

Lotz auf diesen Punkt wenig Wert gelegt, die knappen Hinweise (z. B. auch 275) müßten erst einmal eingehend diskutiert werden. — Riondato macht am energischsten auf die Fragwürdigkeit religiöser Erfahrung als Erfahrung aufmerksam (435 ff.); er plädiert gegen Philosophie der religiösen Erfahrung für eine Philosophie der Erfahrung einfachhin, die ja legitimerweise zur Erkenntnis des Ungewordenen, Absoluten führe. Immerhin vernachlässigt er vielleicht zu sehr die Möglichkeit einer unthematichen, impliziten Philosophie (der Erfahrung!) in der religiösen Erfahrung selbst. Aber daß der Begriff der Erfahrung überhaupt noch der Vertiefung bedarf, scheint unabweisbar. Krings gibt dafür eine gute Handreichung (327 f.), manch anderer Referent ebenso. Guitton berührt das spezifisch Kantische Problem der Erfahrung (154 f.), die als solche ihre transzendentalen Möglichkeitenbedingungen verlangt, daher nicht einfach und unmittelbar als möglich und gegeben angesetzt werden darf. Es käme wohl auch darauf an, Erfahrung von Empfindung, Wahrnehmung, Erleben, „Vernehmen“ usw. präzise abzuheben, andererseits aber auch von Erfahrungsurteil.

Aufs Ganze gesehen hat die Tagung von Gallarate natürlich nicht zu einem fertigen Ergebnis geführt, dafür jedoch eine Fülle von Anregungen vermittelt, gerade auch in bezug auf das Wichtigste der einschlägigen Probleme: den Zusammenhang von religiöser Erfahrung und Religionsphilosophie (und überhaupt Metaphysik). Die Mehrzahl der Teilnehmer scheint der Überzeugung zu sein, daß erst die philosophische Reflexion den Wahrheitsgehalt der religiösen Erfahrung (soweit eine solche vorausgesetzt werden kann) erschließe und gewährleiste; andere wiederum vertreten sehr ausdrücklich den Standpunkt (u. E. allerdings ohne wünschenswert deutlichen Aufweis), daß der religiösen Erfahrung eine autonome, in ihrer Art (objektiv?) hinreichende Evidenz zukomme (316 360 437 474). Ihre emotionalen, auch irgendwie intuitiven Komponenten werden ebenfalls oft zugegeben; freilich herrscht über den Terminus Intuition keine Einhelligkeit: Lotz distanziert ihn formell von „Erfahrung“, während z. B. Giaccon und d'Amore ihn für die religiöse Erfahrung zulassen. Religionspsychologische und -soziologische Gesichtspunkte kommen zur Geltung; religionsgeschichtliche dagegen weniger, mit Ausnahme der Ausführungen von U. Bianchi (302 ff.). Wie überhaupt die Methoden und Ergebnisse der phänomenologischen Religionsgeschichte oder geschichtlichen Religionsphänomenologie in dieser Diskussion so gut wie keine Rolle spielen; daher möglicherweise der oft so konstruktivistische, aprioristische Tenor der Analysen, was ihnen indes nichts von ihrer Bedeutung nimmt.

Dem Reichtum der aufgeworfenen Fragen und Lösungsversuche könnte nur eine eigene, das Thema von Grund auf durcharbeitende Studie einigermaßen gerecht werden.

H. Ogiermann S. J.

Ulrich, F., *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* (Horizonte, 8). gr. 80 (463 S.) Einsiedeln 1961, Johannes-Verlag. 35.— sfr.

Die *Grundfrage* des Buches geht auf das Sein, auf jenes Sein, das nicht bloß den jeweiligen Seinsakt der endlichen Dinge noch bloß einen Zugriff von Seiendem als solchem, aber auch nicht das in sich beschlossene unendliche Sein Gottes selber meint. Auf diese Frage, die wahrlich das *ἀεὶ ἀπορούμενον* der philosophia perennis darstellt, antwortet U.: das Sein sei „einfach und vollständig“ und zugleich „nicht subsistierend“. Um die Auslegung dieser Doppelformel, bis in die letzten metaphysischen Konsequenzen, kreist alles. Entscheidend ist das rechte Verständnis des zweiten Momentes, der Nicht-Subsistenz. Das Sein ist nicht; es wird deshalb zugleich als „Nichts“ bezeichnet, als „durchnichtet“ in der „Krisis des Seins“. Sein und „Nichts“ stehen „in selbiger Verwendung“. Das ist ein Widerspruch, der sich am schärfsten in einer Bestimmung wie der folgenden äußert: das Sein sei „unendliche Aktualität in Nicht-Subsistenz“ (319 452). Der Widerspruch Sein-Nichts weist auf Hegel zurück. Und wohl nur in der Abhebung von der hegelschen Systemdialektik läßt sich die Intention U.s verdeutlichen. Hegel gibt dem Sein eine Pseudo-Subsistenz, hypostasiert es, fixiert es als drittes neben Gott und Welt. „Gott und Geschöpf rücken in eine spekulative Vergleichsebene, in die Sphäre des substantiierten Seins, das zum unendlichen Feld der Reflexion erhoben ist“ (205). Hier besteht die Versuchung des spekulativen Denkens: die schwebende Mitte des Denkvollzugs wird

zum in sich seienden Mittleren. Dann aber muß das abstrakt anvisierte, substantiierte Sein sich aus seiner ursprünglichen Nichtigkeit heraus bestimmen zu je gemäßigteren Gestalten seiner selbst, bis zum Selbstbegriff des absoluten Subjekts, dem „logisierten Geist“. Gott muß sich im Durchgang durch das Endliche, in der wechselweisen Verschränkung von Endlichem und Unendlichem mit sich selbst vermitteln; er verfällt der Dialektik des Widerspruchs. Der schlechthinnige Anfang war hier, bei Hegel, der hypostasierte Widerspruch Sein-Nichts, der sich erst ausarbeiten mußte in eine relative Identität. Im Gegensatz hierzu ist nach U. das nicht-subsistierende Sein und sein Widerspruch umfaßt von der vorgängigen absoluten Seinsidentität, in deren Zug es steht, die es in seine „Subsistenz-“ oder „Verendlichungs-bewegung“ hineinschickt; denn das Sein *ist*, subsistiert nur in jener Identität, in der es „immer schon Gott ist — ‚oder‘ Geschöpf“ (30). Das Sein wird also dynamisch gefaßt; es ist, wenn ich recht deute, die transzendente Relation zwischen unendlicher und endlicher Subsistenz, die nichts anderes ist als der ontologische Vorgang der Schöpfung. Die Methode dieses Vor-gangs, dieser ‚Bewegungs‘dynamik ist die Seinsauffassung, um die es hier geht. U.s zentrale Bestimmung dieses Seins ist, mit Thomas von Aquin: *similitudo divinae bonitatis* (De ver. 22, 2 ad 2), „Gleichnis der unendlichen Liebe“ (207). „Der Wille, der sich in der Liebe vollendet und als sein-lassende Macht des Geistes bezeugt, die auf das Gute in den Dingen zielt“ (421) — dieser Liebeswille ist der „notwendige Seinsinn, der das von der Vernunft spekulativ erschlossene Sein in die Endlichkeit befiehlt“ (111), „die durchwaltende Macht der Krisis des Seins zur Subsistenz“ (405), „die tragende Mitte der Verendlichungs-bewegung des Seins“ (454). Das Sein als Liebe ermöglicht den spekulativen Anfang, „ohne ihn in die logisierte, rational verrechnete Hypostase der Seins-schwebe zu binden“ (31). Wogegen „alle Seinserfahrung, die das Sein nur irgendwie für sich nimmt und nicht dem verströmenden Hervorgang aus Gott gemäß in den Blick bekommt, das Sein niemals in seiner Nichtsubsistenz verstehen kann und es somit substantiieren muß“ (43); denn „der Anfang des Denkens kann . . . nicht in der Sphäre des ‚ens ut sic‘ vollzogen werden, ohne daß dadurch im Sein selbst der Widerspruch zum absolutum gemacht wird“ (45). Damit dürfte sich auch der erste Ausgriff dieser Rezension nach der Grundfrage des Buches von U. einigermaßen geschlossen haben.

Den *Aufbau* des Werkes zu kennzeichnen ist eine sekundäre Aufgabe. Die „spekulative Auslegung der Phasen der Verendlichungs-bewegung des Seins“ (96), die das Gesamtthema abgibt, vollzieht sich im 1. Teil (17—211; genauer: bis 258) unter vorwiegend ontologischem, im 2. Teil unter dem damit aufs engste verknüpften anthropologischen Gesichtspunkt. Aus dem Grundgesetz der „Subsistenz-bewegung“ des Seins, dem die maßgeblichen ersten Ausführungen gelten, entwickelt U. Hauptstücke der klassischen thomistischen *Ontologie*; in entsprechend neuer Ursprünglichkeit erscheinen die Lehre von Wesen und Sein als konstitutive Gründen des Endlichen (73—95), die Transzendentalien („die Seinsmomente Realität, Idealität und Bonität“, einschließlich den ansonsten wenig beachteten *res-unum-aliquid* aus De ver. 1, 1: 96—155 213—258), „die ontologische Raumzeitlichkeit“ (155—169) und die Seinsanalogie (191—211). Ein Zwischenkapitel (169—191) behandelt die Untersuchungen der menschlichen Vernunft, die systematischen Verfallsformen Idealismus, Materialismus, Nihilismus. — Der 2. Teil konkretisiert das alles in einer „*anthropologischen Ontologie*“ (214): Das Wesen des Menschen zeigt sich als „das subsistierende Thema der Verendlichungs-bewegung des Seins“ (179 u. ö.). Die Gliederung der Gedankenführung ist hier schwerer zu rekapitulieren; diese spannt sich zwischen Gegensätzen wie Seele und Sein, Geist und Materie, Substanzgrund und akzidentelle Vermögen der menschlichen Seele, Wort und Bild, Vernunft und Verstand, intellectus agens und intellectus possibilis und — vor allem — Erkenntnis und Willen . . .

Den Problemgehalt im einzelnen hier auch nur anzudeuten, ist unmöglich. Es können nur einige wenige *inhaltliche Hauptpunkte* vorgestellt werden, wie sie sich dem Rezensenten bei der ersten Lektüre als besonders beachtenswert aufdrängten. Weil die „Verendlichungs-bewegung“ nicht eben nur in endliches Sein einmündet, sondern den Sinn-Ziel-Grund der schenkenden Güte Gottes mitmeint, ist sie *das ontologische Urverhältnis*, aus dem sich die Transzendentalien entfalten. Und da nun aber die Welt Dinge im Menschen ihre Vollendung finden, so faßt sich denn auch die

Verendlichungsbewegung und das ganze Seinsgeschick, wie man wohl sagen darf, im *Menschen* zusammen. Dieser zweite Schritt (der die Grundthematik des 2. Buchteils angibt) ist tiefer zu begründen: Aus dem Wirken wird das Sein erkannt; das dem Menschen eigentümliche Wirken ist das der Vernunft. Die Vernunft — in Begriffserfassung, Urteil, liebend-wollender Entscheidung — vollzieht jene Verendlichungs-bewegung des Seins mit, in der sich, gleichsam durch eine ontologische Seins-urteilung, die Seinsmomente der Idealität, Realität und „Bonität“ entfalten. „Somit ist die spekulative Entfaltung der Transzendentalien immer schon zutiefst mitbestimmt vom Daseinsvollzug des endlichen Geistes“ (229); in ihm dringt die Schöpfungs-bewegung je durch zur Helle ihrer Selbstbewußtheit. Das ist gemeint mit der „spekulativen Dimension der Selbstdarstellung des Menschen als subsistierende[r] Thematik des Seinsurteils in der Verendlichungs-bewegung“ (279); so kann U. sagen, daß der Mensch im Selbstvollzug seines konkreten Daseins, wie in einem „metaphysischen Focus“, „die ganze Ordnung des Kosmos rekapituliert“ (282, vgl. 352 f.). Noch einmal geht U. hierüber und über den Bereich philosophischer Metaphysik überhaupt hinaus: In der ‚exinanitio‘ des Logos erreicht die Verendlichungs-bewegung des Seins ihre letzte Tiefe, unüberbietbare Dichte. *Christus* hat sie „im Gehorsam dem Vater gegenüber rekapituliert“. Die Menschwerdung Gottes ist „die Mitte und die Wurzel aller Analogie“ (210). Wer sich darüber wundern sollte, daß die grundlegendsten ontologischen Bezüge hier in Zusammenhang gebracht werden mit jenem freiesten göttlichen Geschehen, das Inkarnation heißt, der möge bedenken: Sosehr das eigentliche ‚id-quo‘ der Metaphysik schlechthin ewig-gültige Wahrheit bedeuten mag, so ist doch nicht nur der äußere ‚modus-quo‘, sondern alle Denkbewegung, der ganze Seinsinn von Metaphysik gebunden an die von Gott her unendlich freie Wirklichkeit der Schöpfung von Welt und Mensch, diese aber wiederum — nach biblisch gut begründeter Theologie — als deren Voraus-setzung, sub-positio an die Fleischwerdung des Wortes Gottes, an die Selbstentäußerung, Selbst-Verendlichung des Logos (von dem übrigens alle prinzipielle metaphysische Wahrheit nur ein ‚sperma‘, ein ‚logos spermatikos‘ ist). Auch Hegel macht ja reichlichen Gebrauch von Phil 2, 6—11 (gegen grauenhafte Wortbildungen in unserem Buch wie „exinanieren“ kann man allerdings nur Sturm laufen); die Trinitätsspekulation Ulrichs ist eine notwendige Antwort auf diejenige Hegels. Vor allem aber, und darin liegt der Unterschied zu Hegel: Nicht eine Philosophie, die um ihre Offenheit zur Offenbarung hin weiß, ist entartet; jene vielmehr, die diese ihre eigenste Bestimmung (aus einem „theologischen Apriori“: 39 59—63 100<sup>176</sup> 107 ...) in der Verdrängung zu wuchern zwingt, wird Pseudo-Theologie.

Stichwortartig sei noch hingewiesen auf die folgenden Positiva an tieferschürfender Erkenntnis: Die — hegelsche — Hypostasierung des Seins zieht dessen „Veressentialisierung“ nach sich; das Grundgebahren aber: die Degradierung der Liebe zur Funktion der Erkenntnis, zur absoluten Reflexion (38<sup>70</sup> 98 ff. 141 186 ...)! Im Zusammenhang damit die Gleichsetzung von reiner Intelligibilität und essentieller Notwendigkeit (185) sowie die Ausführungen über das Wechselverhältnis von Erkenntnis und Wille, Seinswahrheit und Gutsein (424 ff. 432 f.), wobei das Wahre durch das über es hinausreichende Gute „gerade sein eigentümliches metaphysisches Gewicht erhält“ (433), weil das Gute „das Denken vor einer Verbegriefflichung des Seins bewahrt“ (449). Die Gegensätze zur Analogie, die „univoke ideale Seins-schweben“ und die „Äquivozität dissoziierter Realitäten“, vereinseitigen je ein Moment des Seins und bedeuten in ihrer Einseitigkeit Gnosifizierung des Seins, bzw. Voluntarismus; als Extreme aber fallen sie letztlich zusammen (393 196—198). Eine Reflexion, die diesen Verhältnissen auf den Grund geht, dürfte von entscheidender Bedeutung sein: nicht nur für die Auseinandersetzung mit Hegel und Heidegger (den tiefer wohl noch als durch Hegel, wenn auch verhaltener, ist das ganze Werk U.s bestimmt durch Heideggers ‚dankendes‘ Denken an Sein), sondern auch für den seins- und geistmetaphysischen Entwurf christlicher Philosophie überhaupt. — Die ‚potentia oboedientialis‘ hat ihren ‚Ort‘ in der Überwesenhaftigkeit des Seins und der seinsvernehmenden Vernunft, der, von der Gnade einmal durchmessen, auch der pseudo-natürlichen Vernunft durchschreitbar scheinen konnte: die christliche Voraus-setzung der neuzeitlichen Metaphysik in ihrer Größe und Irre (106 ff. 165). — Andererseits ist es gerade die Materie, zumal als Leiblichkeit des menschlichen Geistes,

die Zeugnis gibt von der Überwesenhaftigkeit des Seins und von der Unmöglichkeit idealer Seinshypostase. Hierin gründet die gültige verborgene Botschaft des Materialismus: dieser sucht das Andere des bloß erkennenden Geistes zu wahren; die Materie als Offenbarung (und Platzhalterin!?) der Liebe (295 f. 323 369 400 425). — Ähnlich ist der Selbststand der Kreatur nicht Widerspruch, sondern Bestätigung der Fülle und Macht des schöpferischen Seins: Der „eigenartige Charakter des In-sich-geschlossen-Seins der Welt, aus der der verborgene Gott sich anscheinend zurückgezogen hat, jene Welt, die . . . alle Brücken ins Unendliche, die wir zu bauen versuchen, um Gott in unsere Nähe zu bringen, das heißt ihn als ein Stück Welt festzuhalten, ‚verschluckt‘, diese Welt ist gerade in der Versuchung der Gottentfremdung des Menschen, in dem Charakter ihrer scheinbaren Absolutheit, worin die Tiefe des Nichtverursachtseins des Seins als Sein mitspielt, letzte Versiegelung der Liebeshöhe Gottes“ (123, vgl. 56<sup>103</sup> 89 109 123 442 454). — Sodann, mit einem wohl an Teilhard de Chardin orientierten Gedanken: Da der Mensch das Thema der Entäußerung des Seins ist, wird er auch, nun gleichsam nicht von oben, sondern von unten her gesehen, zur Aufgabe der Evolution (373). — Schließlich ein Beispiel des kühnen, vielleicht abgründig-kühnen, aber keineswegs unbegründet-grundlosen Aufrisses der Philosophie in die durchwaltend-umfassende Schau des christlichen Glaubens: die ontologische Differenz von Seiendem und Sein rückt U. in eine Sichtlinie mit der — Eucharistie (211); und soviel dazu zu sagen sein mag, dagegen doch wohl nichts.

Auch einige *Bedenken* sollen angemeldet werden. Zunächst und zumeist betreffs der wohl zu undifferenzierten Ablehnung der ‚*Possibilien*‘. Mit Recht sagt U. (194), daß es sich in der Schöpfung nicht nur um eine Real-Setzung von Essenzen handeln könne, die in einer indifferenten Sphäre der göttlichen Vernunft ganz und gar, bis ins letzte, ideal vorentworfen sind. (Das zu begründen ist hier nicht der Ort; vgl. W. Brugger, *Theologia naturalis*, Pullach 1959, 332—337.) U. scheint jedoch in das andere Extrem zu geraten, wenn er den Raum der göttlichen Vernunft, damit in ihm das göttliche Wesen nicht in die unendliche Vielfalt der Possibilien auseinanderfalle, faktisch überspringt und die Wesensheiten unmittelbar „in Gott Gottes Wesen“ sein läßt (204 f. 241—244 171—174 256 445 453). Thomas unterscheidet (S. c. g. I 53) die eine einfache göttliche Wesenheit als Erkenntnisgrund und die vielen Objekte („multa“) als Erkenntnisziel des göttlichen Intellektes. Er bejaht ausdrücklich die formale Vielheit der Ideen im Geist Gottes (S. th. I 15, 1). Daß es sich, schon bei Thomas, nicht nur um die Ideen des zu Erschaffenden, sondern darüber hinaus um eine ‚Wahl‘-Vielfalt von Möglichkeiten des Schaffbaren — wenigstens dessen Grundstrukturen nach — handelt, wäre aus anderen Stellen zu erhärten (z. B. aus S. th. I 14, 8: cum sit eadem scientia oppositorum). — Weitere Fragen: Baut nicht U. 446 f. wenig glückliche Formulierungen auf die eine Textstelle De ver. 21, 5 „praesupposito ordine creatoris ad creaturam“, die der sonstigen thomistischen Lehre von der Beziehung Geschöpf-Schöpfer widerspricht (und angesichts des unmittelbaren Kontexts — vorher: „praesupposito influxu causae primae“, nachher: „praesupposito ordine ad creatorem“ — wohl nur eine Flüchtigkeit eines späteren oder des ersten Schreibers ist)? Kann man sagen, daß gerade das Gute — diffusivum sui, nach dem alten Wort — „sich nicht entäußert“ (437)? Ist vielleicht gelegentlich auch sonst eine der Thomasstellen — worunter kostbare Funde (z. B. 353<sup>186</sup>) — über- oder auch uminterpretiert, abgesehen von kleinen Fehlschreibungen (z. B. 254 f.)? — Es wäre wohl manchmal ein längeres, nicht eindringlicheres, wohl aber ausführlicheres Verweilen bei den rein philosophischen Erwägungen und eine noch stärkere Abhebung von den theologischen Vertiefungen und Ausweitungen zu wünschen. Das Buch stellt an den Leser etwas gewaltsam die Forderung: alles oder nichts zu akzeptieren. Es ist zu fürchten, daß es deshalb da oder dort auf pauschale Ablehnung stoßen wird. Daß es ein Muster an Lesbarkeit darstelle, wird jedenfalls niemand behaupten wollen. Auch der Rezensent meint nicht, daß er jeden Satz dieser spekulativen Gigantomachie verstanden habe. Er wiederholt jedoch, wenn das erlaubt ist, was Sokrates über Heraklit sagte: ἂ μὲν συνῆκα, γενναῖα οἶμαι δὲ καὶ ἂ μὴ συνῆκα· πλὴν Δηλίου γὰρ τινοῦ δεῖται κολουμητροῦ (Diels<sup>6</sup> 22 A 4).

Nur in der Tiefe, in die der Verf. dieses Buches ‚taucht‘, kann zum Austrag kommen, was Aristoteles und Thomas und die „verborgene Wahrheit“ (167) von Hegel

und Heidegger füreinander zu bedeuten vermögen, in Erhellung und Unterscheidung der je ersten Ursprünge ihres Denkens. Und das ist nun einmal kein bloß philosophisches Geschäft.

W. Kern S. J.

Beck, H., *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann* (Pullacher Philos. Forschungen, 5). gr. 8<sup>0</sup> (VIII u. 136 S.) Pullach 1961, Berchmanskolleg. 13.60 DM.

N. Hartmann (H.) betrachtet die Modalitätenlehre als das Kernstück der Ontologie; im Gebiet der Modalität, meint er, seien von jeher die fundamentalen Entscheidungen der Metaphysik gefallen (2). B. will nicht nur die Modalauffassung H.s darstellen, sondern in systematischer Auseinandersetzung mit ihr die aristotelisch-scholastische Modalitätenlehre neu begründen (3).

Der 1. Teil bringt eine „*erkenntnistheoretische und logisch-begriffliche Grundlegung der Frage nach den Modi des Seienden*“ (5—44). Es geht B. nicht um die Modalitäten unseres Fürwahrhaltens (wie es die Modalitäten Kants sind), sondern um die Modalitäten des Seins selbst. Durch Verbindung der Modalitätentafeln H.s und O. Beckers gelangt er zu einem sehr klaren Schema der Modalitäten (26). Gut unterscheidet er zwischen noch unbestimmten, nicht voll ausgedachten Modi (z. B. Möglichkeit zu sein) und vollbestimmten, ganz ausgedachten Modi; letzterer gibt es vier: Notwendigkeit, kontingente Existenz, reine Möglichkeit, Unmöglichkeit (31).

Im folgenden geht B. auf die eigenartige Modallehre H.s ein und zeigt, warum er zu der für ihn charakteristischen These „Möglichkeit = Notwendigkeit“ kommen mußte. Der Grund ist, daß H. als „Möglichkeit“ nur die empirisch feststellbaren Möglichkeitsbedingungen kennt. Ein Beispiel erläutert das gut: Wenn noch nicht alle Bedingungen des Hausbaus gegeben sind, ist dieser noch nicht möglich; sind aber alle Bedingungen gegeben, so ist er nicht nur möglich, sondern zugleich auch notwendig (42). Seinsmöglichkeit und Seinsnotwendigkeit sind also nach H. „nichts anderes als Relativität des Seienden auf anderes Seiendes im Sinne der beobachteten Abhängigkeit . . . von äußeren Bedingungen“ (42); sie liegen im kategorialen, nicht im transzendentalen Bereich.

Der 2. Teil behandelt „*die ontologische Modaltheorie H.s in immanenter Kritik und Weiterentwicklung*“ (45—89). Ein einleitender Abschnitt zeigt die philosophiegeschichtlichen Ursprünge der Modalthese H.s („Möglichkeit impliziert Wirklichkeit, Wirklichkeit impliziert Notwendigkeit“); sie finden sich bei Parmenides und den Megarikern, bei Hobbes und Meinong (48—57). H. selbst bringt für seine These ein formales und ein materiales Argument. Das erste geht davon aus, daß die Wirklichkeit das Nichtsein ausschließt; sie besagt also Notwendigkeit. Daß z. B. die nun tatsächlich grüne Vase auch rot sein könnte, erkennt H. nicht als denkunabhängige Möglichkeit an (60). Das materiale Argument betrachtet das Seiende in seinem Werden, in seiner Abhängigkeit von äußeren Bedingungen. Es kann erst entstehen, ist erst realemöglich, wenn die Totalität dieser Bedingungen gegeben ist; damit ist es aber auch schon notwendig. H. hält diese Notwendigkeit für identisch mit der des formalen Argumentes. B. zeigt sehr gut, daß dies nicht stimmt. Die durch die Ursache gegebene Notwendigkeit geht dem Sein voraus, die mit der Wirklichkeit gegebene „Notwendigkeit“ (die „*impossibilitas simultaneitatis*“) folgt ihm erst. Die erstere ist relativ auf die Ursache; „hingegen die im formalen Argument beschriebene Notwendigkeit besagt keine Relativität nach außen, sie beginnt und endet im selben Seienden . . ., ist deren innerer modaler Abschluß“ (67).

Nach H. ist also jedes Seiende notwendig durch seine Ursache. Es muß hier aber noch die Frage nach der „Übermodalität“ gestellt werden: Ist die ganze Reihe der untereinander mit kausaler Notwendigkeit verknüpften Seienden notwendig oder zufällig? H. entscheidet sich für das Zweite. Das erste Glied, das als erstes keinen Grund mehr hinter sich hat, von dem her es notwendig sein könnte, ist absolut zufällig, und mit ihm letztlich die ganze Reihe, d. h. die Gesamtheit alles Seienden (69). B. zeigt vorzüglich, wie gerade dieser Begriff des absolut zufälligen Wesens ein „*ungeheurer Mißbegriff*“ ist, und nicht, wie H. meint, der Begriff eines „*absolut notwendigen Wesens*“. Das Letzte muß etwas von innen her, nicht bloß von außen her Notwendiges sein (72).