitausladende Bedingtheit des echten Möglichseins in den Realzusammenhängen des Augenblicks. Wir wissen, daß in Wahrheit lange nicht alles, was uns so als „möglich“ vorschwebt, auch realiter möglich „ist“. Und zwar pflegen wir das zu wissen, gerade während uns jene „Möglichkeiten“ vorschweben, — ohne daß eines das andere aufhobe, und ohne daß wir daraus auch gleich einen Fingerzeig zu gewinnen wüßten, welche von den vorschwebenden Möglichkeiten Anspruch darauf erheben könnte, eigentliche Realmöglichkeit zu sein. Wir haben eben kein vollständiges Wissen der Situation; aber der Erfahrene hat im allgemeinen sehr wohl ein Wissen darum, daß er dieses Wissen nicht hat.

Man sieht, schon die einfachste Überlegung führt darauf hinaus, daß hier zwischen vorschwebender Möglichkeit und Realmöglichkeit ein

Unterschied zu machen ist. Jene beansprucht mit Recht den breiten Spielraum einer Vielzahl von „Möglichkeiten“, hält aber dem althergebrachten Anspruch auf Realität nicht stand; diese dagegen erweist sich als strenge Bezogenheit auf eine Reihe von Realbedingungen und wird damit zum Ausdruck eines Realverhältnisses. Beide Arten des Möglichen haben damit den traditionellen Charakter, ein „Zustand des Seienden“ zu sein, abgestreift.

Ob auch das gespenstische Dasein des „bloß Möglichen“ in der Realosphäre sich damit in leeren Schein auflöst oder nicht, ist freilich so schnell nicht zu entscheiden. Immerhin hat sich ein anderer Bereich des Möglichen gezeigt, in den es sehr wohl gehören könnte. Ob dem so ist, hängt von einer Reihe anderer Probleme ab.

5. Übersicht der Aporien im alten Möglichkeitsbegriff

Die Aporien, die durch den traditionellen Möglichkeitsbegriff heraufbeschworen werden, machen ein langes Register von Streitpunkten aus, von denen wenigstens einige im Lauf der Zeit durchgefochten worden sind. Die meisten von ihnen sind so eng mit der teleologischen Metaphysik des Mittelalters verknüpft (auch noch in den Systemen der Neuzeit), daß sie uns heute kaum mehr etwas angehen. Wichtig sind nur diejenigen, die im Wesen der Sache liegen, d. h. in der Auffassung der Modi als „Zustände“ des Seienden. Man kann sie dem oben Dargelegten entnehmen und in folgender Weise aufzählen.

1. Das Mögliche als eigentliche Dynamis „zu etwas“, oder Angelegtsein „auf etwas“, setzt ein Vorbestehen des „Etwas“ voraus, auf das es angelegt ist. Da dieses Vorbestehen kein Realsein ist, so muß es entweder von anderer Seinsweise sein oder gar kein Sein haben. Im letzteren Fall ist es illusorisch, im ersteren überschreitet es die Seinssphäre (die des Realen), um deren Modi es sich handelt. In beiden Fällen aber kann es nicht innerhalb der realen Welt ein Seiendes „neben“ dem Wirklichseienden sein.

2. Das Mögliche als Halbseiendes innerhalb des Realen hat das Mißliche an sich, daß es ungreifbar zwischen Sein und Nichtsein schwebt. Es haftet also an ihm die alte eleatische Aporie, die das Werden traf, solange man es als Übergang vom Nichtsein zum Sein und umgekehrt (Entstehen und Vergehen — aus Nichts und in Nichts) verstand. Ontologisch ergibt das keinen eindeutigen Sinn, weil vielmehr das Übergehen selbst, das Werden, die durchgehende Seinsform des Realen ist.

3. Ist das Mögliche aber ein bloß ideales Sein (Wesen, Eidos, überzeitliche Form), so ist es in seiner Sphäre — im Wesensreich — ein durchaus Wirkliches, in der Realsphäre aber deswegen doch weder wirklich noch möglich; denn zu seinem Realmöglichsein würden noch viele Realbedingungen gehören, die alle wirklich vorhanden sein müßten. Es ist also in beiden Sphären kein Mögliches.

4. Versteht man es aber von der gegebenen konkreten Realsituation in bestimmter Gegenwart aus als das Zukünftige, so stößt man auf jene Pluralität gleichzeitig offenstehender „Möglichkeiten“, von denen stets nur eine zur Verwirklichung gelangt. Und an ihnen bleibt es unverständlich, worin denn der Unterschied dieser einen von den übrigen bestehen soll, die sich im Fortgange als „unmöglich“ erweisen.

5. Darin steckt die allgemeine Auffassung des Möglichen als eines Unbestimmten oder Unentschiedenen, das der Entscheidung über seinen Verbleib harret. Aber abgesehen von dem Nonsens, daß die reale Welt auf diese Weise mit einer Überfülle des Unentschiedenen und Unbestimmten belastet wird — was dem Befunde ja gar nicht entspricht — so bleibt nun noch die besondere Aporie übrig, woher denn das Moment der Entscheidung kommen sollte.

Das sind lauter Schwierigkeiten, die sich ohne metaphysische Voraussetzungen nicht bewältigen lassen. Von solchen Voraussetzungen aber muß die Ontologie absehen. Vielmehr liegt der Verdacht nah, daß diese Schwierigkeiten ihrerseits schon Konsequenzen metaphysischer Voraussetzungen sind, also künstliche, selbstgemachte Aporien darstellen. Der Verdacht verstärkt sich noch sehr, wenn man sieht, wie sie sich auf den Wirklichkeitsbegriff auswirken. Ist nämlich ein Wirkliches nur das, was als Verwirklichung eines vorgezeichneten Eidos gelten darf, so sinken die meisten Dinge, Vorgänge, Situationen, ja das meiste, was flüchtig, ephemer, bloßes Durchgangsstadium ist, zum Unwirklichen herab. Mit einem solchen Wirklichkeitsbegriff sind allenfalls die typenhaft wiederkehrenden Gestalten des Lebendigen zu fassen, aber nicht die große Masse des immer wieder anders Ausfallenden im unaufhörlichen Sichkreuzen der Geschehnisse.

Es ist eine alte Erfahrung des philosophischen Denkens: was immer es ahnungslos in seinen Möglichkeitsbegriff hineinlegt, das tritt an seinem Wirklichkeitsbegriff sehr drastisch zutage; und was es an jenem verfehlt, das rächt sich an seinem Verständnis des wirklichen Lebens. Es ist darum kein Zufall, daß man immer wieder versucht, hat, die innere Bezogenheit der beiden Modi irgendwie zu fassen. Der springende Punkt dabei ist der: wie wird das Mögliche wirklich? Oder: wie wird das Halbseiende ganzseiend? Wie wird das Ideale real? Wie wird das Zukünftige gegenwärtig, das Unbestimmte bestimmt, das Unentschiedene entschieden?

Das Mittelalter ist voll von Versuchen, diese Frage zu lösen. Meist ging man auf die Aristotelische Priorität der *Energieia* zurück. Man mußte dabei aber entweder die *Dynamis* zu einer Art von Latenzzustand der *Energieia* machen oder aber den Anstoß zur Verwirklichung in einer Macht außerhalb der Welt suchen — einer schaffenden Vernunft, einem Willen, einer Vorbestimmung. In beiden Fällen sind es untragbare metaphysische Voraussetzungen. Noch spät in der Wolfischen „Ontologie“ finden wir das Problem in alter Ungelöstheit als das eines *complementum*

possibilitatis wieder. Aber der neue Begriff ist nur ein neuer Deckmantel der Ratlosigkeit.

Mit solchen Mitteln ist einem Problem so fundamentaler Art offenbar nicht beizukommen. Es gilt vielmehr die Ausgänge, von denen es selbst sich herschreibt, zu revidieren. Dazu aber muß man bis hinter Aristoteles zurückgreifen.

6. Der Megarische Möglichkeitsbegriff und sein Schicksal in der Geschichte der Philosophie

Zwei Fragen sind es, an denen alles weitere hängt. Die eine betrifft die Neuprägung des Möglichkeitsbegriffs: gibt es nicht einen schlichten Sinn des Sein-Könnens, der nichts mit Angelegtsein und Hinzielen zu tun hätte, der in weit größerer Allgemeinheit auf alle Realverhältnisse zuträfe, also an allem Werdenden und Gewordenen in gleicher Weise aufzeigbar wäre?

Die zweite Frage aber ist die: ist denn der modale Bau des Realen mit dem Widerspiel zweier Modi erschöpft? Gibt es nicht noch eine andere Seinsmodalität, die hier hineinspielt, — eine solche etwa, durch die alle Halbheit, Unbestimmtheit und Unentschiedenheit sich zur Ganzheit schließen dürfte, und alles Fahnden nach dem Anstoß der Verwirklichung sich erübrigte?

Diese zweite Frage führt auf die Einführung der Notwendigkeit hinaus. Sie hat den Umweg über die Logik genommen. Von ihr wird so gleich noch zu handeln sein. Die erste aber, obgleich in unserer Zeit noch kaum zum Durchbruch gelangt, hat ein sehr altes und ehrwürdiges Vorspiel. Von ihr muß zuerst die Rede sein. —

Die Hauptschwierigkeit hängt hier offenbar an der Verselbständigung der Möglichkeit. In ihr als einem Zustand des Seienden neben dem der Wirklichkeit muß die Fehlerquelle liegen und mit ihr der Ursprung aller Unstimmigkeiten. Darum also handelt es sich, ob denn das Möglichsein als ein „Zustand“ neben anderen Zuständen des Seienden gelten darf, ja ob überhaupt die Seinsmodi zutreffend als Zuständlichkeiten des Seienden — in erster Linie also des Realen — aufzufassen sind. Sie könnten ja auch Strukturelemente der Seinsweise sein; dann würden sie nicht getrennt auftreten, sondern in allem und jedem Seienden verbunden enthalten sein und durch die Art ihrer Verbindung die Seinsweise ausmachen. Ihr Verhältnis würde dann kein ausschließendes sein wie das der Seinsweisen (Idealität und Realität), sondern ein solches der gegenseitigen Ergänzung wie das der „Seinsmomente“ (Dasein und Sosein).

Dieses letztere Verhältnis nun ist sehr wohl angetan, die ganze Aporie mit einem Schlage zu lösen. Sucht man aber in der Geschichte der Metaphysik nach ihm, so findet man nur schwache Spuren davon. Fast ohne Ausnahme herrscht die verselbständigte Aristotelische Möglichkeit.

Und wo der Gedanke eines anderen Verhältnisses auftaucht, da wirkt er unglaublich, wird kaum beachtet.

Das Erstaunliche aber ist, daß ein solcher Gedanke ganz im Anfange des ontologischen Denkens bereits da war, ja daß die Aristotelische Lehre von Dynamis und Energeia sich bereits im Gegensatz zu ihm, und geradezu in der Polemik gegen ihn entwickelt hat. Und nicht weniger erstaunlich ist es, daß er in seiner Zeit völlig verkannt wurde, wahrscheinlich sogar von seinen eigenen Urhebern und Verfechtern, obgleich klar herausformuliert, doch weder in seinem Wesen noch in seinen Konsequenzen verstanden wurde. Daß er hernach durch die ungeheure Autorität des Aristoteles gänzlich verdrängt wurde, ist unter solchen Umständen freilich sehr begreiflich.

Es war die Schule der Megariker, die im Verfolg der ellatischen Doktrinen den Satz aufstellte, „möglich sei überhaupt nur das Wirkliche“¹⁾. Das gilt insonderheit für den Aspekt des Zukünftigen: es ist ein Widerspruch, daß von einem bestimmten Stand der Dinge in der Gegenwart aus vielerlei Verschiedenes möglich sei, denn eben dieses Viele erweist sich hinterher als unmöglich, es kann also auch von vornherein nicht möglich gewesen sein. Möglich war nur das eine, das hinterher wirklich wird. Möglich ist also nur, was entweder wirklich ist oder wirklich sein wird.

Diodoros Kronos, der dem Satz diese Form gab, hat sich freilich bei seinen Zeitgenossen wie bei der Nachwelt ins Unrecht gesetzt, und zwar sowohl durch die an sophistisches Begriffsspiel gemahnende Art, wie er ihn verfocht, als auch durch die Konsequenz, die er aus ihm zog. Er wollte nämlich damit nach Zenonischer Weise die Unmöglichkeit des Werdens und den Stillstand alles Seienden beweisen. Daß dieser Beweis ein Trugschluß ist, daß aus dem Grundsatz, nur das Wirkliche sei möglich, etwas derartiges ja gar nicht folgen kann — weil er ebensowohl mögliches Geschehen wie mögliche Dinge oder Substanzen betrifft —, das hat weder er selbst noch einer seiner Zeitgenossen durchschaut. Hier lag von Anbeginn ein Fehler in der Megarischen Lehre. Er ist heute belanglos, weil ein statisches Weltbild ohnehin niemand mehr überzeugt. In seiner Zeit aber hat dieser Fehler verhängnisvoll zur Verkennung einer Einsicht geführt, die ihrer Zeit voraus war.

Denn diese Einsicht — die Schule nannte sie den *κυριέων λόγος* (das beherrschende Argument) — war nichts Geringeres als die Aufhebung der populären Möglichkeitsvorstellung und die Einführung eines streng ontologischen Möglichkeitsbegriffs. Hier ist das Möglichsein nicht als ein „Zustand“ des Seienden neben dem des Wirklichseins gefaßt, sondern als ein im Wirklichsein enthaltenes und vorausgesetztes Modalmoment. Hier gibt es keine verselbständigte Möglichkeit, kein „bloß Mögliches“, keine gespaltene Realwelt, kein Halbseiendes neben dem

¹⁾ Von dieser Megarischen These wird weiter unten noch in anderem Zusammenhang zu handeln sein (Kap. 22). Die maßgebende Stelle ist Arist. *Metaph.* Θ 1046b 29f.

Seienden, kein Unbestimmtes und keine unabsehbare Mannigfaltigkeit schwebender Möglichkeiten. Es ist stets nur eines möglich, dasjenige nämlich, was wirklich wird; alles übrige ist durchaus unmöglich. Das eben besagt der Satz: möglich ist nur, was wirklich ist.

Weder die Tragweite dieses Satzes noch sein eigentlicher Sinn und seine Begründung kann hier vorweggenommen werden. Das bedarf weiten Ausholens und muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Denn der Satz ist paradox, er schlägt den gewohnten Begriffen ins Gesicht. Wenn er wahr ist, so muß er auch wahrhaft umwälzend sein. Dann aber dürfte er auch einer ganz anderen Beweisführung würdig sein als derjenigen des Diodoros Kronos. Es kommt einstweilen nur auf die Tatsache an, daß es neben dem Aristotelischen Dynamisbegriff von altersher sehr wohl auch einen anderen Möglichkeitsbegriff gibt, der dessen Aporien vermeidet.

Nur eins sei hier noch gleich bemerkt. Es ist früh gegen diesen Möglichkeitsbegriff eingewandt worden, er lasse Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen und hebe damit den Unterschied der Modi auf. Man meint, wenn das Mögliche und das Wirkliche sich decken, so müßte auch das Möglichsein einer Sache dasselbe sein wie ihr Wirklichsein. Es ist aber ein ganz primitiver Denkfehler, der hier unterlaufen ist. Wenn ich sage „nur das Lebendige stirbt“, so begreift jeder, daß damit nicht Leben und Sterben identisch gesetzt sind, sondern nur dem Umfange nach sich decken. Denn Dinge „sterben“ nicht, den Tod hat in der Tat nur das Leben an sich. Das ist kein Widerspruch, obgleich es das Gegenteil seiner selbst ist, was das Leben an sich hat.

So kann auch das Mögliche sehr wohl das Wirklichsein an sich haben (und umgekehrt), ohne daß eins dem anderen widerstritte; aber auch ohne daß deswegen Möglichkeit und Wirklichkeit identisch würden.

7. Die Modalität des Urteils und der dritte Modus

Von den Anfängen her war die Ontologie mit der Logik eng verbunden, ja kaum von ihr unterschieden. Nicht erst Aristoteles stellte diese Verbindung her, er vielmehr suchte ihr eine Unterscheidung entgegenzusetzen; diese kam in der Tat seiner Analytik zugute, drang aber nur teilweise bis in seine Metaphysik durch.

Indem die spätere Logik sich langsam vom Seinsproblem ablöste, meldete sich auch der Unterschied der Urteilsmodi von den Seinsmodi. Das possibile logicum wird als modus compositionis im Intellekt dem possibile reale entgegengesetzt, das seinen Grund in einer potentia in re hat¹⁾. Und da an der Fassung der Möglichkeit auch die der übrigen Modi hängt, so übertrug sich die Abgrenzung auf diese. Dabei wurden

¹⁾ So Duns Scotus (Sent. I. d. 2 quaest. 7). Im übrigen stimmen die Fassungen des possibile logicum in der Scholastik gut überein. Die des possibile reale divergieren stark.

die Begriffe der logischen Modi frühzeitig stabil, während die ontologischen, von ihren inneren Aporien in Atem gehalten, nicht zur Ruhe kamen.

Die logische Sphäre hat die Eigenart, daß alles in ihr dem Werden enthoben und in einen Aspekt der Zeitlosigkeit erhoben erscheint. Dadurch vereinfacht sich in ihr das Verhältnis der Modalstufen; und so kommt es, daß in der Logik sich zuerst ein geklärtes Gesamtbild und ein eindeutiger Begriff der „Modalität“ überhaupt herausbildet. Die Modi sind hier keine Abstufungen des Seins, sondern solche der Urteilsgeltung; wenigstens ist das die geschichtlich vorherrschende Grundbedeutung ihrer Unterscheidung, auf die hier alles hinausläuft. Sie ist im großen ganzen festgehalten, wenn auch in den Begriffsbestimmungen nicht immer getroffen worden.

Dazu kommt als zweites, daß auf logischem Gebiet zuerst sich die Einreihung der Notwendigkeit in die Stufenfolge der Modi vollzog. Das ergab sich aus der Stringenz, mit der in den logischen Schlußformen die conclusio aus den Prämissen folgte. Dieser Punkt ist es, der in erster Linie die Rückwirkung der Urteilsmodalität auf die Modalanalyse des Seins bewirkt hat. —

Die traditionelle Logik stellt die Modalität als vierte Dimension der Urteilsteilung neben die Quantität, Qualität und Relation der Urteile. Sie hat in dieser Fassung sogar eine gewisse Popularität gewonnen. Man unterscheidet vom „assertorischen Urteil“ einerseits das „problematische“, andererseits das „apodiktische“. Das „S ist P“ wird im assertorischen Urteil nur schlechthin ausgesagt, ohne Abstufung der Gewißheit; im problematischen wird es als ungewiß, im apodiktischen als gewiß hingestellt. Die Ungewißheit spricht ein Möglichsein, die Gewißheit ein Notwendigsein aus; zwischen beiden steht die Aussage „schlechthin“ als die des Wirklichseins.

Insofern ist in dieser Differenzierung ein wesentliches Stück vom ursprünglichen Sinn der Modalität festgehalten: der Inhalt des Urteils bleibt von ihr unberührt, und nur die Art der Geltung stuft sich ab. Die Namen der Modi aber besagen doch etwas mehr, sie weisen über die nackte Geltungsart hinaus. Am deutlichsten ist das im Terminus „apodiktisch“. Seine ursprüngliche Bedeutung ist nicht die, daß am Ausgesagten „nicht zu rütteln“ ist, sondern daß es das „Bewiesene“ ist. Apodeixis eben heißt „Beweis“. Nimmt man das genau, so bekommt dadurch die Geltung des Apodiktischen einen relativierten Sinn: das Bewiesene ist, eben weil es bewiesen ist, bedingt durch die Prämissen des Syllogismus; ob diese selbst auch bewiesen sind, dafür steht der Syllogismus nicht ein. Sind sie aber bewiesen, so hängen sie an weiteren Prämissen. Dieser Rückgang geht in infinitum. Er findet nirgends erste Ansatzpunkte, die selbst den Charakter des logisch Apodiktischen haben könnten. Und das bedeutet: die Apodiktizität ist von Grund aus eine relative, sie hat die Form des „Wenn—So“; sie ist nicht strenge Not-

wendigkeit. Ja mehr noch, sie ist auch kein reiner Geltungsmodus des „S ist P“, sondern ebenso sehr ein Strukturmodus seiner Zusammenhänge mit anderen Urteilen. Wirkliche Notwendigkeit — und zwar gerade logische — hat also nicht das Urteil, das „apodiktisch“ ausgesagt wird, sondern nur das „Wenn—So“ selbst, das die Form seiner Bedingtheit ist. Diese Form aber ist, logisch gesprochen, eine solche der Urteilsrelation, die „hypothetische“.

Das bedeutet keineswegs eine Entwertung der logischen Notwendigkeit, und erst recht nicht eine solche der logischen Modalität überhaupt. Vielmehr ist in dieser einfachen Überlegung ein erstes Anzeichen gegeben, daß auch die Modi des Urteils, ähnlich wie die des Seins, im Grunde etwas anderes sind, als man traditionellerweise in ihnen gesehen hat.

8. Die Geltungsmodalität und ihr Hintergrund

Nicht viel anders steht es mit dem ursprünglichen Sinn des „Problematischen“. Problem bedeutet nicht Ungewißheit, sondern Fraglichkeit und Fragwürdigkeit. Nun ruht alles Fragen schon auf einem Gewußten und irgendwie Gültigen auf, von dem aus allererst ein Wissen um das Nichtgewußte möglich ist. Die Frage greift dem Urteil vor, aber stets nur von geltenden Urteilen aus. Sie ist die logische Form des im Urteilszusammenhang vom Urteil noch nicht Erfassten. Sie hat also dieselbe Relativität auf Vorgeurteiltes wie der Schluß.

Die Folge ist: das Problematische haftet ebensowenig am einzelnen Urteil wie das Apodiktische. Es hat die Form der Relation, des Zusammenhanges, der Bedingtheit. Insofern liegt auch in ihm kein reiner, sondern ein an Strukturmomente und an die Dependenz der Urteile gebundener Geltungsmodus.

Aber auch wenn man von diesem Einschlag des Inhaltlich-Konstitutiven absieht, bleibt immer noch eine gewisse Uneigentlichkeit in der Fassung der Urteilsmodalität übrig — nämlich eben sofern sie die Geltungsweise und nicht die Seinsweise betrifft. Geltung als solche ist nicht abzulösen von ihrem „Wofür“. Man mag sie subjektiv als Geltung für den Erkennenden, für eine Zeit, einen Stand des Wissens, einen Kulturkreis verstehen, oder objektiv als Geltung für einen Umfang von Fällen, beide Male bedeutet das Gelten eben doch nur das Anerkanntsein, resp. das Zutreffen, aber nicht den Modus des Urteils selbst.

Man kann, um das zu vermeiden, einen eigenen Begriff der spezifisch „logischen Geltung“ herausarbeiten, wie das vielfach versucht worden ist. Aber der Schwierigkeit wird man erst Herr, wenn man diesen Geltungsbegriff auch wirklich mit etwas Aufweisbarem erfüllt, d. h. wenn man den Begriff auf ein logisches Grundphänomen gründet. Das wiederum kann auf keine andere Weise gelingen als durch Aufdeckung des Seinsinnes im Urteil, so wie er im „ist“ der Copula vor Augen liegt.

Dieses Sein — das logisch prädikative Sein — ist zwar von sehr

untergeordneter und abhängiger Seinsweise, es ist ein nur in der Aussage vorkommendes, also nur vom Gedanken getragenes Sein, das keinen selbständigen Platz neben den primären Seinsweisen (Realität und Idealität) beanspruchen kann. Aber es geht keineswegs in der Subjektivität des Urteilsaktes auf, es erhebt vielmehr den Urteilsinhalt in eine sehr bestimmte Objektivität, und kraft dieser Objektivität besteht der Sinn eines Urteils unabhängig vom urteilenden Subjekt. Dieses Verhältnis ist ein in der Logik wohlbekanntes, obgleich seine Verfechter es selten einmal zureichend zu fassen vermocht haben. Sie haben fast immer den Seinscharakter in der Copula — sei es übersehen, sei es zu leicht genommen, jedenfalls aber verkannt.

An diesem Seinscharakter aber haftet der Zusammenhang des Logischen mit dem Ontologischen. Es sind eben Seinsverhältnisse, die in den Urteilen „beurteilt“ werden. Und dieses prädikative Sein ist es nun, was in den Modalstufen des Urteils sich abwandelt. Nur diese Abwandlung, und nicht die der Geltung, spricht das Urteil unmittelbar aus. Dem nackten „Sein“ in der Copula des assertorischen Urteils tritt ein Möglichsein und ein Notwendigsein gegenüber, ein „Seinkönnen“ und ein „Seinmüssen“. Diese Seinsunterschiede sind rein modale; sie machen die Eigenart des „problematischen“ und „apodiktischen“ Urteils aus. Das ist es, was diese Namen nicht auszudrücken vermögen. Beide sind auch rein logisch nicht näher zu begreifen, ja rein logisch nicht eindeutig erfüllbar. Ihr eigentlicher Sinn ist ein ontologischer. Und auf diesen weist die Modalität der Urteile zurück.

Das ist der Grund, warum man sich für das Verständnis der Seinsmodi nicht an die Modi des Urteils halten kann. Man kann sich von diesen aus wohl auf jene als die zugrundeliegende hinführen lassen; aber ist man bis auf die Seinsmodi durchgestoßen, so müssen diese in sich selbst und stets in einem gewissen Gegensatz zur logischen Modalität erfaßt werden. Daß man in der Erkenntnistheorie und lange Zeit auch in der Ontologie sich an die Logik gehalten hat, ist in beiden Wissenschaften ein Quell bedenklicher Irrtümer geworden.

9. Die Erkenntnismodalität und die Gewißheitsgrade

Die Erkenntnistheorie hat die Folgen dieser Verwirrung bis zur Neige auskosten müssen. Denn freilich gibt es auch Erkenntnismodi, so gut wie es Urteilsmodi gibt; und sie müssen sich von diesen genau so sehr unterscheiden, wie Erkenntnis sich vom Urteil unterscheidet. Es ist ein anderes, ob ich etwas als möglich oder als wirklich erkenne, oder als notwendig. Freilich nimmt die geprägte Erkenntnis die Form des Urteils an, aber sie ist nicht Urteil. Man hätte ihre Modi also jedenfalls nicht den Urteilsmodi entnehmen dürfen. Es war der Intellektualismus einer einseitig logisch orientierten Erkenntnistheorie, der solche Entnahme verschuldet hat.

Kant, der seine ganze Kategorientafel der Urteilstafel entlehnte, nahm auch die Urteilsmodi mit in die Analytik der Grundsätze hinüber. So entstanden seine „Postulate des empirischen Denkens“, die eine Abstufung der Gewißheit sind. Sie ahmen in ihrer Reihenfolge die logischen Geltungsstufen nach. Sie sind damit bis in die Gegenwart hinein Vorbild geblieben. Ihr Sinn aber ist, wie schon der Name „Postulat“ sagt, ein rein methodologischer. Der primäre Sinn der Erkenntnismodalität ist darüber mehr und mehr verloren gegangen. Aber auch die logische Bedeutung darin ist nicht streng festgehalten. Geltungsgrade müssen sich in gewissen Grenzen wohl in Gewißheitsgrade überführen lassen. Aber die Postulate stellen auch nur indirekt Gewißheitsgrade dar. Primär sind sie etwas anderes.

Ihren Unterschied gibt Kant in aller Deutlichkeit als einen solchen der Relation an. Denn er definiert sie durch „Zusammenhang“ oder „Übereinkommen“. Darauf kommt es an, ob ein Erkenntnisinhalt mit dem Apriorischen der Erkenntnis übereinstimmt, oder mit dem Aposteriorischen, oder mit beiden. Im ersteren Falle ist er als möglich, im zweiten als wirklich, im dritten als notwendig erkannt.

Nun wird man nicht bestreiten können, daß darin sehr wohl Unterschiede der Gewißheit wurzeln können. Aber die Verwurzelung selbst ist deswegen doch kein Gewißheitsgrad, sondern offensichtlich etwas ganz anderes. Denn ist sie Übereinstimmung — einerlei womit —, so ist sie Bezogenheit, ist also ein Strukturmoment, eine Bestimmtheit, also etwas Konstitutives. Das aber sollte sie gerade nicht sein. Das Konstitutive eben ist der generelle kategoriale Gegensatz zum Modalen.

Und selbst wenn es reine Stufen der Gewißheit wären, trifft denn die Abstufung der Gewißheit überhaupt zu auf die Stufen der Erkenntnismodalität? Ist denn die Erkenntnis, daß etwas „sein kann“ — also Erkenntnis der Möglichkeit — eine weniger gewisse Erkenntnis als die, daß etwas „ist“. Oder soll es sich etwa um eine „bloß mögliche Erkenntnis“ handeln? Doch offenbar nicht! Sie ist vielmehr genau ebenso gewisse (oder ungewisse) Erkenntnis, es wird nur in ihr ein anderes erkannt, nämlich dieses, daß etwas „sein kann“. Das ist freilich weniger, als wenn man erfaßt, daß es „ist“. Aber es ist kein Gewißheitsunterschied; es ist ein Modalunterschied am Erkenntnisinhalt und muß als solcher gefaßt werden.

Der Erkenntnisinhalt seinerseits aber, mitsamt seiner Modalität, kann sich freilich noch einmal nach Gewißheitsgraden abstufen. Man kann des Seinkönnens gewiß oder ungewiß sein, genau so gut wie des Seinemüssens. Die Gewißheitsstufen des Erfassens sind eben etwas anderes als die Erkenntnismodi; ja, diese bestehen indifferent gegen sie. Das Möglichsein und das Notwendigsein können in ihrer Gewißheit nicht nur in drei Stufen, sondern unbegrenzt mannigfaltig abgestuft sein. Aber diese Stufen sind nicht identisch mit ihrem Gegensatz zueinander, auch nicht mit dem Gegensatz zum Erfassen des Wirklichseins.

Zieht man hieraus die Konsequenz, so sieht man, daß nicht nur die Postulate keine Gewißheitsgrade abgeben, sowie daß Gewißheitsgrade keine Erkenntnismodi sind, sondern auch, daß die wirklichen und echten Erkenntnismodi auf Seinsmodi rückbezogen sind. Worauf es ankommt, ist einzig der Unterschied von Erkenntnis des Seinkönnens, Seins und Seinemüssens. Das aber ist etwas ganz anderes, als was die Kantischen Definitionen sagen. Diese Art Unterschied ist nicht relational, ist auch kein Gewißheitsunterschied. Faßbar ist er nur vom Seinsunterschiede aus — erkenntnistheoretisch gesprochen also vom Erkenntnisgegenstande aus.

Solange die Herausarbeitung der Seinsmodi fehlt, sind auch die zugehörigen Erkenntnisweisen nicht faßbar. Darin liegt der Grund, warum auch auf dem Erkenntnisgebiet keine strengen Modalbegriffe herausgearbeitet worden sind.

10. Der metaphysische Notwendigkeitsgedanke

Die Aristotelische Disposition ließ nur eine Zweiheit von Seinsstufen zu. Neben den Aporien der Dynamis ist dieses der Hauptmangel in ihr. Verschuldet ist er teils durch die Teleologie des Eidos, in der verkappt bereits eine Art Notwendigkeit vorausgesetzt ist, teils durch die Gewohnheit der Alten, in Gegensätzen zu philosophieren. Potenz und Aktus bildeten ein geschlossenes Gegensatzverhältnis, das nicht ergänzungsbedürftig schien, solange man an der Determinationskraft des Eidos nicht zweifelte. Was kann es vom Gesichtspunkt der Dynamis aus über die *Energieia* hinaus noch weiter geben? Ist doch die *Energieia* bereits die Erfüllung oder Vollendung (*ἐντελέχεια*) von allem, was nur irgend im Anlagezustand auftreten kann.

Man kannte die Notwendigkeit sehr wohl, wandte ihren Begriff auch folgerichtig an¹⁾. Aber sie neben jene beiden zu setzen, schien überflüssig, weil deren Gegensatz eines dritten nicht bedurfte, ja es gar nicht zuließ. Erst die (oben entwickelten) Aporien der Dynamis konnten hier eines anderen belehren. Aber sie wurden nicht entwickelt. Und so blieb die Frage offen, wodurch eigentlich die Unbestimmtheit des Möglichseins zur Bestimmung, ihre Unentschiedenheit zur Entscheidung gebracht wird. Es ist dieses die zweite jener Restfragen, die der traditionelle Möglichkeitsbegriff übrig ließ. Die Antwort auf sie liegt in der Durchbrechung des alten Gegensatzschemas und in der Einführung des Notwendigkeitsmodus.

Die eigentliche Einreihung dieses dritten Modus stieß, solange die Potenz-Aktus-Lehre blühte, auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Weder die Logik noch die Erkenntnistheorie hatten genug Gewicht, um in der *necessitas* den Charakter eines Seinsmodus klar erkennen zu lassen;

¹⁾ Man vergleiche dazu die Definition des *ἀναγκαῖον* bei Aristoteles, *Metaph.* Δ 1015a 34ff.: τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶχειν. Genau dem entsprechend das scholastische: *quod non potest non esse*.

weder der Geltungsmodus noch der Gewißheitsmodus schien einen ihm entsprechenden Seinsmodus zu verlangen. Ja, auch nachdem man die Notwendigkeit längst in ihrer eigenen ontischen Artung erfaßt hatte, scheute man sich doch, sie in eine Reihe mit Potenz und Aktus zu setzen. Und man muß wohl hinzufügen, diese Scheu war in ihrer Weise berechtigt: denn neben diese beiden gehörte die Notwendigkeit auch wirklich nicht. Sie gehört mit der reinen Seinsmöglichkeit und Seinswirklichkeit zusammen, diese aber sind nicht Potenz und Aktus. Soweit aber ging die Kraft des immer dringlicher werdenden Notwendigkeitsproblems nicht, daß sie zu einer gründlichen Aufräumung mit den alten Modalbegriffen hätte führen können.

Indessen führte der Notwendigkeitsbegriff seit altersher eine Art Sonderdasein im metaphysischen Denken. Neben dem Problem des *δυνατόν* her, fast unberührt von ihm und zeitlich ihm vorausgehend, tritt er überall da auf, wo der metaphysische Gedanke eines einheitlichen Urprinzips der Welt dominiert. Er ist dann der Ausdruck der durchgehenden Abhängigkeit aller Dinge von dem Prinzip, einerlei ob dieses Prinzip nun ein „Unbestimmtes“ (*ἄπειρον*) oder ein sehr bestimmtes Prinzip der Ordnung, der Harmonie, der Vernunft (*λόγος*) ist. Man kann ihn in dieser Form ohne viel Deutung bis auf das *χρῆών* des Anaximander zurückverfolgen. Heraklit und Parmenides, wie verschieden sie im übrigen auch den Kosmos sahen, haben eine solche, das Ganze zusammenhaltende Notwendigkeit gekannt.

Feste Form gewann sie in der Stoa. Hier hängt alles an einem göttlichen Logos der Welt, aus ihm heraus sind Geschehnisse und Schicksale vorausbestimmt. Darum tritt hier die *ἀνάγκη* als *πρόνοια* und *εἰμασμένη* (Vorsehung und Verhängnis) auf. Das ist zwar durchaus kein reiner Modalbegriff der Notwendigkeit, aber er ist doch das konstitutive Seitenstück eines solchen. Und er genügt vollkommen, um die Vielheit der Möglichkeiten, und damit zugleich die stets disjunktiv auftretende Dynamis in sehr bescheidene Schranken zurückzuweisen. In allem Seienden wohnt der Logos, er ist inneres Schicksal aller Dinge. Und es gibt keine Kraft der Welt, die gegen ihn aufkommen könnte.

Der Neuplatonismus hat diese Lehre mit dem Emanationsgedanken verbunden. Er gab ihr dadurch eine Form, in der sie der christlichen Philosophie in der Patristik und Scholastik eine willkommene Handhabe zur Durchführung ihres Gottesbegriffs darbot.

Charakteristisch aber ist für diese Lehre, daß ihr Notwendigkeitsbegriff doch sehr eng beim Aristotelischen Dynamisbegriff stehen blieb. Der stoische Logos ist als „Same“ in allen Einzelwesen vertreten; er spielt also in ihnen die Rolle einer „Anlage“. Nur sofern die Harmonie des Ganzen der Welt über das Einzelwesen übergreift, wird dieses mit seinem Geschick in den größeren Zusammenhang einbezogen. Fühlbar also wird die *ἀνάγκη* nur, soweit sie dieses Einbezogensein ausmacht und äußere Notwendigkeit ist.

Und hier ist freilich ein wesentlicher Gegensatz zu Aristoteles. Die Eidoslehre gab jedem Dinge sein eigenes inneres Prinzip; dieses „kann“ in jedem Falle verwirklicht oder auch nicht verwirklicht werden. Insofern steht hier die Anlage ohne Notwendigkeit da, d. h. ohne Entscheidung zum Wirklichwerden. Im Weltbild der Stoa dagegen, und vollends im Neuplatonismus greift die Einheit der Vorsehung bestimmend über sie hinweg. Sie vervollständigt das Unbestimmte, entscheidet das Unentschiedene. Übersetzt man sie ohne Abstrich in die christlichen Begriffe und bezieht sie auf das Verhältnis von Gott und Mensch, so wird sie ohne weiteres zur Augustinischen Prädestination.

II. Naturgesetz und Seinsnotwendigkeit

Der metaphysische Notwendigkeitsgedanke nimmt sich offenbar zu viel vor. Er will gleich zeigen, daß alles, was „ist“ in der Welt, notwendig ist; er setzt überdies die teleologische Form der Determination als eine durchgehende und allbeherrschende voraus. Das letztere hat sich gleich in den Anfängen der neuzeitlichen Naturwissenschaft als unhaltbar erwiesen; es ist außerdem eine These, die weit über das Modalproblem hinausreicht. Das erstere dagegen kann, auch wenn es wahr ist, auf diese Weise doch nicht erwiesen werden.

Zunächst war vielmehr nur die Notwendigkeit überhaupt als Seinsmodus neben die Möglichkeit und Wirklichkeit zu setzen. Und gerade das hat diese Vorsehungsmetaphysik nicht vermocht. Denn eben das Verhältnis zu Potenz und Aktus blieb in ihr ungeklärt. So kommt es, daß die Notwendigkeit an ihre natürliche Stelle erst rücken konnte, nachdem die traditionell gewordene Naturmetaphysik und ihr teleologischer Notwendigkeitsbegriff gefallen war.

Eine wichtige Grenzscheide bildet hierbei das Auftauchen des strengen Gesetzbegriffs. Der Sinn des Naturgesetzes ist es, streng allgemeine und unverbrüchliche Gültigkeit in allen Spezialfällen zu haben, die ihrer Artung nach nur irgend in seinen Bereich fallen. Das bedeutet dann am Spezialfall selbst, daß an ihm gewisse Züge nicht ausbleiben können. Die Notwendigkeit bedeutet also hier nicht, daß etwas Vorgezeichnetes (ein Eidos) zur Verwirklichung kommen muß, sondern daß ein unlöslicher Zusammenhang besteht zwischen inhaltlich sehr verschiedenen Zügen einer Sache (eines Geschehnisses, eines Ablaufes, einer Sachlage) oder auch zwischen ganzen Gruppen von Zügen; so daß, wenn die eine auftritt, die andere nicht ausbleiben kann.

Diese Fassung der Notwendigkeit ist zwar nicht ganz neu. Auf sie paßt noch gut die Formel des Aristoteles „*τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι*“. Aber es ist noch etwas anderes, wenn nun die so gefaßte Notwendigkeit auch an ihre natürliche Stelle gerückt wird: an die des Gegenstücks zur Möglichkeit. Sie wird dadurch erst in das altgewohnte Widerspiel von Potenz und Aktus hineingedrängt. Und da sie in dieses nicht hinein-

paßt, so ist die Folge, daß sie das Widerspiel — und mit ihm zugleich auch den Potenzbegriff und den Aktusbegriff selbst — sprengt.

Man hatte doch immer gewußt, daß zum Aktuellwerden eines Potentiellen noch ein Anstoß nötig ist, ein Moment der Entscheidung. Man hatte es nur nicht in einer Modalkomponente gesucht. Man konnte es in der höheren Macht einer Weltvernunft suchen; aber damit verzichtete man auf Klärung des inneren Verhältnisses. Man konnte es auch im „Zufall“ suchen (*contingentia*); dann aber setzte man ein zweites Prinzip neben das Formprinzip, das doch als das dirigierende Moment der Verwirklichung gemeint war. Mit der Kontingenz als einem Prinzip setzt man das Eidos außer Kraft. Im Eidosbegriff eben steckte schon eine Art Notwendigkeit, aber eben eine bloß halbe, hinter dem Bilde der zwecktätig bewegenden Kraft verborgene. Diese Verborgenheit läßt es begreiflich erscheinen, daß an ihr so viele Jahrhunderte hindurch die innere Halbheit latent bleiben konnte.

Der Gesetzesbegriff ist zunächst auch ein Formbegriff, hat sich auch geschichtlich aus diesem heraus entwickelt. Er unterscheidet sich aber vom Aristotelisch-scholastischen Formbegriff in so wesentlichen Stücken, daß er uns eher als sein Gegenteil erscheint. Das Gesetz ist nicht bewegende Form, nicht Finalprinzip; es ist auch in erster Linie nicht Form der Sache, sondern Form des Prozesses. Und gerade weil es nicht bewegende Form ist, kann es Form der Bewegung selbst sein. Das alles sind vielbesprochene Dinge, die hier nicht begründet zu werden brauchen. Wichtig für das Modalproblem aber ist eine andere Seite an ihm, die eine direkte Folge jener neuen Bestimmungen ist: das Gesetz unterscheidet sich von der substantiellen Form durch das Spruchreifwerden des Notwendigkeitsmomentes. Erst hier wird die Notwendigkeit von aller spekulativen Belastung abgelöst und gleichsam befreit — vom teleologischen Schema so gut wie vom theologischen —, wird zur neutralen Notwendigkeit, in der nicht die besondere Form des Nicht-anders-sein-Könnens das wesentliche ist, sondern das Nicht-anders-sein-Können selbst. Damit erst ist die modale Grundgestalt der Notwendigkeit erreicht. Sie kündigt sich klar in dem nunmehr unverkennbar gewordenen Gegensatz zur Möglichkeit an. Ein bloß Mögliches eben ist, was auch anders sein kann; notwendig aber ist, was nicht anders sein kann.

Es ist klar, daß in dieser Fassung alle Vorentscheidung über die Art der Determination vermieden ist; und nicht nur darüber, sondern auch über den Umfang des Notwendigen im Reiche des Seienden. Hier ist nicht, wie in den Vorsehungstheorien, vorausgesetzt, daß alles, was ist, notwendig sei; ja streng genommen nicht einmal, daß es überhaupt Notwendiges gibt. Nur daß das Notwendigsein, wo immer es vorkommen mag, etwas anderes ist als Möglichsein und Wirklichsein, ein neuer Seinsmodus neben ihnen, tritt klar zutage — und zwar in bewußtem Unterschied zu allem bloßen Gelten und zum Gewißheitsgrade; denn not-

wendig „sein“ kann natürlich sehr wohl etwas, was gar nicht für notwendig gilt. Und ebenso umgekehrt.

Diese Wendung der Dinge bedeutet nichts Geringeres als den Beginn der geschichtlichen Reife des ganzen Modalitätsproblems. Solange man das Gegenstück der Möglichkeit in der Wirklichkeit erblickte, konnte man ihren kategorialen Charakter auf keine Weise rein erfassen. Darum eben erschien sie als Potenz. Faßt man sie, wie angegeben, als Gegenstück zur Notwendigkeit, so fällt der Potenzcharakter mit all seinen unlösbaren Schwierigkeiten mit einem Schlage hin. Das Moment des Hin-drängens auf Verwirklichung geht an die Notwendigkeit über, wird also abgelöst von der Dynamis; was übrig bleibt, ist das reine Möglichsein.

Zugleich damit klärt sich auch der modale Sinn der Wirklichkeit. Die Äquivokation im Begriff der *Energeia* löst sich auf. Wirklichkeit ist nicht mehr Vollendung, nicht das Verwirklichtsein eines vorgezeichneten Eidos; sie taucht also nicht doppelt auf, am Anfang und am Ende des Prozesses, sie bedeutet jetzt schlicht das Dasein eines jeden Seienden an seinem Platze der raum-zeitlichen Welt — gleichgültig gegen den Unterschied von Vollendetsein und Unvollendetsein, gleichgültig auch dagegen, ob es ein fortlaufendes Geschehen, ein flüchtiges Prozeßstadium oder eine relativ stabile Sache ist. Der Aktus-Charakter, die Aktivität des „Ins-Werk-Setzens“ (*éreyeiv*), das von der Analogie des menschlichen „Wirkens“ hergenommen war, ist an die Notwendigkeit übergegangen. Was übrig bleibt, ist das reine Wirklichsein als solches.

So wenigstens liegt es in der Intention der Wandlung, die mit dem Gesetzesbegriff einsetzt. Die Wandlung ist deswegen geschichtlich nicht mit einem Schlage vollzogen. Bei den Denkern der Neuzeit hat der Aktusbegriff, mannigfach benannt und gewandelt, noch lange ein Scheindasein geführt. Sehr bekannt ist das aus der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die nur das als geschichtlich-„wirklich“ gelten läßt, was Verwirklichung der „Idee“ (eines substantiell wirkenden geistigen Prinzips) ist, wobei die große Menge der Menschen, Geschehnisse, privaten Schicksale „unwirklich“ bleibt und zum Schutt der Geschichte zurückfällt. Das Metaphysisch-Gewaltsame des teleologischen Wirklichkeitsbegriffes leuchtet vielleicht nirgends erschreckender ein als an dieser späten Überspitzung. Das ontologisch-kategoriale Modalitätsproblem ist darüber hinweggeschritten.

12. Die Überordnung der Notwendigkeit und der Satz vom Grunde

Die Gegensatzstellung zur Möglichkeit, auf der die Einfügung des Notwendigkeitsmodus beruht, ist eine innere, natürliche, am kategorialen Verhältnis der Modi selbst sichtbare. Sie wird sofort einleuchtend, wenn man die Möglichkeit unter Negation stellt. Negierte Möglichkeit ist „Unmöglichkeit“. Die Unmöglichkeit ihrerseits aber fällt unter das genus der Notwendigkeit; sie ist Notwendigkeit des Nichtseins. Andererseits

wenn man die Notwendigkeit des Seins negiert, so bekommt man Möglichkeit heraus: was nicht notwendig ist, das „kann“ wohl sein, „kann“ aber auch nicht sein. Dieses doppelte Können ist die Möglichkeit.

In diesem Intermodalverhältnis treten nun Notwendigkeit und Möglichkeit in unmittelbaren Gegensatzzusammenhang. Die Wirklichkeit dagegen bleibt beiden gegenüber neutral stehen, als ein „Sein schlechthin“, in dem weder das Möglichsein noch das Notwendigsein direkt sichtbar ist. In dieser Neutralität pflegt das Wirkliche der Erfahrung gegeben zu sein; darauf beruht der Anschein des Zufälligen an ihm.

Erwägt man dieses innere Verhältnis genau, so findet man, daß auch der Gesetzesgedanke ihm nicht gerecht wird. Naturgesetzlichkeit bedeutet Gleichartigkeit der Fälle, der Abläufe; sie ist eine Typik der Prozesse. Das aber ist nicht der eigentliche Sinn der Realnotwendigkeit. Diese ist an sich ganz indifferent gegen Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit der Fälle. Für sie ist es nicht wesentlich, daß der Einzelfall „unter“ ein Schema falle, daß er etwa in Abhängigkeit von einem allgemeinen Prinzip stehe. Wohl setzt sie eine Abhängigkeit voraus, aber eine ganz andere: die Abhängigkeit von vorbestehenden Realumständen, von Faktoren oder Bedingungen, die ebenso real, zeitgebunden und vergänglich sind wie das Abhängige. Kurz, die Realnotwendigkeit verbindet nicht ein überzeitliches Prinzip mit dem zeitlichen Geschehen; sie verbindet vielmehr innerhalb des Geschehens ein Stadium mit dem anderen, Reales mit Realem, Zeitliches mit Zeitlichem. Daß diese Verbundenheit in den Abläufen der Naturprozesse Gleichartigkeit (Gesetzlichkeit) zeigt, ist gewiß eine Eigenart des Realen, aber es ist nicht das eigentliche Wesen des Notwendigseins. Denkbar wäre ja auch eine Welt ohne Gleichartigkeit und Gesetzlichkeit; deswegen könnte in ihr doch durchgehend eines aus dem anderen notwendig folgen. Die Folge würde nur kein Schema zulassen¹⁾.

Daß in diesem wichtigen Punkt Unklarheit bis auf den heutigen Tag herrscht, ist wohlbekannt. Das hängt mit den Tendenzen der Gesetzeswissenschaft zusammen, die an allem Seienden das Grundlegende in den Gesetzen allein sieht: die Tatsächlichkeit des Besonderen „beruht“ auf dem Gesetz — nicht viel anders als sie einst auf dem Formprinzip beruhen sollte —, und sie aus dem Gesetz heraus verstehen heißt nun, sie als notwendig verstehen. In diesem Sinne gilt Erkenntnis der Notwendigkeit als höchster Erkenntnismodus. Zugleich aber wird damit auch die Seinsnotwendigkeit der Möglichkeit und Wirklichkeit übergeordnet. Sie verdrängt diese aus ihrer beherrschenden Stellung und nimmt selbst die Stelle eines höchsten Seinsmodus ein.

Das mag nun seine Berechtigung haben oder nicht, zweierlei bleibt

¹⁾ Die Kategorienlehre wird in anderem Zusammenhange zu zeigen haben, daß dasselbe wie von der Notwendigkeit sogar von der Kausalität gilt. Die sog. Naturgesetze sind sowohl an sie als Voraussetzung gebunden, nicht aber der Kausalnexus als solcher an die Naturgesetze.

daran doch bedenklich. Der Seinsmodus ist dem Erkenntnismodus zu sehr angenähert, und der Modalcharakter überhaupt wird auf den Strukturcharakter der Gesetzesform verschoben. Aus beidem resultiert, daß der „höchste“ Seinsmodus nun auch als der stärkste und am meisten beherrschende verstanden wird.

Das Inhaltliche und Konstitutive verdrängt also wieder die reine Seinsweise. Hinter der Notwendigkeit taucht das tragende Element der Relation auf. Das Notwendige erscheint als das Involvierte; die Involution hat die Form der Determination, und wird diese allbeherrschend gedacht, so steht man beim Determinismus. Auch das wäre freilich noch eine tragbare Konsequenz, wenn sie bloß die Überordnung der reinen Notwendigkeit bedeutete, ohne daß eine bestimmte Determinationsform (die finale oder die kausale) untergeschoben würde. Aber sie wird sehr folgeschwer, wenn alle Determination als eine solche unter Gesetzen verstanden wird.

Es ist ein Verdienst des philosophischen Denkens in dieser Zeit, daß Leibniz — und ihm nach in breiter Durchführung Wolf — das Notwendigkeitsproblem im Gegensatz zur Gesetzeswissenschaft wieder auf eine breitere Basis zu stellen wußten. Das geschah durch die Aufstellung des „Satzes vom Grunde“, der sich seither auf allen Gebieten, auf denen es ein Widerspiel der Modi geht — in der Logik und Erkenntnistheorie so gut wie in der Metaphysik —, durchgesetzt hat.

Das principium rationis sufficientis ist zwar noch weit entfernt, ein eigentliches Modalprinzip zu sein. Es spielt vielmehr seinerseits das Modalproblem erst recht auf ein Determinationsproblem hinaus. Aber es vermeidet die Festlegung auf einen bestimmten Determinationstypus; es löst sich vor allem wieder ganz vom Gesetzesprinzip ab und verlegt den ganzen Nachdruck auf die Verknüpfung des Seienden (oder dessen, was ihm in den sekundären Sphären entspricht, der Gedanken und Einsichten) in sich selbst. Der „zureichende“ Grund liegt durchaus in einer Ebene mit seiner notwendigen Folge. Der Gedanke hat seinen Grund in Gedanken, das Erfassen in Erfasstem, das Seiende in Seiendem.

Und was vielleicht noch wichtiger ist: trotz allem Vorwalten des Konstitutiv-Determinativen im Satz vom Grunde ist hier doch für die zutreffende Fassung des Notwendigkeitsmomentes gesorgt. Das geht sehr anschaulich aus der Formel hervor: „...ratio sufficiens, cur potius sit quam non sit“. Man hat dieses „potius“ als einen schwachen und gleichsam „halben“ Ausdruck beanstandet, der gerade die Stringenz des „Folgens“ aus dem Grunde nicht wiedergibt. Das soll nicht bestritten werden. Eins aber gibt er sehr genau wieder, den Gegensatz zur Möglichkeit. Daß etwas „möglich ist“, besagt eben nur, daß es sein kann, aber ebensogut auch nicht sein kann. Gerade in dieser Unentschiedenheit ist es von altersher verstanden worden. Ist nun aber der zureichende Grund dasjenige „warum es eher als nicht ist“, so macht er eben damit das von jeher gesuchte Moment der Entscheidung aus. Insofern ist hier das Wesen

des Notwendigseins sehr genau aus seinem Gegensatz zum Möglichsein heraus bestimmt.

Und versteht man alles Sein (Wirklichsein) im Gegensatz zu einer irgendwie bestehenden Alternative des „Sein-und-nichtsein-Könnens“, so wird es auch verständlich, warum Leibniz und Wolf dem Satz vom Grunde allgemeine Gültigkeit für alles Seiende zusprechen. Das Wirklichsein ist eben ein „So-und-nicht-anders-Sein“; es hat das Nichtseinkönnen dessen, was es ist, von sich ausgeschlossen. Determinativ ausgedrückt heißt das: es hat seinen Grund, warum es „ist“ und nicht „nicht ist“; modal ausgedrückt: es kann nicht „nicht sein“, es ist notwendig.

13. Aporien der Modalanalyse. Methodologisches

Es hat sich gezeigt, daß wir weder von der Seinsmöglichkeit noch von der Seinsnotwendigkeit einen genügend klaren Begriff vorfinden, der sich der Untersuchung zugrunde legen ließe. Daß man unter solchen Umständen noch viel weniger von der Seinswirklichkeit einen solchen im überlieferten Material der Geschichte aufzeigen kann, wird hiernach niemand wunder nehmen. Ist doch das Wirklichsein noch um vieles ungreifbarer, obschon es das scheinbar Selbstverständlichste und Wohlbekannteste ist.

Die Modalkategorien haben eben den ungeheuren Nachteil, schwer faßbar zu sein. Ihre Stellung diesseits aller inhaltlichen Differenzierung bringt das mit sich. Alles Erfassen hält sich an unterscheidbare Bestimmtheiten, also an das, was konstitutiv ist und das Sosein des Seienden betrifft. Alle Kategorien oberhalb der Modalität sind konstitutive Kategorien; alle Beispiele, an denen sich etwas greifbar machen läßt, sind inhaltlich differenziert; und die Bestimmtheiten, die wir ihnen abgewinnen, sind solche des Soseins, nicht das Daseins und seiner Modi. Inhaltlich faßbar sind eben nur Bestimmtheiten.

Die Modalitätsunterschiede sind darum nirgends direkt faßbar. Sie sind, obgleich allem zugrundeliegend und überall vorausgesetzt, doch stets nur „mit“ einem bestimmten Inhalt und „an“ ihm faßbar. Diese Mittelbarkeit macht die Betrachtung unselbständig, verweist sie auf das Methodengesetz der abwärts gerichteten Schichtenperspektive. Das Gesetz besagt, daß wohl von den höheren Seinsschichten aus die Kategorien der niederen sichtbar gemacht werden können (weil sie im allgemeinen in ihnen mit enthalten sind), aber nicht umgekehrt. Und dabei setzt die eigentliche Aporie erst dort ein, wo die rückschauende Arbeit, vom Besonderen aus das Allgemeine sichtbar zu machen, vollzogen ist. Denn dann erst beginnt die Aufgabe, den Seinsmodus als solchen zu fassen.

Das Erschauen selbst, und vollends die begriffliche Fassung der Modi, kann stets nur im Zusammenhang der inhaltlichen Betrachtung gelingen. Sobald man das Konstitutive aus den Augen verliert, ist nichts mehr sichtbar. Das Erschauen der Modalität ist ein solches Schauen, dem

seine eigene Bedingung im Wege steht. Es muß, um durchzudringen, diese seine Bedingung selbst wieder aus dem Wege räumen. Es ist auf diese Weise ein nicht nur indirektes, sondern auch in sich gebrochenes, d. h. ein sich selbst teilweise wieder aufhebendes Schauen. Es kann seinen Gegenstand nur fassen, indem es sich selbst ausschaltet. Und da seine Inhaltsgebundenheit an allem Erfassten mit erscheint, so muß es stets im Vollzuge sich selbst wieder vom Erfassten abziehen.

Das ist die methodologische Schwierigkeit in der Modalanalyse, im letzten Grunde eine unaufhebbare Schwierigkeit. Das macht die Modalbegriffe so irritierend schillernd und zugleich so scheinbar nichtssagend und abstrakt. Man sieht es ihnen nicht an, wie sie mit Sprengstoff geladen sind, wie die ganze Krisis von Sein und Nichtsein in ihnen enthalten ist.

Das Schillern freilich läßt sich in gewissen Grenzen überwinden, indem man konzentrisch von verschiedenen Seiten zugleich schaut. Die gewonnenen Aspekte des Modus interferieren dann in der Weise gegeneinander, daß das Unreelle sich gegenseitig auslöscht. Aber die Abstraktheit, die Inhaltsleere, läßt sich nicht wegbringen. Sie ist notwendig, weil sie das Absehen von allem konstitutiv Inhaltlichen bedeutet. Darum bleiben die Modalbegriffe unselbständig.

Genauer gesprochen: Seinsmodi als solche lassen sich überhaupt nicht definieren. Es ist mit ihnen nicht anders als mit den Seinsweisen: man kann sie wohl vergleichen, abgrenzen, Unterschiede feststellen, aber damit trifft man nie direkt das Zentrale. Allerdings ist bei den Modi die Lage günstiger, weil ihre Mannigfaltigkeit größer ist, zumal wenn man die negativen Modi mit hineinnimmt, und weil die Unterscheidung doch am Inhaltlichen der Beispiele mehr Angriffsfläche findet. Aber eigentlich definieren — es sei denn nominell — kann man sie doch auch nicht.

Für ein indirektes Vorgehen aber bleibt immer noch der Weg, die Modi gegenseitig, immer einen von den anderen aus, zu bestimmen. Man kommt dabei auf ihre innere Kohärenz, ihr wechselseitiges Verhältnis der Implikation, der Indifferenz, des Widerstreits. Bei konstitutiven Kategorien ist das eine Definitionsweise, die dem Inhalt wohl gerecht wird. Bei den modalen, die keinen eigenen Inhalt haben, bleibt sie notwendig leer, es sei denn, daß man ihr durch den Anschluß an das unbegrenzte Feld möglichen Inhalts einen Boden gibt. Dann aber muß man, wie gezeigt wurde, das Inhaltliche im Erfassen selbst wieder vom Erfassten substrahieren. Und es fragt sich, wieviel dann noch übrigbleibt.

Andererseits aber ist auf diesem Gebiet schon das geringste Erfassen von so fundamentalem Gewicht, daß sich sofort die weiteste Perspektive eröffnet. In unabsehbar mannigfaltige inhaltlich-kategoriale Verhältnisse leuchtet das Verständnis der Modi hinein und klärt das an ihnen sonst Unauflösbare und Undurchschaubare. Ontologisch wirkt sich das in erster Linie an dem Sphären Gegensatz des Seienden, d. h. am Greifbar-

machen der Seinsweise, aus. Das dunkelste Problem der Ontologie gewinnt von hier aus Licht: das Wesen des Realseins und Idealseins, das in sich selbst in keiner Weise greifbar ist, wird aus dem Verhältnis der Modi zu einander annähernd bestimmbar.

Der Kern dieser Sachlage ist in dem kategorialen Grundgegensatz des Konstitutiven und Modalen selbst zu suchen; er deckt sich im wesentlichen mit dem von Seinsbestimmtheit und Seinsweise. Sein allgemeinsten Ausdruck ist das Verhältnis von Sosein und Dasein (das in der „Grundlegung“ untersucht worden ist); denn die Seinsweise ist die Weise des Daseins. Dieser Gegensatz hat seinen ontischen Ort unter den übrigen Seinsgegensätzen; und insofern rangiert auch die ganze Modalgesetzlichkeit bereits unter die Kategorienschicht der Seinsgegensätze. Sie steht aber, obgleich ebenso fundamental wie diese, doch auch zugleich im Gegensatz zu ihr. Denn die übrigen Seinsgegensätze sind rein konstitutiv und setzen ihrerseits die Intermodalverhältnisse voraus. Die Kategoriengruppen der Modalität und der Seinsgegensätze sind somit nicht durch einen eigentlichen Höhenunterschied im Sinne der Schichtung voneinander abgehoben, sondern stehen nebeneinander und dürfen als einer Schicht zugehörig angesehen werden. Genauer: sie stehen in einem nicht näher angebbaren Rangverhältnis zueinander.

Diese eigentümliche Stellung der Modalkategorien ist für sie tief charakteristisch. Sie bilden eine Art Grenzgebiet von engerer und eigentlicher Ontologie und engerer Kategorienlehre. Sie sind wohl Kategorien, aber Kategorien der reinen Seinsweise. Das Kernstück der Ontologie bilden sie insofern, als fast alles, was wir vom „Seienden als Seienden“ in dieser Allgemeinheit wissen, ein Wissen auf dem Umweg über die Modalanalyse ist. Aber sie sind zugleich auch Grundlage aller kategorialen Bestimmtheit. In ihnen also gerade, als dem Unfaßbarsten beider Lehrgebiete, wird deren Einheit unmittelbar faßbar.

14. Die vier Lehrstücke der Modalanalyse

So also ist die Sachlage, daß weder die Logik noch die Erkenntnistheorie noch auch die Metaphysik reine Modalbegriffe hervorgebracht hat. Sie müssen auf allen Gebieten neu gewonnen werden. Und das sie überall verschieden sind, so muß sich die Untersuchung dementsprechend spalten.

Das ontologische Gewicht freilich liegt hierbei allein auf der Realphäre. Die Untersuchung der Realmodi muß daher im Zentrum stehen. Sie nimmt außerdem den breitesten Raum ein; in ihrem Bereich gilt es am meisten umzulernen, sowie die weitesten Konsequenzen zu ziehen. Hierbei ist natürlich von den traditionellen Modalbegriffen auszugehen, die zum Teil von der Logik her, zum Teil durch die alte Potentia-Lehre bestimmt sind; erst im Gegensatz zu diesen läßt sich ein System zureichender Realmodi herausarbeiten.

Der Umweg, der hierdurch geboten ist, führt über ein gleichsam neutrales Reich von Modalbegriffen, an denen die Unterschiede der Sphären verschwunden, oder wenigstens verwischt erscheinen. Die vorbereitende Untersuchung, die es mit diesem noch undifferenzierten Stande der Modi zu tun hat, ist nicht bloß methodologisch geboten, sondern auch sachlich gefordert. Denn einmal hat sie die Bedeutungsverschiedenheiten der geschichtlich überkommenen Modalbegriffe erst einmal zu klären — das oben hierzu Gesagte reicht bei weitem nicht aus —, und dann gibt es auch eine gewisse Grundgesetzlichkeit der Modi, die diesseits ihrer Differenzierung nach Sphären steht und vor aller Besonderung herausgearbeitet werden muß.

Das wichtigste Stück dieser Voruntersuchung ist die Lehre vom „modalen Grundgesetz“, das für alle Seinsweisen gilt, und von der dimensionalen Anordnung der Modi. Erst auf Grund der Einsichten, die sich hier ergeben, läßt sich zeigen, was es eigentlich mit den gegenseitigen Verhältnissen der Modi ein und derselben Sphäre, sowie ihren Gesetzlichkeiten, den „Intermodalgesetzen“, auf sich hat. An diesen aber hängt alle weitere und differenziertere Untersuchung. Denn, da die Modi in keiner Sphäre direkt definierbar sind, so muß alle genauere Fassung ihres Wesens von den Intermodalverhältnissen ausgehen. Und dabei kann sich in jeder Sphäre die besondere Gesetzlichkeit dieser Verhältnisse erst am Gegensatz zur gegenseitigen Stellung der neutralen Modi ergeben.

Andererseits können sich die Unklarheiten, die hinsichtlich der idealen, logischen und gnoseologischen Sphäre bestehen, erst lichten, wenn das Gefüge der Realmodi klargestellt ist. Darum setzt erst nach dem zentralen „zweiten Teil“ die eigentliche Modalanalyse dieser Sphären ein. Sie läßt sich, obgleich in sich keineswegs einheitlich, doch durch die gemeinsame Bezogenheit auf die Realsphäre zu einem „dritten“ Teil zusammenfassen.

An letzter Stelle aber steht das Verhältnis der Modi verschiedener Sphären zueinander zur Untersuchung. Und erst in diesem „vierten“ Teil können sich die Konsequenzen einer systematischen Bearbeitung des ganzen Problemgebietes der Modalanalyse zeigen. Insonderheit sind es erkenntnistheoretische Einsichten, die hierbei abfallen, und zwar vor allem solche, die der philosophischen Erkenntnis zugute kommen. Denn, wie alle Erkenntnis weitgehend bedingt und getragen ist von dem Verhältnis zwischen Erkenntniskategorien und Seinskategorien, so gilt dasselbe in erhöhtem Maße von dem Verhältnis zwischen den Erkenntnismodi und Seinsmodi. Darum ist die Untersuchung, die hier zu führen ist, prototypisch für die ganze weitere Kategorienlehre, die allgemeine so gut wie die spezielle der einzelnen Wissensgebiete. An ihr erst zeigt sich die Zentralstellung der Modalanalyse — nicht nur für die Ontologie, sondern ebenso auch für philosophische Lehrgebiete aller und jeder Art.