

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 realmöglich, 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).



Im folgenden zeigt B., wie auch H.s Trennung der „idealen“, an-sich-seienden Sphäre von der „realen“ Sphäre mit seiner Modallehre zusammenhängt. Eben weil H. im Realen keine andere Modalität anerkennt als die konkrete, von außen bestimmte Möglichkeit und Notwendigkeit, kann er die disjunktive Möglichkeit, d. h. die Möglichkeit zu sein und nicht zu sein, nur dadurch retten, daß er sie in eine ganz andere Sphäre, eben die ideale Sphäre, verlegt (76 f.). Die metaphysische Kontingenzen des realen Individuellen wird dadurch umgangen. Auch die ideale Sphäre ist freilich nach H. letztlich absolut zufällig, ebenso wie die reale Sphäre (80).

B. geht dann den Folgen nach, die sich für Kausalität, Finalität und Freiheit aus der Modallehre H.s ergeben. Kausalität wird zu einem „blinden indifferenten Vorwärtsstoßen, das gleichgültig ist gegen die Resultanten“; Finalität wird zu einem von außen zur Kausalität hinzutretenden Moment, das die Kausalität im Menschen überbaut (85). Freiheit im legitimen Sinn wird folgerichtig unmöglich, wenn mit dem Vorhandensein aller notwendigen Bedingungen zugleich die Möglichkeit *und* die Notwendigkeit des zu setzenden Aktes gegeben ist (86); H. sucht sie durch die „kategoriale Schichtenindependenz“ zu retten, d. h. durch die Annahme, daß die geistige Schicht im Menschen nicht durch die biologisch-psychische Schicht voll determiniert ist (86). „Aber es geht doch gerade darum, ob *innerhalb* des geistigen Raumes selbst Freiheit besteht“ (86).

Der 3. Teil trägt den Titel: „Übergang von der immanenten zur transeunten Kritik und Weiterentwicklung“ (91—121). Die starre Modalitätenlehre H.s ist darin tiefer begründet, daß er nur das konkrete Seiende, nicht aber vorkonkrete Seinsprinzipien kennt; darum kann es keine Seinsindifferenz im Seienden selbst geben (96 f.). B. weist mit Recht darauf hin, daß damit auch jede Begründung für die Notwendigkeit einer Ursache ausgeschlossen wird; es bleibt nur die empirische Feststellung der kausalen Abhängigkeit; eben deshalb kann die Notwendigkeit der Ursache nicht auf die Gesamtheit des innerweltlichen Seienden ausgedehnt werden (97).

Im folgenden „metaphysischen Ausblick“ gibt B. zunächst zwei allgemeine Argumente für die Potenz-Akt-Struktur des sich zu größerer Seinsfülle verändernden Seienden. Die Argumente, die auf der höchsten Stufe der Abstraktheit stehen, werden vielleicht von wenigen ganz richtig verstanden werden. Bei dem ersten Argument, das ein Werden aus dem Nichts seiner selbst als widerspruchsvoll ausschließt, fragt man sich, wie dabei ein Werden durch Erschaffung möglich bleiben soll, wenn die angenommene Potenz eine Potenz sein soll, „aus der“ das werdende wird. Bei dem zweiten Argument, dem zufolge, „damit etwas sein oder werden könne, *vorgängig* zu seiner Existenz von den Ermöglichungsgründen her sein Nichtsein ausgeschlossen werden muß“ (102), fragt man sich, wie damit das Entstehen eines Seienden durch eine *freie* Ursache vereinbar ist. Beide Möglichkeiten sind für B. selbstverständlich; aber ihre Vereinbarkeit mit diesen Argumenten möchte man deutlicher sehen.

Im folgenden versucht B., mehr im einzelnen die Potenz-Akt-Struktur von der Erfahrung her aufzuweisen, im Anorganischen z. B. beim Entstehen von Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff, beim radioaktiven Zerfall der Elemente, beim Übergang der Materie aus dem wellenhaften Zustand in den korpuskulären; im organischen Bereich in der Ontogenese und Phylogenese; im anthropologischen Bereich im Entstehen der Erkenntnis aus der Potenz und im Bildungsprozeß. Einige Bedenken regen sich bezüglich der anorganischen Beispiele: Liegt hier nicht z. T. eine vor-schnelle Ontologisierung von Ergebnissen der Physik vor? Ist der Welle-Korpuskel-Dualismus nicht eher als eine doppelte Erscheinungsweise der gleichen Materie aufzufassen denn als Übergang von einem realen, mehr potentiellen Zustand der Materie zu einem mehr aktuellen?

Im letzten Abschnitt vollzieht B. den Übergang von der Potenz-Akt-Struktur alles Innerweltlichen zum letzten Möglichkeitsgrund der werdenden Welt, der reiner Akt ist (118—121). Es folgt eine gut ausgewählte Bibliographie zur Modalitätenlehre H.s und zum Modalproblem überhaupt, schließlich ein Personen- und Sachverzeichnis.

Die überaus scharfsinnigen Ausführungen B.s halten, was sie versprechen. Ohne das berechtigte Anliegen H.s zu verleugnen, zeigen sie, wie die Starrheit und meta-



physische Wurzellosigkeit der Modalitätenlehre H.s in dessen rein physisch-kategorialer Betrachtungsweise begründet ist und nur durch eine echte metaphysische Schau überwunden werden kann. Wenn man noch etwas wünscht, wäre es ein deutlicheres Abheben der vor allem von Thomas klar gesichteten transzendentalen, im Verhältnis von Wesen und Sein begründeten Potenz-Akt-Struktur und der damit gegebenen metaphysischen Seinskongenz alles Innerweltlichen gegenüber den schon Aristoteles bekannten Potenz-Akt-Strukturen, die sich im innerweltlichen, kategorialen Bereich offenbaren.

J. de Vries S. J.

Poupard, P., *Un essai de philosophie chrétienne au XIX<sup>e</sup> siècle: L'abbé Louis Bautain* (Bibliothèque de Théologie, IV 4). 8<sup>o</sup> (X u. 403 S.) Tournai 1961, Desclée. 280.— bFr.

Das Werk des im päpstlichen Staatssekretariat tätigen Verf. stützt sich nicht nur auf umfangreiche gedruckte Primär- und Sekundärliteratur (9—11 27—47), es benutzt vor allem in überaus ansehnlicher Zahl die z. T. von P. selbst erst aufgefundenen Handschriften verschiedener Archive (12—27). Die Geschichte eines Denkens, die dieses Quellenstudium nachzuzeichnen erlaubt, differenziert auf bedeutsame Weise die bisherige Kenntnis Bautains (B.); sie versucht die gültigen und fruchtbaren Aspekte der Fragestellungen hervorzuheben.

Der 1. Teil des Buches (56—140) entwickelt die Voraussetzungen und das Werden seines Denkens im Kontext des *persönlichen Schicksals Bautains* und der religiösen und philosophischen Zeitsituation. B. (1796—1867) wird zwanzigjährig in Straßburg ein brillanter Professor der Philosophie. Die philosophische Odyssee seiner Denkwege führte ihn vom Sensualismus Condillacs über den Eklektizismus Cousins zu Kant und einiger Bekanntschaft mit Schelling und Hegel. Es darf schon jetzt angemerkt werden: Die Zusammenfassungen, die P. von B.s sehr umfänglichen Vorlesungsmanuskripten bietet (75—83) — es handelt sich für 1818—1820 um 3500 Seiten —, lassen nur einen unbestimmten Widerschein des Deutschen Idealismus erkennen; Kant dagegen sollte eine bestimmende Grundlage des Bautainschen Denkens bleiben (vgl. 173—177). Nach der Begegnung mit der elsässischen ‚Mystikerin‘ L. Humann (1766—1836), die eine platonisierende, sehr intuitive christliche Lebens- und Weltanschauung statuiert, vollzieht sich B.s Bekehrung (1820—1822), seine Rückkehr zum Glauben der Kindheit, der nun zum Inbegriff, Anfang und Ziel alles Erkenntnistrebens und Wissenkönnens wird. Er setzt seine trotz behördlicher Suspenderungen überaus erfolgreiche Lehrtätigkeit fort, deren Gegenstand jetzt ‚seine Philosophie‘, ‚die wissenschaftlich erklärte christliche Botschaft‘, ist; Schüler sammeln sich um ihn, einige junge jüdische Intellektuelle (Carl, Level, Ratisbonne, Göschler u. a.) lassen sich taufen, sie werden B.s Lehre verbreiten und verteidigen. B.s Verlangen nach dem Priestertum (er promovierte 1826 auch zum Doktor der Medizin) kam der Straßburger Bischof gerne entgegen; er erteilte ihm im August 1828 die Tonsur, im Dezember 1828 ohne weitere theologische Studien die Priesterweihe und ernannte ihn zum Kanonikus und Münsterprediger. Bald darauf wurden auch Leitung und Unterricht in mehreren Seminaren B. und seinen Anhängern, die sich in einer Priestervereinigung zusammenschlossen, anvertraut.

Der 2. Teil des Buches (141—368) ist in der Hauptsache der *Darstellung der Lehre* B.s gewidmet, wie sie sich in seinem 1835 veröffentlichten Hauptwerk, der ‚Philosophie des Christentums‘, ausspricht. Vorausgeschickt wird eine detaillierte Schilderung des *Zerwürfnisses zwischen B. und seinem Bischof, Mgr. de Trévern*, der sich 1833 plötzlich über B.s ‚Fideismus‘ beunruhigt zeigt. Die Geschichte der sechs von Mgr. de Trévern vorgelegten Fragen, betreffend die rationale Erkennbarkeit der Existenz Gottes und der Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung, mit samt ihren Variationen, die bald dem Bischof, bald B. als Rückzieher angerechnet wurden, sowie der Interventionen kirchlicher und staatlicher Stellen muß bei P. nachgelesen werden (198—222). Erwähnenswert ist vor allem, daß — nach P. — Rom trotz der Bemühungen de Tréverns keine Verurteilung B.s aussprach (eine römische Empfangsbestätigung bischöflicher Akten sei bisher zumeist in diesem Sinne überinterpretiert worden), sondern auf die Beilegung der Kontroverse und die Aufhebung der Suspension B.s drängte (209 f. 217 383 f.); ferner daß B. selbst auf Grund