

# Possible Logicum

Von HENRY DEKU

Das Schicksal der meisten philosophischen Probleme liegt bekanntlich in der Logik beschlossen, vorausgesetzt, diese wird nicht im Sinne einer künstlich formalisierten Disziplin verstanden. Ein derartig nominalistischer Formalisierungsprozeß wäre ja selber auch erst durch ein tiefsitzendes Selbstmißverständnis der Logik ermöglicht, jenes Vorurteil nämlich, das sich im Laufe dieses Jahrhunderts sogar in den Köpfen einiger Mathematiker festzusetzen begann, geistiges Sein sei bloß vorgestelltes. Neben der konkreten, sinnlich perzipierbaren Wirklichkeit gebe es recht eigentlich nichts, das hart genug wäre, uns Widerstand leisten zu können — geistige Gebilde lebten ja geradezu ausschließlich von unseren zwar zweckmäßigen, aber im Grunde doch recht willkürlichen Definitionen; so daß auch die Mathematik eigentlich nichts weiter wäre als ein überdimensionales Schachspiel, genial, aber inhaltslos. Dieser Nominalismus, der sich im Felde der Ethik und Politik durch seine absurden Konsequenzen ständig selber widerlegen dürfte — zumindest für alle, die es nicht vorziehen, aus Gründen einer kurzsichtigen Bequemlichkeit sich selbst zu betrügen —, dieser Nominalismus ist verhältnismäßig leicht angreifbar: erstens ist der von ihm gebrauchte Terminus „zweckmäßig“ recht unklar; auf welchen Zweck wird denn da letztlich Rücksicht genommen, wenn nicht auf den, mit irgendeiner widerständigen Realität konform zu gehen? Wobei doch aber ebendieses Reale wiederum sich selber weitgehend nach einer mathematischen Gesetzlichkeit richtet — was für einen Sinn hätten denn sonst wohl die Differentialgleichungen der Physik? Zweitens: beim Satz von der Winkelsumme im Dreieck meint man zwar gewiß nicht das zu Demonstrationszwecken gezeichnete Dreieck, aber ebensowenig einen ganz willkürlich gebildeten Dreiecksbegriff — und nur Begriffe ließen sich ja willkürlich bilden: aber dafür hätten Begriffe auch nichts an sich, was einer Winkelsumme ähnlich sehen könnte. Also liegt dem genannten Satz eine in geistiger Anschauung gegebene, d. h. nicht von einer willkürlichen Phantasie produzierte Realität Dreieck (qua Gegenstand der Topologie) zugrunde. Und drittens: wäre Mathematik nicht in diesem Sinne Erkenntnis von Ansichseiendem, d. h. unabhängig von uns Existierendem, dann wäre sie überhaupt keine ernste Wissenschaft<sup>1</sup>. Man sollte sich also hüten, ihre Gegenstandsgesetzlich-

---

<sup>1</sup> Inhalte einer solchen mangels eines besseren Terminus „intellektuell“ genannten Anschauung sind z. B.: das Einssein (die Zahl ist weder Dingeigenschaft noch Relation, kein nachträgliches Abstraktionsprodukt, sondern vielmehr medium quo der Erfäßbarkeit von Anzahlen; auch geht das Zählen keineswegs der Zahl voraus, es vollzieht sich ja nur mit deren Hilfe: der numerus quo numeratur ist das Constituens des numerus numeratus [Thomas Aq qu. de pot. q 9 a 5 ad 6, in phys 4, 17, in 2 s. d 2 q 1 a 2]) oder das Gleichsein (nur das Gleichsein von Dingen kann definitivisch festgesetzt werden, nicht aber das Gleichsein als solches; auch setzt mengentheoretische Äquivalenz Gleichsein bereits voraus) oder das Geradesein (auf was hin sollte denn von allen Unebenheiten abstrahiert werden, abgesehen

keit umzudeuten in eine solche des Bewußtseins von Gegenständen, gleich als ob nur müßige Denkprodukte in ihr vorkämen, leere Fiktionen, die beliebig variiert werden könnten. Zwar ist mathematisches Sein nur im Denken erfäßbar, aber das bedeutet ja noch lange nicht, daß es auch im Gedachtwerden aufgehen müsse.

Damit sollte hinreichend klar geworden sein, daß es neben der empirischen Realität noch eine geistige gibt, die genau so hart und widerständig zu sein vermag. Gerade weil wir uns nicht nach uns, sondern nach ihrer Gesetzmäßigkeit zu richten haben, macht es uns ja bekanntlich oft genug auch recht große Mühe, diese überhaupt zu entdecken. Dabei mag das so gefundene Geistige zum Teil der sinnlich konkreten Realität immanent sein, es würde dann sozusagen in ihr als ihr Strukturprinzip, ihr Baugerüst „funktionieren“ und als ein solches von der mathematischen Physik erkannt werden; wie gesagt: nur zu einem Teil, denn geistiges Sein ist von sich aus indifferent gegen ein derartiges Operieren in einem anderen Bereich: es hat es nicht nötig, es bliebe was es ist, auch ohne das. Es täte der Richtigkeit der euklidischen Geometrie nicht den geringsten Abbruch, wenn diese Welt der Sinne überhaupt nicht existierte. Aber hier liegt dann auch der Grund, warum es noch beliebig viele andere Geometrien neben der einen des realen Raumes geben kann. Sie sind die an sich ebenso sinnvollen, nur eben nicht tatsächlichen, d. h. außerhalb ihrer selbst irgendwo „funktionierenden“ Geometrien. Sinnvoll sind sie aber, weil sie gemäß dem in Anmerkung 1 beschriebenen Verfahren logisch geschlossene Systeme darstellen — d. h.: in Analogie zu dem Umstand, daß mathematische Gesetzmäßigkeit überhaupt in der Welt der Empirie „funktioniert“, wodurch eben letztere für uns verstehbar wird —, weil in Analogie dazu auch in der Mathematik noch eine Strukturgesetzmäßigkeit operiert, die nun ihrerseits wiederum alle untergeordneten Gesetzeszusammenhänge, mathematische und nichtmathematische, für uns verstehbar macht: und das ist die Logik. Das Empirische also verweist uns, um verstehbar zu werden, zurück an ein Reich

---

davon, daß Unebenheit als solche das Geradesein bereits impliziert?) etc. All das legt nahe, die Mathematik als einen Operationsbereich zu definieren, in dem die Elemente durch eben diese Inhalte der intellektuellen Anschauung (oder des ententement pur nach Leibniz, *nouveaux essais* 2, 13 ff.) repräsentiert werden und die Operationen selber durch ein paar genau angebbare, weder aus der Empirie noch aus der Willkür stammende Prinzipien reguliert werden wie etwa das Prinzip der parametrischen Abstufung, das Prinzip der Permanenz der formalen Gesetzmäßigkeit, das invariantentheoretische Prinzip der zunehmenden Distanzierung von der konkreten Eindeutigkeit des Inhalts (man denke an das Dualitätsprinzip von Poncelet oder den Gruppenbegriff von Galois) u. dergl. m. Was die nominalistischen Willkürtheoretiker immer noch schuldig sind, wäre eine Erklärung des Umstandes, daß eine Anzahl mathematischer Sätze tatsächlich etwas über die „Dinge an sich“ aussagt, so z. B. der Eulersche Polyedersatz. Daß die Realstrukturen des physischen Kosmos und die „Idealstrukturen“ der Mathematik zumindest partial identisch sind — die Abbildbarkeit von Raum und Zahl aufeinander folgt ja neuerdings auch aus dem Satz, daß zu jeder geschlossenen topologischen Gruppe eindeutig eine diskrete Charakterengruppe gehört — ist ein im *intellectus divinus* begründetes Geheimnis, aber nichtsdestoweniger eine durch keinen erkenntnistheoretischen Idealismus oder gar Fiktionalismus fortinterpretierbare Tatsache.

geistiger Strukturprinzipien oder Wesenheiten: und das Ordnungssystem im Reich ebendieses Begreifbaren wiederum ist die Logik im weitesten Verstande des Wortes. Nun sollte man meinen, endlich bei einem Bereich angelangt zu sein, der durchsichtig wie Glas wäre, so daß man wenigstens hier vor den traditionellen Schulstreitigkeiten bewahrt zu bleiben erwarten könnte. Weit gefehlt jedoch — gerade hier sind, wie eingangs angedeutet, die Problemlösungen besonders häufig Kurzschlußgefahren ausgesetzt, selbstverständlich nicht in den Außenbezirken, wo man etwa die assertorischen Urteile anträfe, Urteile über rein Faktisches also, das einfach durch Erfahrung hingenommen werden muß. Die eigentlichen Schwierigkeiten zentrieren sich nicht um diese alogischen Elemente in der Logik, sondern um die rein innerlogischen, von der Empirie nur tangierten Phänomene etwa der Möglichkeit und Notwendigkeit, da diese Zentralbegriffe keinen gegenständlichen Inhalt mehr besitzen. Möglichkeit und Notwendigkeit sind ja nicht als sogenannte Wesenheiten irgendwo anzutreffen, — ihnen eignet überhaupt keine Selbständigkeit, sie können immer nur an anderem auftreten (während selbst imaginäre Zahlen oder Hyperebenen im Hilbertraum in sich selbst sinnvoll sind, setzt Notwendigkeit, um zu erscheinen, ein *ens necessarium* oder eine Relation voraus: schon deshalb übrigens wird Mathematik sich niemals in Logik auflösen lassen — sie hätte ja dann keinen Inhalt mehr!). Gerade diese Unanschaulichkeit aber erhöht die metaphysische Belastung, und zwar so, daß es schwer wäre einzusehen, wie man sie umgehen oder wieder los werden könnte. Man wird wie in ähnlichen Fällen nur versuchen dürfen, die falsche Metaphysik durch die richtige zu ersetzen.

Und damit wären wir beim Thema angelangt: was ist möglich? Ist z. B. morgen möglicherweise schönes Wetter? Die Frage scheint nicht nur unbeantwortbar, sondern geradezu sinnlos zu sein. Denn irgend etwas kann nur in zweifacher Hinsicht möglich genannt werden: einerseits metaphysisch, es wäre dann auf Grund der Vereinbarkeit der Wesensbestandteile nicht *a priori* von der Realisierbarkeit ausgeschlossen, was z. B. einem viereckigen Kreise nie gelänge (*com-* bzw. *impossibilitas*): insofern diese Art von Möglichkeit der physischen immer schon zugrunde liegen muß, soll sie eben metaphysische heißen. Andererseits also wäre ein Seiendes physisch möglich: wovon man wird reden dürfen, wenn alle Bedingungen für sein In-Erscheinung-Treten tatsächlich gegeben sind. Solange auch nur eine einzige Bedingung fehlt, wird es noch unmöglich sein. Tritt diese aber hinzu, dann wird das erwartete Ereignis sofort auch ein physisch notwendiges. Ein Gegenstand, der irgendwo auf einer Kante liegt, kann, so sagt man, herunterfallen. Genauer betrachtet kann er aber keineswegs, von sich aus könnte er jedenfalls nur dann, wenn er einen freien Willen hätte. Tatsächlich fallen kann er also erst, wenn er von außen angestoßen aus dem Gleichgewicht gebracht wird. Dann fällt er aber auch schon wirklich, ja in dem Augenblick, wo er es allererst fertig bringt, fallen zu können, bleibt ihm auch gar nichts anderes übrig als ebendiesen Akt des Fallens tatsächlich auszuführen. Das heißt: reale Mög-

lichkeit und reale Notwendigkeit fallen zeitlich stets zusammen<sup>2</sup>. Im Bereich des Materiellen treten die physischen Modalstufen möglich, wirklich, notwendig, obschon formaliter verschieden, jeweils zusammen auf: da ist immer schon alles so wie es sein kann, aber ebendarin auch sein muß. Es ist mithin gar nicht wahr, daß morgen möglicherweise schönes Wetter sein wird: denn das Wetter hat nicht die geringste Wahl, so oder anders zu sein: wenn es nicht schön sein muß, dann kann es auch gar nicht schön sein. Metaphysisch ist schönes Wetter natürlich jederzeit möglich, aber ein zeitloses Compossibilitätsphänomen dürfte für die konkrete Wettervorhersage recht irrelevant sein. Die Vorstellung objektiver Indeterminiertheit physischer Zustände außerhalb des menschlichen Handlungsbereiches ist lediglich die Folge einer Vermenschlichung der jeweiligen Satzsubjekte. Gewohnt, selber sich für dieses oder jenes zu entscheiden, sieht man schließlich auch die physische Wirklichkeit als Verwirklichung einer Möglichkeit unter mehreren anderen an (so daß man letzthin auch menschliche Unkenntnis zu einer an sich bestehenden Unbestimmtheit im Atomaren zu verobjektivieren suchte). Durch derartige Überlegungen etwas eingeschüchtert, wird man also das Wort „möglicherweise“ auslassen und nur noch fragen: Wird morgen schönes Wetter sein? Oder aristotelisch gesprochen: Wird morgen eine Seeschlacht stattfinden? Denn in diesem Gewande wurde das gleiche Modalproblem in *περί ἐρμηνείας* 9 aufgeworfen: *ἔτι εἰ ἔστι λευκὸν νῦν ἀληθές ἢν εἰπεῖν πρότερον ὅτι ἔσται λευκόν, ὥστε αἰεὶ ἀληθές ἢν εἰπεῖν ὅτι ἔστιν ἢ ἔσται οὐχ οἷόν τε τοῦτο μὴ εἶναι οὐδὲ μὴ ἔσεσθαι. ὁ δὲ μὴ οἷόν τε μὴ γενέσθαι, ἀνάγκη γενέσθαι ἅπαντα οὖν τὰ ἐσόμενα ἀναγκαῖον γενέσθαι.* Das hieße also: sage ich, morgen wird eine Seeschlacht stattfinden, und ist dieses Urteil richtig, dann muß ja die Seeschlacht tatsächlich stattfinden: offenbar eine ganz unsinnige Festlegung infolge einer auf den Kopf gestellten Grund-Folge-Beziehung. Die mit Recht erwartete Notwendigkeit liegt ganz wo anders, nämlich in dem Umstand, „daß alles entweder ist oder nicht ist und sein wird oder nicht sein wird. Es ist aber keineswegs notwendig, *διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον . . . οὐ μέντοι γενέσθαι ἀβρίον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι*: notwendig ist nur, daß sie entweder statfinde oder nicht statfinde“<sup>3</sup>. Nachdem sich zuerst ergeben hatte, daß Realmöglichkeit und Realnotwendigkeit zusammenfallen, tritt uns hier ein neuartiger Typus von Notwendigkeit entgegen, den man am besten vielleicht supramodale Notwendigkeit<sup>4</sup> nennen könnte; unter ihn würde alles fallen, was mit dem sonst geläufigen Notwendigkeitsschema nichts zu tun hat. Es handelt sich hier offenbar nicht mehr um die hypothetische Relation „wenn A, dann notwendig B“: ein Schluß ergibt sich zwangs-

<sup>2</sup> Hobbes, *de corpore* 10, 4/5: nam cum potentia plena ea sit in qua concurrunt omnia quae ad actum producendum requiruntur, si potentia plena numquam erit, semper deerit ali- quod eorum sine quibus produci actus non potest. Actus ergo ille numquam produci poterit, id est, actus ille impossibilis est. Dies gilt selbstverständlich nur für die untermenschliche Welt, die nicht wie bei N. Hartmann z. B. zum Denkmodell schlechthin erhoben werden darf.

<sup>3</sup> Die Geschichte dieses Kapitels in der scholastischen Diskussion findet sich bei I. Isaac O.P., *Le perihermeneias en occident de Boèce à S. Thomas*, 1953.

<sup>4</sup> Als Terminus, wenn auch in anderen Zusammenhängen, vorgeschlagen von R. P. Brugger S. J. in: *Kontrolliertes Denken*, Festschrift W. Britzelmayr, 1951.

läufig oder ein Ereignis muß stattfinden, wenn diese oder jene Prämissen bzw. Voraussetzungen gegeben sind. Vielmehr besteht die Funktion der supramodalen Notwendigkeit darin, eine viel fundamentalere Ordnung zu stiften im Bereich des Nichtnotwendigen, indem sie z. B. in unserem Beispiel apodiktisch verlangt: entweder A oder B. Wir wissen zwar immer noch nicht, ob morgen schönes Wetter sein wird, aber dafür wissen wir jetzt wenigstens schon mit absoluter Notwendigkeit, daß entweder gutes oder schlechtes Wetter sein wird — und das ist eine viel inhaltsreichere Einsicht, da sie infolge ihrer Stringenz zumindest für einen Philosophen etwas sehr Beruhigendes (quietativum) an sich hat. Ist sie doch gleichbedeutend mit der Einsicht, daß über aller Contingenz noch irgendeine Art von Notwendigkeit waltet, die das Ganze der uns bekannten Welt in eine erkennbare Ordnung bringt, erkennbar, weil die supramodalen Notwendigkeitsverhältnisse außer uns den supramodalen Notwendigkeitsgesetzen unseres Denkens genau entsprechen (weil ja die Sätze von der Identität, dem Widerspruch etc. sowohl in die Logik wie in die Ontologie gehören). Nur auf Grund dieses allumfassenden Notwendigkeitstypus läßt sich überhaupt denken. Wäre alles schlechthin zufällig und ungewiß, bliebe nicht sogar das zufälligste Ding mit absoluter Notwendigkeit als Ding stets dasselbe, dann wäre Erkenntnis schlechthin unmöglich — so radikal, daß dann nicht einmal diese Unmöglichkeit formulierbar wäre, da ja ihr Modus ebenfalls die Notwendigkeit ist. In einem Chaos gäbe es nicht einmal statistische Physik oder auch nur Wahrscheinlichkeitsrechnung: denn diese beiden Disziplinen können immer nur beanspruchen, dort zu operieren, wo Lücken geblieben sind, Lücken innerhalb einer umgreifenden Ordnung. Man kann gar nicht anders als von solchen ursprünglichen Ordnungs- und Notwendigkeitskonzeptionen ausgehen: selbst die Leugnung dieses Sachverhalts könnte nicht formuliert werden, ohne daß Vorstellungen von einem absolut umgreifenden Gefüge sich dabei einschleichen: „nichts ist absolut“ wäre selber eine absolute<sup>5</sup> Feststellung: „we have seen how from the very necessity of thinking in relations it follows that the Relative is itself inconceivable except as related to a real non-Relative . . . We have seen that unless a real non-Relative or Absolute be postulated, the Relative itself becomes absolute and so brings the argument to a contradiction“<sup>6</sup>. Und das ist ganz sinnvoll so, denn diese Tatsache, daß Contingenz niemals das Letzte sein

<sup>5</sup> 1) Augustinus soliloq 2, 28 ex eo veritatem non posse interire conclusimus quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam si ipsa veritas, verum erit et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate: nullo modo igitur interit veritas.

2) Thomas Aq s.th. I q 2 a 1 qui negat veritatem esse concedit veritatem non esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse.

3) M. Mersenne quaestiones celeberrimae in Genesisim 1623 cap. 1 ratio 4 nam si veritas principium habuit vel finem habitura est, antequam esset veritas, verum erat quia non erat veritas et postquam finita erat, verum erit quod non erit veritas. At verum esse non potest sine veritate, ergo erat veritas antequam esset veritas et erit veritas postquam non erit veritas quod est absurdissimum et omnino contradictorium atque repugnans. Igitur est veritas quae nec principium nec finem habere potest, sed necessario est ab aeterno et a seipsa.

<sup>6</sup> H. Spencer, A system of synthetic philosophy vol I: First principles, 1870, p. 96.

kann, daß m. a. W. Contingenz selber nicht auch contingent ist, diese Tatsache ist nichts weniger als eine Implikation der supramodalen Notwendigkeit Gottes, jenes Gottes, den die natürliche Theologie als den Garanten aller Ordnung kennt: τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον <sup>7</sup>.

Von diesem πρῶτον her gedacht erscheint jede andere Notwendigkeit als abhängig (διὰ ταῦτα ἕτερα ἔστιν ἐξ ἀνάγκης: *ibid.*). Man kann aber auch umgekehrt zum summus modus aufzusteigen versuchen: ad summum illum modum ultra quod requirere aliquid nec possit nec debeat<sup>8</sup>. Da es Notwendigkeit überhaupt gibt, muß auch Gott als deren summus modus existieren. Einen derartigen rein „logischen“ Beweis scheint Duns Scotus skizziert zu haben (*oxoniense* 1 d 2 q 2, 32): Deus est quo cogitato sine contradictione majus cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit „sine contradictione“ patet, nam in cujus cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile. Quia tunc sunt duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile quia neutrum determinat alterum. Summum cogitabile praedictum sine contradictione esse in re probatur primo de esse quidditativo quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus; ergo in ipso summe est ratio primi objecti intellectus scilicet entis et hoc in summo; et arguitur ultra quod illud sit loquendo de esse existentiae quia summe cogitabile non est tantum in intellectu cogitante quia tunc posset esse quia est cogitabile possibile et non posset esse, quia repugnat rationi ejus esse ab alia causa sicut patuit prius in secunda conclusione de primo effectivo (d. h. Gott wäre widerspruchsvoll, hinge er vom Gedachtwerden ab). Majus igitur cogitabile est quod est in re quam quod est tantum in intellectu. Non est autem hoc sic intellegendum quod idem si cogitatur per hoc sit majus cogitabile si existat, sed omni quod est in intellectu tantum majus est aliquod cogitabile quod est in re vel quod existit. Der Sinn dieser Argumentation scheint in dem Hinweis zu liegen, daß größer als alles was bloß im Intellekt, bloß denkbar ist, dasjenige sein müsse, das überhaupt nur dann gedacht werden kann, wenn es auch wirklich existiert: weil nämlich die Notwendigkeitsmechanismen unseres Denkens, alle innerweltlich erfahrenen Notwendigkeiten überhaupt, auf einen Grund aller Notwendigkeit zurückverweisen — aber eben nicht so, als wäre dieser zur Abrundung des Systems äußerlich hinzugedacht und man dann also schließen müßte, es fehlte ihm noch etwas an seiner Vollkommenheit, wenn er nur im Denken und nicht auch wirklich wäre, — im Gegenteil, es kann nicht einmal die eingeschränkste endliche Notwendigkeit gedacht oder erfahren werden, würde nicht tatsächlich sowohl im Denken als auch in dessen jeweiligem Gegenstandsgebiet jener Inbegriff von umgreifender Ordnung

<sup>7</sup> Aristoteles met 1015 b 12 cf Alexander Aphrodisias, de fato 10 p 177 Br ἀναγκαῖον μὲν γάρ τὸ ἀεὶ ἀληθές und Bonaventura de mysterio trinitatis, op. 5 p 106: impossibile est necessitatem esse in effectu nisi per causam: ergo si in Deo non est necessitas, in nullo est necessitas. Ergo nihil est necessarium. Sed si nihil est necessarium, nihil est impossibile...

<sup>8</sup> Augustinus de ord. 2, 5, 14 cf beata vita 4, 34: veritas ut sit fit per aliquem summum modum a quo procedit et in quem se perfecta convertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur

immer schon funktionieren oder operieren —, wenn auch nur in seiner abstraktesten Erscheinungsform, eben der der supramodalen Notwendigkeit. Nur weil es letztlich dieses alles geordnete Denken überhaupt erst ermöglichende *περιέχον* gibt, nur deshalb kann sowohl es selbst als auch irgendeine seiner Spiegelungen im Endlichen gedacht werden<sup>9</sup>. Oder anders herum ausgedrückt: das Denken entdeckt in sich selbst eine Ordnung, die es selber nicht geschaffen haben kann, weil der Vorgang eines solchen Schaffens den Besitz einer Ordnung ja immer schon implizieren würde! Das gilt im „Kleinen“, dem Bereich der mathematischen Notwendigkeit (*ratiocinatio talia non facit, sed invenit*<sup>10</sup>) ebenso wie im „Großen“, dem Felde schlußfolgernden Nachdenkens über Gott (*si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, invenire potuero Deum esse dixerim . . . per se ipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem et illum oportet Deum suum esse fateatur*<sup>11</sup>): das so Gefundene kann keine Willkürkonstruktion darstellen: *si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset*<sup>12</sup>. Und damit wäre wiederum alles der Contingenz ausgeliefert, müßte man weiter schließen: so daß ein alle übrigen Notwendigkeitsrelationen begründendes und verstehbar machendes *necessarium* nicht nur von diesen her gesehen, sondern auch an sich ein solches ist, ohne daß die ihm eignende Notwendigkeit so etwas wie Limitation bedeutete oder gar Spontaneität ausschliesse, — erst Romantiker und Positivisten werden diesen Irrtümern verfallen, da sie Spontaneität mit Willkür zu verwechseln pflegen; während Antike und Mittelalter, die beide einen forciert antichristlichen, explosiven Willensbegriff nicht kennen, ihre Diskussionsergebnisse in bemerkenswerter Übereinstimmung von Seneca bzw. Duns Scotus folgendermaßen haben formulieren lassen: *cui nisi optima placere non possunt nec ob hoc minus liber et potens est, ipse est enim necessitas sua . . . in actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter, et hoc tam in actu diligendi se*<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Andere Deutungsversuche bei Augustinus Daniels O.S.B., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. 8, 1909, p. 106/7; zum *περιέχον*: Augustinus de lib. arb. PL 32, 1259: *incommutabilis veritas haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continens . . .*; sie ist immer schon da, man kann ihr nicht zuvorkommen: Bonaventura hexa. 4, 1 (op 5 p 349): *lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi qui homo sibi contradicat: quia si veritas non est, verum est veritatem non esse: . . . ergo si veritas non est, veritas est. Super omnia enim praevalet veritas ut dicitur in Esdra 3, 4. Daß die mit grob voluntaristischen Argumenten arbeitenden Formalisten — wie sie weiter unten uns noch begegnen werden — derartige Gedankengänge für extrem formalistisch, soll heißen: nichtssagend halten, bezeugt nur das Ausmaß der spirituellen Verwüstung, die der moderne Irrationalismus mit seinem Primat des Praktischen angerichtet hat.*

<sup>10</sup> Augustinus de doctr. christ. PL 34, 154 cf 34, 58/61.

<sup>11</sup> Augustinus de lib. arb. PL 32, 1248.

<sup>12</sup> *ibid.* 1259.

<sup>13</sup> Seneca nat qu 1 praef 3; Duns Scotus quodlib 16 n. 2; dagegen z. B. Chr. H. Weisse, Problem der Gegenwart, 1842, § 216: „Gott wäre nicht Gott, wenn er, um überhaupt zu sein, notwendigerweise Gott sein müßte“; oder N. Hartmann, der uns einreden möchte, daß Gott, wenn überhaupt, als Erstes auch das Zufälligste sein müßte (Möglichkeit und Wirklichkeit,

Bis jetzt haben wir die am weitesten auseinanderliegenden Fälle untersucht: den der realen Möglichkeit und den der logischen bzw. supramodalen Notwendigkeit, und haben gesehen, daß unter dem Gesichtspunkt der Realität dem morgigen Wetter nur eine einzige Möglichkeit offensteht, während unter dem der Logik nur die Notwendigkeit einer Disjunktion behauptet werden kann: *vérité de raison* also ist, daß die Disjunktion als solche erschöpfend ist, gleichgültig was immer tatsächlich geschieht; *vérité de fait* aber, daß das Wetter, so wie es gerade geworden sein wird, hat werden müssen (auch wenn Gott direkt eingriffe). Blicke also noch die reale Notwendigkeit und die logische Möglichkeit zu untersuchen. Auch sie sind metaphysisch stark belastet. Führt ein unkritischer Möglichkeitsbegriff zu einer anthropomorphen Deutung des Realgeschehens in dem Sinne, daß jeder Zustand als ein möglicher unter mehreren anderen angesehen wurde, so vermag nun umgekehrt ein überspannter Notwendigkeitsbegriff zu einem ebenso unsinnigen Fatalismus zu führen. Das Offenbleiben jener Disjunktion hatte ja gerade besagt, daß keines der beiden Glieder ebenso zeitlos und in sich notwendig wäre wie ein mathematischer Lehrsatz: etwas Reales kann nie und nimmer absolut notwendig sein; es wird stets durch Gründe hinreichend determiniert sein — und trotzdem kontingent bleiben, weil eine noch so große Veränderung an ihm nichts Widersinniges ergeben wird. Daß der Jupiter elf Monde hat, ist nur real notwendig: zehn oder zwölf zu haben wäre für ihn keine so offenbare Unsinnigkeit wie die Annahme einer zeitweisen Rationalität der Zahlen  $e$  und  $\pi$ . Das heißt: das Realnotwendige ist im Grunde immer noch kontingent, da doch eine ganz andere Gesamtordnung denkbar ist. Deshalb ist auch das Prädikat notwendig erst verhältnismäßig spät auf es angewandt worden. Ursprünglich war allein das rein Geistige, die zeitlose Idee, die Gottheit (als das *quod aliter se habere non potest*) „necessarium“; und das Empirische galt dementsprechend als unwesentlich, weil veränderlich, als flüchtig und unzuverlässig. Aristoteles versuchte, die Intentionen des Phaidros und Timaios zu Ende denkend, die Ernsthaftigkeit auch der *φαινόμενα* zu retten, ohne die

---

1949, S. 94, 220): als wenn eine solche Zufälligkeit keines Grundes mehr bedürfte! Das gleiche gilt für H. Meyers reichlich selbstbewußte Frage an „Thomas von Aquin“ (1938, S. 263): „Könnte nicht ein unbewegter Beweger und eine erste Wirkursache eine blinde, irrationelle Ursache, ein notwendig wirkender Wille sein?“ Lauter Beispiele eines Unverständnisses, das in letzter Instanz darauf zurückzuführen sein wird, daß schon im deutschen Idealismus Vernunft als oberster Erklärungsgrund weniger Licht ist, sichselbstdurchdringende Klarheit, als eine bloß faktische, kosmische Potenz, der es sozusagen „beim besten Willen“ nicht gelingt, sich selbst zu begreifen, wie es die rechtmäßigen Erben dieses „Idealismus“, Voluntaristen und Positivisten, dann auch offen zugeben müssen. Der anthropologische Reflex dieser allem faktischen Zwange voraufliegenden Notwendigkeit in Gott lautet übrigens: *boni tanta vis est ut bonum quaerant et mali* (Augustinus PL 38, 145) — oder in der die antike Diskussion darüber abschließenden Formulierung des Simplicius, *comment. in Epicteti enchir. 27 πᾶν τὸ ἐνεργεῖν διὰ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιτυχεῖν ἐνεργεῖ ἢ τοῦ ὄντος ἀγαθοῦ ἢ τοῦ αὐτῷ δοκοῦντος*: ein Satz, der im Rahmen der modernen, zumal deutschen Philosophie (in Analogie zu dem Verfall des supramodalen Notwendigkeitsverständnisses) den seltsamsten Konstruktionen über die „Realrepugnantz“, ja sogar Notwendigkeit des Negativen wich.

frühere Denkweise prinzipiell aufzugeben: so ließ er die platonischen Ideen in den *φαινόμενα* als Formprinzipien wirken, er schrieb den Dingen sogar die Tendenz zu, sich auf ihr jeweils spezifisches innerkosmisches optimum hin zu transzendieren (*ἔλθῃ* → 270 b 1 *ἀίδιον καὶ ἀγήρατον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀπαθές ἐστὶ τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων*, *ψυχὴ* → 736 a 28 *νοῦς θύραθεν*), d. h. er wurde zum extremen Platoniker (und nicht zum Empiristen), der deshalb auch die außerkosmische Transzendenz Gottes, von dem alle Prinzipienvernünftigkeit abhängen sollte, ungeschmälert aufrecht erhielt. Gleich nach ihm jedoch erfolgte ein Kurzschluß, insofern die Stoa den ganzen Bereich dieser auf einmal vernünftig gewordenen Welt direkt in die göttliche Notwendigkeit hineinschob. Der Kosmos erbte einfach die Prädikate der von ihm nicht mehr unterscheidbaren Gottheit; in ihm ist dann alles absolut so wie es sein muß, das in ihm waltende Fatum ist letzte Instanz: *nihil fieri quod non necesse fuerit*<sup>14</sup> — das bedeutet nicht mehr nur, daß die Modi Möglichkeit und Notwendigkeit am Realen zugleich auftreten, sondern vielmehr, daß sie als solche ineinander übergegangen sind. Auch menschliche Freiheit ist nur eine *façon de parler* (stoic. vet. frg. II 975): der freie Mensch ist wie ein Hund, der an einen Wagen gespannt ist: läuft er mit, dann erfüllt er die *ἀνάγκη* freiwillig, sträubt er sich, dann erfüllt er sie gezwungen! Wenn Chrysipp z. B. gegen das oben erwähnte cap. 9 *περὶ ἐρημνείας* polemisiert, so speist sich seine Überzeugung gewiß von irgendeiner groben Omnipotenzvorstellung, die er wie so viele andere Stoiker im Heidentum des vorderen Orients kennengelernt haben mag, um sie dann in seine kosmische Notwendigkeitsvorstellung zu übersetzen. Und 2000 Jahre später begegnen wir wieder demselben Theologumenon: nur ist der Monismus inzwischen auf den Kopf gestellt worden, indem man Gott, anstatt daß der Kosmos in ihn hineingenommen wurde wie in der Stoa, gewaltsam aus allem herausnahm, so daß nichts als eine alle Seinsbereiche gleichmäßig tyrannisierende mechanische Gesetzlichkeit übrigblieb. Immer dann also, aber auch nur dann, wenn die Beziehungen zu dem transzendenten Grunde aller Notwendigkeit durchschnitten werden, stellt sich ein solcher Überdruck im Bereich der Realnotwendigkeit ein, daß diese einen Absolutheitsanstrich annimmt, der ihr nicht zukommt, weil empirischen Kausalzusammenhängen niemals die gleiche Evidenz eignen kann wie logischen Relationen. Das Realnotwendige ist an sich selbst durchaus kontingent, weil es anderenfalls ja den gleichen Rang besäße wie die supramodale Notwendigkeit. Es ist nur realnotwendig so, daß das Wetter jetzt so ist wie es gerade ist, aber das impliziert noch lange keine Sinn-Notwendigkeit: es widerspräche weder der Örtlichkeit noch dem Wochentage usw., wenn es anders wäre. 3 mal 3 kann nichts anderes sein als 9, während dieser Aufsatz auch hätte ungeschrieben bleiben können . . . Das bedeutet aber, daß, wenn auch das Real-

<sup>14</sup> Cicero polemisiert dagegen in *de fato*; *ibid.* 30 Erwähnung der stoischen *confatalitas* (*svf* II 856—8), die die partikulär kontingenten Ereignisse in einen einheitlichen Notwendigkeitszusammenhang verpflichtet. Auf das richtige Maß zurückgeschraubt lautet die Notwendigkeitsthese bloß: *nihil enim est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habet* *et a* (Thomas Aq s. th. I q 86 a 3).

mögliche mit dem Realnotwendigen identisch ist, doch im Realen als solchem ein Rest von so-und-auch-anders-sein-können drinsteckt, ein Rest von Möglichkeit also. Logischer Möglichkeit natürlich, da diese jedem Fall realen Anders-sein-könnens vorangehen muß.

Damit wäre nun das theologisch äußerst belastete Problem des possibile logicum gestellt. Es hat lange gedauert, bis es überhaupt spruchreif wurde. Ansätze dazu finden sich zwar nicht erst im Sentenzenwerk des Petrus Lombardus<sup>15</sup>, sondern schon stellenweise in Augustinus' *de spiritu et littera*: tibi autem absurdum visum est sine exemplo esse rem quae fieri potest . . . fieri posse aliquid quamvis desit exemplum . . . quae possibilia Deo negare non possumus quamvis eorum desit exemplum<sup>16</sup>. Auch wußte Thomas<sup>17</sup>, daß Avicenna posuit quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cujuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata possibilis est ad esse. Im zehnten Jahrhundert verfügten die arabischen Schulen bereits über einen erstaunlich großen Schatz präziser Distinktionen zwischen den verschiedenen Möglichkeitsphänomenen<sup>18</sup>, wobei allerdings zu beachten bleibt, daß auch bei Avicenna das Mögliche von Gott nur hinsichtlich seines Wirklichwerdens abhängt, nicht aber auch hinsichtlich seines Möglichseins. Dann wird das Problem allerdings von Petrus Lombardus gestreift, und zwar bei Gelegenheit des Allmachts- und Schöpfungsproblems (I d 42 ff.): Gott kann alles tun, was justum et bonum ist, was aber nicht bedeutet, daß er nur dasjenige erschaffen konnte, was er tatsächlich erschaffen hat. Es gibt auch keine in sich selbständigen justitia- und bonitas-Prinzipien, nach denen Gott sich gleichsam nachträglich gerichtet hätte. Vielmehr ist es umgekehrt so, daß auch die Prinzipien allererst der Unerschöpflichkeit der göttlichen potentia entspringen. Ebenso wäre es sinnlos zu sagen, Gott könne etwas Besseres wollen als seine potentia ihm gestattet. Wäre nämlich der Wille Gottes größer als seine potentia oder umgekehrt, so wäre Gott ja größer als er selbst. Also sind potentia und voluntas in ihm una et eadem res! Möglichkeit ist hier noch an Macht gebunden: an die unendliche potentia divina, die ja auf Grund ihrer Unendlichkeit noch Spielraum böte für die Schaffung nichtgewordener Dinge. Doch werden alle Fragen nach einer möglicherweise besseren Welt abgebogen. Was für Gott sinnvollerweise möglich ist, ist auch immer schon verwirklicht. So steht es noch bei Dante: *sed intentio naturae universalis est ut omnes formae quae sunt in potentia materiae primae reducantur in actum et secundum rationem speciei sint in actu . . . nam cum omnes formae quae sunt in potentia ma-*

<sup>15</sup> Wie A. Faust meinte, *Der Möglichkeitsgedanke*, Teil 2, 1932, S. 198; es spricht sogar manches dafür, daß sich das occultum des Marius Victorinus (PL 8, 1028) als eine Vorform des Possibilienraumes interpretieren läßt.

<sup>16</sup> PL 44, 241/2.

<sup>17</sup> qu de pot q 5 a 3.

<sup>18</sup> Ausführliche Besprechung dieser theologisch-grammatischen Probleme in dem meisterlichen Werk von Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, 1922, tome II p. 559 ff. cf. auch Avicenna *Kitab al-isharat wa l-tanbihat* (livre des directives et remarques, ed. Goichon 1951, p. 138—142).

teriae idealiter, sint in actu in Motore coeli ut dicit Commentator in de substantia orbis; si omnes istae formae non essent semper in actu, Motor coeli deficeret ab integritate diffusionis suae bonitatis quod non est dicendum<sup>19</sup>. Einen autonomen Möglichkeitsbegriff, mittels dessen gleichsam im voraus bestimmbar wäre, was wirklich sein kann und was nicht, gibt es noch nicht, denn die Entscheidung über all das gründet nicht in begrifflicher Plausibilität, sondern ausschließlich im Willen des deus pater omnipotens. Auch bei Albertus Magnus (op VI p. 528/9) ist der Unterschied zwischen realer und logischer Möglichkeit noch weitgehend verwischt. Dann aber scheint sich langsam auf dem Wege über das in sich Widerspruchsvolle bzw. Widerspruchslöse so etwas wie eine selbständige Begriffssphäre zwischen Gott und die Welt zu schieben: „scheint“, denn tatsächlich gibt es eine derart substanziell selbständige Sphäre nirgendwo. Immerhin begegnet uns aber bei Thomas schon die folgende Klassifizierung in qu. disp. de pot q 1 a 3: uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam: sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsum sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse et impossibile dicimus quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam... sciendum est ergo quod impossibile quod dicitur secundum nullam potentiam sed secundum seipsum, dicitur ratione discohaerentiae terminorum. Wenn aber die cohaerentia terminorum, d. h. die Widerspruchslosigkeit, jedenfalls andeutungsweise zum Kriterium einer offenbar rein logischen Möglichkeit gemacht wird, dann ist damit die aristotelische Abhängigkeit der Logik von der Realontologie grundsätzlich preisgegeben — oder positiv ausgedrückt: die Formulierung eines possibile logicum grundsätzlich ermöglicht worden. Um jedoch erst einmal einige Betrachtungen, die sich an den Begriff des Widerspruchs (repugnantia) knüpfen, zu Ende zu führen: bis ins 14. Jahrhundert hielt man unentwegt daran fest, daß Gott niemals gegen den Satz vom Widerspruch verstoße, Geschehenes z. B. nicht ungeschehen machen könne. Da in Übereinstimmung mit der antiken Ontologie jeweils nur sinnvolles Tun überhaupt Tun genannt werden durfte — sich verrechnen etwa wäre kein Rechnen, das zufällig ein falsches Resultat mit sich brächte, sondern überhaupt kein Rechnen — lautete die entsprechende Formulierung: impossibilia posse non esset posse, sed non posse<sup>20</sup>. Allerdings nicht so, als wenn nun dieser Widerspruchssatz selbständig für sich existiere und Gott gleichsam gezwungen wäre, sich nach ihm zu richten: vielmehr ist er von sich aus gar nichts weiter als eine Weise wie die innergöttliche Rationalität sich ad extra manifestiert, so daß nicht gegen ihn zu verstoßen gerade Ausdruck von Machtfülle und nicht von Unterwerfung ist: sonst müßte Gott ja auch mit sich selber uneins werden, könnte also überhaupt nicht Gott bleiben. Von etwa 1400 ab verschiebt sich jedoch dieser qualitativ determinierte Allmachts-

<sup>19</sup> quaestio de aqua et terra § 18.

<sup>20</sup> Hugo v. St. Victor PL 176, 216; daß Allmacht τὸ παράλογον ausschließe, schon bei Origines contra Celsum V 23—25.

begriff immer mehr in den der *potentia absoluta*, d. h. den Begriff einer von der göttlichen Weisheit und Güte abgelösten Machtfülle, die von einer Dämonie der Willkür kaum noch zu unterscheiden war: Gott hätte ebensogut auch Unsittliches, ja sogar den Gotteshaß gebieten können, ebenso wie er auch ein anderes Einmaleins hätte festsetzen können: denn sein Wille ist mächtiger, gewissermaßen göttlicher als sein Intellekt. Mit einem um so besseren Gewissen glaubte dann auch der neuzeitliche Mensch, diese neuerfundene göttliche Tugend des unbeschränkten Wollens nachahmen zu dürfen (es ist vielleicht nicht ganz abwegig zu vermuten, daß sie überhaupt nur zu diesem Zweck der Nachahmung erfunden wurde): Wille wird einfach mit *cupiditas* verwechselt, das, was er wesenhaft ist, nämlich geistige Liebe zum Guten formalisiert sich zu blinder Willkür. In völliger Unkenntnis semitischer Sprachlogik beruft man sich dann auch noch kurioserweise bis zum heutigen Tage auf Lukas 1, 37<sup>21</sup>. Dieses sehr umfassende und recht schicksalhaft gewordene Phänomen der Formalisierung (eingangs besprochen bei der Schachspieldefinition der Mathematik, d. h. dem nominalistischen Angriff auf die gleichsam letzte Bastion, hier erneut sich aufdrängend im Zusammenhang mit Allmacht, Wille, Gesetz, Freiheit, Können) fällt systematisch sowohl als auch historisch mit dem spätmittelalterlich-neuzeitlichen Irrationalismus zusammen und wird von Thomas antizipierend bereits ganz richtig als Blasphemie ausgelegt: *dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae quod est blasphemum*<sup>22</sup>. Blasphemisch, weil jetzt der antiken, von unverständigen Leuten als intellektualistisch verschrienen Doktrin entgegen, Freiheit als etwas angesehen wird, das den Menschen instandsetzt, sich seinem Gutdünken gemäß sowohl zum Guten als auch zum Bösen zu entscheiden, wo doch die Entscheidung zum Bösen gerade eine Minderung des Freiseins, eine Versklavung an ungeordnete Leidenschaften involviert. Noch Cartesius wußte das sehr genau, so daß er in seiner *meditatio quarta* schreiben konnte: *neque enim opus est me in utramque partem ferri posse ut sim liber, sed contra quo magis in unam propendeo sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant. Indifferentia autem illa . . . est infimus gradus libertatis . . .* Der ohnedies gern experimentierenden Staatstheorie lag es aber im Zuge einer modisch werdenden Irrationalisierung um so näher, sich dementprechend zu formalisieren, indem sie sich auch theoretisch von der Ethik

<sup>21</sup> Worauf bereits Thomas Aq. s. th. I q 25 a 3 antwortete: *neque hoc est contra verbum angeli dicentis: non erit impossibile apud Deum omne verbum; id enim quod contradictionem implicat verbum esse non potest quia nullus intellectus potest illud concipere* — in völliger Übereinstimmung gerade mit Petrus Damiani PL 145, 608: *quaeris ergo a Deo, durus exactor, ut faciat quod suum non est, hoc est nihil.*

<sup>22</sup> *qu. disp. de ver. q 23 a 6*; antike Formulierungen u. a. bei Theognis 583, Horaz *carm.* 3, 29, Plinius n. h. 2, 27, Porphyrius *apud Macarium* 4, 24 *οὐ γὰρ πάντα δύναται. ἀμέλει οὐ δύναται ποιῆσαι μὴ γεγενῆσθαι ποιητὴν τὸν Ὀμηρον οὐδὲ τὸ Ἴλιον μὴ ἀλώναι. οὐ μὴν οὐδὲ τὰ δύο διπλασιαζόμενα τέτταρα ὄντα τῶ ἀριθμῶ ἀριθμεῖσθαι ποιήσεις ἐ', κὰν αὐτῶ δοκῆ τοῦτο.*

emanzipierte: der König wurde absoluter Monarch, d. h. *legibus solutus* setzte er fest, was in seinem Reiche wahr sein sollte — einschließlich der Religion! Das was wahr und recht ist, verdankt diese seine Eigenschaften nur noch einer Setzung, einem Willensakt also: denn in sich selbst ist nichts einsichtig. *Libertas est quaedam indifferentia*<sup>23</sup>. Sie funktioniert im Leeren. Dadurch wird nicht nur sie selbst dämonisch — und zwar im selben Maße als ihr der normierende Halt zu mangeln beginnt: eine Dämonie, die sie späterhin mit den Schlagworten autonom, genialisch, übermenschlich zu bemänteln versuchen wird, — sondern auch das Verhältnis zu Gott im selben Maße, als man nicht auf ihn verzichtet, sondern sich an seiner künstlich formalisierten Omnipotenz berauscht, arrogant. Seltsam genug übrigens, daß gerade zwei angeblich-antiintellektualistisch eingestellte Denker wie Augustinus und Bernhard von Clairvaux das Freiheitsproblem nicht nur an die richtige Stelle rücken, weil sie eine Gnadentheologie besaßen, sondern auch vor recht „sokratisch“ klingenden Formulierungen keineswegs zurückscheuten, wie überhaupt in einer stark humanistischen Tradition das rechte Verständnis leichter über die Jahrhunderte hinweg tradiert zu werden pflegt: auch bei sonst wenig bekannten Autoren finden sich dann häufig sehr treffende Formulierungen wie z. B. die folgende: *la véritable grandeur ne consiste pas à pouvoir tout ce qu'on veut, elle consiste à vouloir tout ce qu'on doit*<sup>24</sup>. Den zweiten Schritt auf dem Wege der inneren Entleerung stellt dann die Psychologisierung des Problems dar: Locke und Hume fragen nur noch nach dem Wahrheitsbewußtsein, das Sein der Wahrheiten selber ist gar kein legitimer Gegenstand des Philosophierens mehr. Und so weiter im Zuge der Subjektivierung und Verwillkürlichung, bis zum gegenwärtig letzten Schritt, der den merkwürdigen Versuch darstellt, die Idee der einen Logik selber aufzulösen zugunsten eines Operierens mit sogenannten mehrwertigen Logikkalkülen. Jan Lukasiwicz z. B., der Gründer der Warschauer Schule der Logistik, geht von dem oben erwähnten *cap 9 περί ἐρηνησίας* aus und behauptet, was in Zukunft sein werde, sei heute weder wahr noch falsch, sondern nur möglich, sonst wäre ja schon alles entschieden: man müsse daher von ihm weder 0 noch 1, sondern  $1/2$  präzisieren, und das wäre eben der dritte Wert<sup>25</sup> . . . Wogegen nur eingewandt werden müßte, daß Wahrheiten vom Zeitpunkt des Gedachtwerdens oder der Entdeckung völlig unabhängig sind. Wenn irgend etwas eintreten wird, dann ist die Tatsache dieses Vorganges eine Wahrheit, auch wenn niemand von ihr wissen sollte. So daß Lukasiwicz in diesem Falle dem alten Fehler verfallen sein dürfte, den Denkinhalt mit dem Denkakt verwechselt zu haben oder die Wahrheit mit der Gewißheit, die man von ihr haben kann, mit dem Urteil

<sup>23</sup> Occam sent 1 d1 q 6 M.

<sup>24</sup> Bary, *La rhétorique française*, 1659, p. 397. Augustinus PL 32, 1223: *si enim malus est, doctor non est. Si doctor est, malus non est.* Bernardus Cl. PL 183, 306: *voluntas emundata per Spiritum ut sicut bonum noverint sic et velint.* Übrigens sträubt sich noch Hegel gegen die Wahldefinition der Freiheit: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, 1802, cap 2.

<sup>25</sup> Lukasiwicz, *Comptes Rendus, soc. sci. et lett. Varsovie* cl III, 23, 1930.

über sie. Überdies — was wäre denn in dem konkreten Falle der Frage nach dem morgigen Wetter der Sinn der Aussage  $1/2$ ? Weder schön noch schlecht, sondern möglicherweise schön oder schlecht? Aber das wußten wir ja vorher auch schon, insofern gerade dies die Basis der zweiwertigen Disjunktion darstellte, die Basis und nicht ein drittes, gleichberechtigtes Glied!

Nun gilt es aber nach all diesen Digressionen noch einmal zum Problemzusammenhang von Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit bei Thomas zurückzukehren. Vor das Faktum einer *creatio ex nihilo* gestellt, muß sich Thomas nämlich auf den Begriff des Widerspruchslos-Möglichen zurückziehen, da der antike, bislang zur Verfügung stehende Begriff des anlagehaft Möglichen für das Begreifen des Geschaffenen als solchen nicht ausreicht: wäre die Welt nur aus etwas anderem geworden, in dem sie potentiell, d. h. der Anlage nach bereits dringesteckt hätte, dann wäre sie eben nicht aus Nichts geschaffen worden. Und doch war das Geschaffene schon möglich (*possibile* *cg* II 37) *antequam esset per potentiam agentis per quam et esse incoepit. Vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia invenitur.* Und so folgt denn selbst für die Welt als ganze *quod non sit impossibile esse et per consequens quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia existente.* Die Problematik einer Schöpfung aus Nichts hatte also ein Hinausgehen über die antike Spekulation erzwungen, der die reinlogische Möglichkeit unbekannt geblieben war. *δύναμις* bedeutete für Aristoteles Anlage zu etwas, das was sich z. B. in der Tendenz eines Samens manifestiert Pflanze zu werden, reales Ausgerichtetsein auf Verwirklichung im Sinne der jeweils zugemessenen Vollkommenheit; nicht einmal das Sauerwerden des Weines, das Krankwerden des Gesunden sind Möglichkeiten *stricto sensu*, in diesen Fällen könne man nur von Defekten reden (1044 b 29 ff.). Ein Megariker vollends, Diodoros Kronos, war noch über Aristoteles hinausgegangen und hatte behauptet: *μηδὲν εἶναι δυνατόν ὃ οὔτ' ἐστὶν ἀληθές οὔτ' ἔσται*<sup>26</sup>: aus einem Möglichen könne mit der Zeit doch nichts Unmögliches werden; was also nicht wirklich werde, sei auch nie möglich gewesen (eine *quaternio terminorum* allerdings: was verwirklicht durchaus nichts Unmögliches ergeben würde, kann trotzdem selbst unmöglich werden, wenn nämlich sein Gegenteil wirklich wird). Niemand wäre auf die Idee gekommen, den Widerspruchssatz<sup>27</sup> etwa psychologisch beweisen zu wollen: was gewiß einen Vorzug darstellt. Dafür reichte aber auch andererseits das Mögliche nicht über das Wirkliche hinaus: die Vorstellung einer möglichen anderen Welt oder gar die unendlich vieler möglicher anderer Welten, so wie wir sie bei Leibniz finden, ist dem antiken Denker unvollziehbar, da die wirkliche Welt die allein sinnvolle ist<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Arrian, Epicteti dissert. 2, 19.

<sup>27</sup> Ontologisch formuliert *met* 1005 b 19, 996 b 29.

<sup>28</sup> Aristoteles *de coelo* 279 a 10: *οὔτ' ἐνδέχεται γενέσθαι πλείους, ἀλλ' εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν.* 277 b 13: *ὅτι ἀνάγκη ἓνα εἶναι τὸν οὐρανόν*, cf. *svf* I p. 27 II p. 169 ff., während 1277 die These verurteilt wird *quod prima causa non posset plures mundos facere.* Vielheit wird jetzt in nicht-averroistischen Kreisen als durchaus möglich behauptet (z. B. Bonaventura *op* I p. 789), wenn auch nicht als wirklich zugelassen: diese Radikalisierung, gegen die Melancthon in seinen *initia doctrinae physicae* 1567 noch heftig polemisieren wird, bleibt dem Barock vorbehalten als einer im Grunde *extrem forma-*

Die Leistung des Thomas besteht nun darin, das possibile per se ipsum grundsätzlich von jedem ontologischen *δύναμις*-begriff getrennt zu haben: das logisch Mögliche ist nicht mehr vom Realmöglichen abhängig — ganz für sich allein besteht es zwar auch nicht, denn es gibt es nur im intellectus divinus, aber zu seiner Definition ist jedenfalls nichts anderes mehr nötig als eine *cohaerentia terminorum*. Duns Scotus knüpft hier an und prägt auch als erster den Begriff des possibile logicum<sup>29</sup>: possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu, illius quidem cujus termini non includunt contradictionem. Dieses Logisch-Mögliche potest dici simpliciter possibile, sed possibilitas illa non repugnat formaliter necessario, licet possibilitas de qua Philosophi loquuntur ... repugnat necessitati ex se<sup>30</sup>. Was eine Möglichkeit in mente divina ist, ist von sich aus so sinnvoll und unvergänglich, daß es notwendig genannt werden kann: possibilitas in divinis ponit necessitatem<sup>31</sup>. Spaltet man aber diese necessitas von ihrem Realgrunde ab, macht man also aus ihr ein rein logisches Phänomen im engsten Sinne des Wortes, dann erhält man mittels der im 16. und 17. Jahrhundert immer wieder auftretenden Zauberformel *etsi non daretur Deus*<sup>32</sup> angeblich in sich selbst unmittelbar ein-

lisierten (und daher um so leichter in pantheistische Schwärmerei umschlagenden) Denkstufe; Fontenelle steht mit seinen *entretiens sur la pluralité des mondes* 1686 schon am Ende einer Entwicklung, über die immer noch P. Duhem am besten orientiert: *Etudes sur Léonard de Vinci*, 1906, cap 10: *Léonard de Vinci et la pluralité des mondes*; nachzutragen wäre höchstens die spätmittelalterlich-jüdische Aristoteleskritik, cf z. B. Neuausgabe des Crescas, *Harvard Semitic Series* vol. 6, 1929, p. 217, 472ff. Meine Ablehnung der streng finitistischen Auslegung antiken Denkens (dieses Jb. 1953, S. 270) wird durch all das keineswegs berührt. Im Gegenteil, die Zeit ist gerade deshalb unendlich, weil sie nur so zu einem adäquaten Spiegel der Ewigkeit wird. Grundsätzlich nichtrealisierte Möglichkeiten gibt es bei Platon und Aristoteles nicht, da ja gerade, um sie gegenstandslos zu machen, die ewige Wiederkehr endlicher Perioden durch den einlinig-unendlichen Zeitstrom ersetzt worden war: Mugler, *L'infini cosmologique chez les Grecs et chez nous*, in: *Lettres d'Humanité* VIII, 1949, p. 43ff. Um sie gegenstandslos zu machen, denn das spezifisch christliche Problem unrealisierter Möglichkeiten verbarg sich in der vorchristlichen Metaphysik, selbstverständlich unformuliert, im Problem des endlichen κύκλος als eines betont endlichen. Im übrigen ist die immer noch beliebte Rede von der ewigen Wiederkehr als dem geschichtsphilosophischen Prinzip der Antike schlechthin ebenso unbegründet wie der oben erwähnte Finitismus.

<sup>29</sup> *oxon* I dist 2 q 7 n 10 (VIII 529/30).

<sup>30</sup> *ibid.*; alle für diesen Fragenkreis wichtigen loci sind zu finden im *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum opera et studio R. P. Mariani Fernandez Garcia O.F.M.*, 1910, p. 514; für Thomas kommt noch hinzu *met IX 1 1 n 1773*.

<sup>31</sup> *quodlib 2 n 19*. cf *Aristoteles phys 203 b 30 ἐνδέχασθαι, γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς αἰδέσις*; säkularisiert bei Goethe an Frau v. Stein 9. 6. 1787: Pflanzen, „die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten ... innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben“.

<sup>32</sup> *etiamsi daretur non esse Deum* z. B. *Grotius de jure belli et pacis prol 11*. Naturrecht gilt auch ohne Gott: *Arriaga tract. de leg. disqu 13 sect 2*. Schon Suarez verweist auf *Gregorius da Rimini: licet Deus non esset vel non uteretur ratione vel non recte de rebus judicaret, tamen in homine esset idem dictamen rectae rationis dictantis v. g. malum esse mentiri (de leg II 6 n 3)*. Chr. Wolff wird dann mit dieser Position den Libertinismus seiner atheistischen Zeitgenossen bekämpfen (*Vern. Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, 1720, § 21*).

sichtige Prinzipien, von denen man später *faute de mieux* sagen wird, daß sie gelten. „Unvollständig wirklich“, nur „logisch ewig“ sind andere Termini dafür<sup>33</sup>. Bedeutungen „am“ Realen oder sogenannte „Werte“, die noch nicht verwirklicht sind, „gelten“ dann in ähnlicher Weise wie *pecunia*, ohne selber *pecus* zu sein, letzteres bedeutet. „Geld“ aber ist grundsätzlich nicht wie die *res*, deren Stelle es vertritt, zunächst einmal es selbst, sondern eben „Vermögen“ zu anderem; also nicht mehr notwendig und möglich in einem, sondern nur noch wirklich und möglich zugleich. Mit dem Aufkommen der für den Nominalismus charakteristischen Geldwirtschaft beginnt daher auch das Geltungsphänomen selber in analoger Weise zu schillern: einerseits zehrt es noch von der Idealität des Notwendig-Möglichen, andererseits fällt es mehr und mehr aus dem *intellectus divinus* heraus und formalisiert sich auf diese Weise zur abstrakten Rationalität<sup>34</sup>. Was gilt, ist keine *ἀναγκαιότητα οὐσία* mehr<sup>35</sup>, sondern ein Bezugszusammenhang; und die wichtigsten Modaldifferenzen lauten nicht mehr *essentia* und *actus essendi*, sondern Gelten und Wirklichsein.

Die Thomisten opponieren zwar fleißig gegen von Gott unabhängige Essenzen und Possibilien — *essentia ante existentiam*: *dependentior ab actu dante esse formaliter concedo, independentior ab omni actu et forma nego*<sup>36</sup>. Suarez bestätigt das ausdrücklich: *nec potuit in mentem alicujus Doctoris Catholici venire quod essentia creaturae ex se et absque efficientia libera Dei sit aliqua vera res, aliquid verum esse reale habens distinctum ab esse Dei*<sup>37</sup>. Und das Überwiegen spanisch-jesuitischer Lehrbücher auch im protestantischen Schulbetrieb Deutschlands<sup>38</sup> bewirkte, daß noch Lambert schreiben konnte<sup>39</sup>: „So z. B. ist die Gedenkbarkeit nichts, daferne nicht die metaphysische Wahrheit mit dazu kömmt, das will sagen, daferne nicht ein denkendes Wesen existiert, welches das Gedenkbare wirklich denke. Das Reich der logischen Wahrheit wäre ohne die metaphysische Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, ein leerer Traum, und ohne ein existierendes *suppositum intelligens* würde es auch nicht einmal ein Traum, sondern vollends garnichts seyn . . . wenn wir daher von ewigen, unveränderlichen, absolute nothwendigen Wahrheiten reden und sagen, daß diese Wahrheit bleiben würde, wenn auch weder Gott noch Welt noch nichts wäre, so stoßen wir durch diese letztere Bedingung die erstere Aussage um.“ Aber der voluntaristische Gegenstoß war zu mächtig gewesen

<sup>33</sup> Maignan, *Cursus philosophicus*, 1673, cap 4 de possibili p. 72/73 *quod creatura existit per suam essentiam est per inadaequatam rationem existendi . . . essentiae logice aeternae . . .*

<sup>34</sup> E. Lask, *Zum System der Logik* = *Ges. Schr.* 1924, Bd. 3, S. 111: „Aller geltende Sinngehalt weist über sich hinaus, auf ein anderes als es selber ist, hinsichtlich dessen er geltender Sinngehalt ist.“

<sup>35</sup> Philon, *leg. alleg.* 1; oder wird es erst im Laufe der Geschichte: Gott ist bei Hegel ursprünglich an sich seiend, d. h. in späterer Terminologie ein geltender „Wert“; erst wenn an und für sich, existiert er auch!

<sup>36</sup> Johannes a St. Thoma, *Cursus philosophiae thomisticae*, 1638, p. 45.

<sup>37</sup> *disput. met.* 31 sectio 2 n 3.

<sup>38</sup> Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, 1939.

<sup>39</sup> J. H. Lambert, *Anlage zur Architectonic oder Theorie des Einfachen und des Ersten*, 1771, Bd. 1, § 299.

und hatte sich auch im politischen Leben schon in zu zahlreichen Konsequenzen verfestigt als daß nicht auf dem rückläufigen Wege über diese Konsequenzen auch das Possibilenproblem auf die Dauer durch ihn verzerrt werden sollte. Und das geschah in zweifacher Weise. Einerseits verwandelte sich der ganze Possibilenraum des intellectus divinus mit Hilfe einer in Gott selbst hineingetragenen Realdistinktion in jenen Ungrund, der mehr Was als Daß ist. Indifferenz aller Möglichkeiten, das selbst bloß Mögliche, das nur auf die Weise sein kann, „daß es sich als bloße Materie eines anderen verhält, das ihm das Seyn ist, und gegen das es als das selbst nicht Seyende erscheint . . . Dieses andere aber, das dieses des selbst-Seyns Unfähige ist, dieses müßte das selbst-Seyende und zwar das im höchsten Sinn selbst-Seyende sein — Gott“, der sich dann als das reine Daß ohne jedes Was herausstellt<sup>40</sup>. Dafür blieb dann andererseits auf seiten der Faktizität für diejenigen, die das essentielle Apriori nicht voluntarisieren, sondern schlechtweg paralytisierten, nur noch das Problem des funktionalen Zusammenhangs zwischen den Dingen bzw. das des funktionalen Zusammenhangs zwischen Ding und Mensch übrig: in beiden Bereichen, dem der Naturwissenschaft also und dem der Erkenntnistheorie „gelten“ dann gewisse Gesetze, d. h. Relationen, die sich völlig davon emanzipiert haben, etwa irgendeine sie tragende Substanz implizieren zu müssen, es sei denn, man läßt sie allesamt auf das reichlich vage All der Erfahrung oder etwaige, ebenso vage „regulative“ Ideen bezogen sein. Kant fragt in seiner kritischen Periode nicht mehr<sup>41</sup> nach der metaphysischen Seinsmöglichkeit der Dinge, weshalb sie dann auch an sich, d. h. der essentia nach grundsätzlich unerkannt bleiben müssen, sondern nur noch nach ihrer Erfahrbarkeit: möglich ist, was „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung“ übereinkommt<sup>42</sup>. Es ist nicht mehr die Wesensmöglichkeit, von der her das Seiende seine „Lichtung“ erfährt, um einen modernen Terminus zu gebrauchen, sondern der praktische Umgang mit ihm, das „Besorgen“ des „Zeuges“. Und das Sein selbst, weit entfernt davon Licht zu sein<sup>43</sup>, teilt das Schicksal des Geistes, mit dem es der frühneuzeitliche Idealismus identisch gesetzt hatte: es verdeckt seine Leere hinter voluntativen Spannungen oder historisiert sich zum Verstehenshorizont: anstatt reine Möglichkeiten zu aktualisieren, ist es selber anonymen Prozessen ausgeliefert<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Schelling, Über die Quelle der ewigen Wahrheiten, 1850, XI, 585/6.

<sup>41</sup> Für den vorkritischen Kant war Gott noch Prinzip der Möglichkeit überhaupt (Habilitation 1775), Realgrund der inneren Möglichkeit aller Dinge (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763) gemäß Wolffs Vern. Ged. I, § 975.

<sup>42</sup> K. d. r. v. Analytik II 2, 3, 4 und Dialektik II 3, 4 Anm. Möglichkeit der Dinge wird nur noch als Realmöglichkeit verstanden und insofern auf das Problem möglicher Erfahrung reduziert; wobei aber bezeichnenderweise letztere nie definiert wird. Daneben gibt es nur noch Gedankendinge, auf denen man allerdings nichts aufbauen kann, die dafür aber auch keine sehr würdigen Nachfolger der Possibilen im intellectus divinus sein dürften.

<sup>43</sup> Augustinus en. in ps. 7, 19: esse ad lucem pertinet. Thomas Aq in I. de causis 1, 6 ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius.

<sup>44</sup> cf Anm. 13. Erstickt wird das Possibilenproblem auch durch den Versuch eines Angelus Silesius etwa, die Dinge selber mit ihren metaphysischen Möglichkeiten einfach zu identifizieren: „ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, werd ich zunicht, er muß

Um so wichtiger dürfte aber nun noch der Hinweis sein, daß bei Duns Scotus logische Möglichkeit mit dem Willen in Gott überhaupt nichts zu tun hat: insofern sie dem Schöpfungsakt voraufgeht, ist sie allein vom intellectus divinus abhängig (intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide)<sup>45</sup> — ja, es wird darüber hinausgehend sogar formuliert, daß das logisch Mögliche, wenn auch principiative durch Gott daseiend, so doch formaliter schon aus sich selbst begriffen werden könne, d. h. durch sein eigenes Wesen: eine gewisse Verselbständigung also. Wenn man einen Stein bloß seinem Wesen nach untersucht, so manifestiert sich die logische Möglichkeit schon in der Widerspruchslosigkeit ebendieser Wesensbestandteile. Um das Fehlen aller Widersprüche festzustellen, braucht man sich nur an den Begriff zu halten; darum: est ex se formaliter possibilis. Daß es jedoch eine solche logisch mögliche Wesenheit Stein überhaupt gibt, das kann natürlich nicht wiederum vom Stein abhängen; dazu bedarf es eines höheren Prinzips, eben des begriffsschöpferischen göttlichen Verstandes. Die logische Möglichkeit ist bereits aus dem begrifflichen Wesen erkennbar: dieses selbst aber muß ursprünglich von Gott gedacht sein, sonst wäre es ein unerklärliches Gespenst<sup>46</sup>: Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili.

Hiermit sollte nun einigermaßen klargeworden sein, wie ein reinlogischer Begriff seinen geschichtlichen Ursprung sowohl als auch sein weiteres Schicksal theologischen Fragestellungen verdanken kann. Es war die begriffliche Durchleuchtung des biblischen Kreaturbewußtseins — Domino Deo antequam crearentur omnia sunt agnita: mit den Worten des Susannakapitels beim Propheten Daniel — die zur Vernichtung der antiken Kosmologie<sup>47</sup> führte, indem die Ursache für die Existenz von Dingen überhaupt in den Willen Gottes verlegt wurde, in einen Willen allerdings, der weit davon entfernt ist, omnipotente Willkür zu sein, sondern eben die vom göttlichen Intellekt gedachte possibilitas zur Voraussetzung hat. Nur da, wo man an einen persönlichen Gott glaubt, kann es auch den reinlogischen Möglichkeitsbegriff geben. Erste

vor Not den Geist aufgeben“. Das hat mit Mystik sehr wenig zu tun, es ist leider nur schlechte Metaphysik, da derlei Sätze höchstens für die possibilita formuliert werden dürfen. Das Vorwort zum „Cherubinischen Wandersmann“ enthält zwar einige Entschuldigungen; doch ändert das kaum etwas daran, daß gekünstelt intellektuelle Formulierungen ein sehr unwahrscheinlicher Ausdruck mystischer Erkenntnisse zu sein pflegen.

<sup>45</sup> oxon 1 d 43 q 1 n 3 = X p. 729/30.

<sup>46</sup> oxon 1 d 43 q 1 n 6 = X p. 734; ebenso Leibniz, Théodicée pt 2 § 184 et sans Dieu . . . il n'y auroit rien de possible; und Cudworth, Systema intellectuale 5 § 114 nec enim aeternae istae veritates rerumque species usquam esse possunt quam in mente quadam. Nur Suarez schien einmal von fern mit der Hypothese des reinen Geltens gespielt zu haben (met. disp. 31, 12, 40): intellectus autem speculativus supponit veritatem sui objecti, non facit, igitur hujusmodi enunciationes habent perpetuam veritatem non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se ac praescindendo ab illo: dergleichen abzuwehren ist der einzige Sinn des in der deutschen Interpretation zumeist mißverstandenen sogenannten Cartesischen Voluntarismus.

<sup>47</sup> Dergemäß nur das Wie, nicht aber auch das Daß des Kosmos von Gott abhing; das aristotelische δυνατόν οὐ κατὰ δύναμιν 1019 b 35 hat mit logischer Möglichkeit trotz Thomas' dahingehenden Auslegungsversuchen nichts zu tun.

Rückprobe: während Leibniz, der ein christlicher Metaphysiker sein möchte, die Possibilenlehre noch weiter ausbaut<sup>48</sup>, wird ebendiese vom pantheistisch denkenden Spinoza gänzlich verworfen<sup>49</sup>. Nun hätte sich aber die moderne Wissenschaft, insbesondere die Mathematik, ohne diesen neuentdeckten logischen Möglichkeitsbegriff gar nicht entwickeln können. Nur er vermochte dem Denken jene Elastizität zu verleihen, die bis dahin ganz unbekannt war — was ja auch den ausschließlichen Grund dafür bildet, daß der Antike die nichteuklidischen Geometrien oder die abstrakte Algebra gar nicht zum Problem werden konnte<sup>50</sup>. Daß es aber wie stets so auch hier die Theologie war, die wissenschaftliches Denken auflockerte und befruchtete, das kann den nicht überraschen, der weiß, daß Wissenschaft noch nie aus sich allein gelebt hat. Der Mensch denkt doch nicht im luftleeren Raum. Wissenschaft ist die sehr notwendige, aber immerhin doch nur nachträgliche Rationalisierung von viel ursprünglicheren Erfahrungen. Ja, daß man z. B. so etwas wie Naturwissenschaft überhaupt treibt, das hat nicht nur im Hellenismus religiöse Wurzeln gehabt, gerade im selben 13. Jahrhundert wendet man sich der Natur von

<sup>48</sup> So daß die von ihm beeinflusste Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts sagen konnte: *philosophia est scientia possibilium* (Wolff, Log. disc. prael. § 29). Wieweit allerdings eine Metaphysik ohne Schöpfungsbegriff christlich genannt werden kann, ist eine andere Frage; Voltaire war ihr gegenüber keineswegs ganz im Unrecht.

<sup>49</sup> eth I prop 33 schol; zum Verhältnis von „Macht und Möglichkeit“ vgl. auch das so betitelte cap 14 in August Brunner, Der Stufenbau der Welt, 1950.

<sup>50</sup> Spekulativ war die griechische Mathematik immer schon gewesen: *ἀλόως καὶ νοερῶς τὰ θεωρήματα διερευνόμενος* (Eudemos frg 84 ap. Procl. in Euclid. 65); das begründet ja ihren wesentlichen Unterschied zu all dem rein praktischen und infolgedessen auch steril bleibenden Arithmetisieren Indiens und des Vorderen Orients (O. Neugebauer, The Exact Sciences in Antiquity, 1951); von ihr gingen auch beachtliche Impulse zum Philosophieren aus; nicht nur formal, wie es Platon rep 523—527 auseinandersetzt, sondern auch inhaltlich: stammen doch aus ihr Termini wie *εἶδος* (Enriques, Storia del pensiero scientifico I, 1932, p. 207), *ἀναλογία* usw. bis zur *ἀνάλυσις* des Pappos (VII 634/6). Aus dem vielbeschwätzten Mythos entwickelte sich bekanntlich nur die Belletristik, es kann gar keine Rede davon sein, daß die Philosophie aus ihr „aufgebrochen“ wäre, wie das die deutsche Sucht zur Theosophie, die Klarheit mit Oberflächlichkeit verwechselt, wahrhaben möchte. Humanisiert wurde das europäische vorbiblische Denken primär durch die Mathematik — und doch blieb der Raum ihrer bewunderungswürdigen Entdeckungen an Theoretisch-Objektivem (nur solche Entdeckungen vermögen eine Welt zu humanisieren, da die natürliche Religion bekanntlich seit jeher zu nichts anderem als zu Schwermut zu führen pflegte) begrenzt, da man von unrealisierten Möglichkeiten im intellectus divinus als dem ontologischen Prius der Schöpfung noch nichts ahnte. Erst der Neuzeit glückte somit die Erkenntnis, daß das mathematische Operieren mit jenen eingangs erwähnten Elementar-Objekten der intellektuellen Anschauung nicht mehr durch das Prinzip sinnhafter Anschaulichkeit, sondern allein durch das der logischen Widerspruchsfreiheit dirigiert zu werden braucht; und gerade ein Theologe wie Malebranche ist es, der von Körpern mit mehr als drei Dimensionen redet (De la recherche de la vérité III 3, 3) und eine Phänomenologie der verschiedenen Unendlichkeitsstufen entwickelt: *tous les infinis ne sont pas égaux* . . . (Méditations chrétiennes IV 11). Das griechische Mathematiksystem spielt nur noch die Rolle des *primum analogatum* für alle jene projektiven, imaginären, nichteuklidischen etc. Disziplinen. Höchst bemerkenswert für eine Ontologie der Mathematik ist nur eben der Umstand, daß selbst diese doppeltspekulativen Erkenntnisse zuweilen praktisch werden können, die abstrakte Algebra in der Quantenmechanik, die komplexen Zahlen in der Elektrotechnik etc.

neuem zu, weil erst jetzt der Satz, daß Gott die Welt gut geschaffen habe, ganz ins Bewußtsein zu dringen anfang. Die neuzeitlich-abendländische Wissenschaftswürdigkeit der Materie stammt aus dem ersten Kapitel der Genesis. Viel fruchtbarer als dem nicht existierenden Wunschbild einer voraussetzungslosen Wissenschaft nachzuhängen, wäre es, sich über die jeweiligen Voraussetzungen<sup>51</sup> klar zu werden, damit nicht Motive, die dem wissenschaftlichen Denken von anderswoher zufließen, in ihm dann plötzlich anfangen, wild zu wuchern, in radikale Ismen auszuarten u. dgl. m.: wie es etwa einem säkularisierten Vorsehungsglauben beschieden war, der sich von einem Fatalismus mit mechanistischem Denkmodell gar nicht mehr unterscheiden ließ — oder einem säkularisierten Allmachtsbegriff, der dazu verleitete, auch die supramodale Notwendigkeit anzutasten, selbst Wahrheiten von Willenssetzungen abhängig sein zu lassen, letzten Endes also das posse noch vor die logische Ordnung zu schieben (— so daß einer törichterweise sagen konnte: im Anfang war die Tat!). Immerhin, auch diese Verkehrungen (und *corruptio optimi pessima*) leben noch aus ihrer theologischen Wurzel: nur von dorthier stammt ja ihr Reiz, ihre geheime Verführungskraft — ohne die theologische Pikanterie wären sie allzu akademisch-langweilig.

Aber die Possibilitentheorie als solche vermag ebenfalls in die Irre zu führen, dann nämlich, wenn sie das philosophische Interesse so sehr monopolisiert, daß das Sein auf seine bloße Denkbearbeitung reduziert, Seinsproblematik also schließlich auf Geistproblematik zurückmathematisiert wird<sup>52</sup>. Ein Ding ist gewiß nicht deshalb möglich, weil Gott es schafft, vielmehr kann Gott es erschaffen, weil es logisch möglich ist; aber die darin implizierte *cohaerentia terminorum* ist von sich aus machtlos, Wesenheiten in den Zustand der Aktualität zu versetzen. Im Schnittpunkt mehrerer ungünstiger Einflüsse stehend, verwischt nun Leibniz gerade diese *Zaesur definitiva*, wenn er behauptet, jedem possibile eigne das *existiturire*, das heißt: *essentiam per se tendere ad existentiam*<sup>53</sup>. Möglichsein ist schon Sein. *Quod possibile est ens est* definiert Wolff ganz unbekümmert<sup>54</sup>. Gerade diesen Kurzschluß aber wollte Thomas

<sup>51</sup> Viel fundamentaler ist der Weg von der Theologie zur Wissenschaft als der von der Wissenschaft zu irgendeiner allgemeinen Religiosität.

<sup>52</sup> Zu diesem Terminus cf. Alexander Aphrodisias ad metaph. 985 b 23 *Πλάτων περι οὗ ἔλεγόν τινες ὡς κατεμαθηματικέυσαν τὴν φύσιν*.

<sup>53</sup> op. Erdmann p. 147, noch akzentuiert durch discours de métaphysique 36 on peut même dire que Dieu en tant qu'il est un esprit, est l'origine des existences. Was die Einflüsse anlangt, so wären zu nennen: 1) seine persönliche Vorliebe für die spiritualistische Kabbalah; 2) der Umstand, daß es der von Nicolaus de Cusa herrührenden Mentalität schon längst gelungen war, das *Esse* zum *esse formale*, d. h. zum Seinsbegriff herunterzulogisieren, so daß von Wolff ab erst recht das entsprechende Lehrbuchkapitel nicht mehr de ente, sondern nur noch de notione entis betitelt wird; 3) der avicennische Fundamentalirrtum, die Existenz komme nur *accidentaliter* und gleichsam automatisch zu den *Essenzen* hinzu; nun werden diese zwar bei Leibniz ausdrücklich von Gott abhängig gemacht (Gerh. VII 111. *Théodicée* § 184), während sie Avicennas Gott immer schon in ihrem Möglichsein vorfindet, aber tatsächlich wird der Leibnizsche Gott bei dem *choix du meilleur monde*, eben weil dies begrifflich etwas Unsinniges ist, sogar durch etwas noch um eine Stufe Abgeleiteteres bestimmt, nämlich die Faktizität der wirklich gewordenen Welt.

<sup>54</sup> *philosophia prima sive ontologia* nn 134—135.

grundsätzlich verhindern, wenn er den kosmologischen Gottesbeweis dem ontologischen vorzog, die Seinsordnung überhaupt von dem etwa in Leibnizscher Manier compossibilitates auskalkulierenden Intellectus divinus hinweg in die konkrete Dingwelt hinein verlegte<sup>55</sup>, schließlich noch mit größter Entschiedenheit die ubiquitäre Liebespräsenz Gottes im Realgewordenen lehrte: intimum cuilibet! Im gleichen Sinne opponierte auch Pascal — antizipierend gleichsam — gegen jedwede überforderte possibilité abstrakte zugunsten der contingence concrète wie auch noch Bergson wohl, dem gleichen Anliegen zuliebe, le possible in den Bereich der imagination rétrospective abschieben wird<sup>56</sup>. Vollkommenheit eignet für diese von keiner Essenzenontologie mehr bestimmte spiritualité ausschließlich dem Existenzakt. Daneben blüht in zunehmender Beziehungslosigkeit zur Philosophie, die sich mit der deutschen Romantik in das Abenteuer stürzte, als neues Denkmodell die Geschichte auszuprobieren, die Mathematik als der einzige legitim essenzenontologisch begreifbare<sup>57</sup> Bereich, obschon sie ihre letzten Voraussetzungen zuweilen vergißt und manchmal auch nicht die rechte Antwort weiß auf die Verwechslung der ihr spezifisch eigentümlichen, direkt aus dem Possibilenraum stammenden Formalisierung mit dem aus einer falschen Theologie stammenden Willkürformalismus.

Ein Kapitel Theologie innerhalb der Logik also: daß das systematisch betrachtet so sein muß, gleichgültig, ob man es weiß oder nicht, ob man es wahrhaben will oder nicht, das zeigte uns die supramodale Notwendigkeit; daß man das aber auch geschichtlich nachweisen kann, dafür diente uns das possibile logicum.

<sup>55</sup> qu. disp. de veritate 22 a 2 ad 3 et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam . . . res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem, sed secundum quod sunt in se ipsis. Et ideo ordo rerum non attribuitur scientiae vel potentiae, sed solum voluntati: weder ist die Welt in avicennischer oder leibnizscher Weise notwendig so wie sie ist, noch gibt es zwischen ihr und Gott einen selbständigen Possibilenraum, der vollkommener wäre als sie selbst.

<sup>56</sup> La pensée et le mouvant § 34 p. 128 ff., cf. schon Arnaulds Antwort an Leibniz (Leibniz, Gerhardt II 31/2): j'avoue de bonne foy que je n'ay aucune idée de ces substances purement possibles, c'est-à-dire que Dieu ne créera jamais, et je suis fort porté à croire que ce sont des chimères que nous nous formons. Es gibt nur einen logischen, von Gott gedachten und vom Menschen z. B. in der Mathematik partiell nach-gedachten, jedoch keinen ontologisch selbständigen Possibilenraum: ein solcher wäre ebenso wie der seit der Romantik supponierte „Grund“ nur ein schiefes Surrogat des Verbum Divinum als des Medium der Schöpfung.

<sup>57</sup> Nur der psychologische Anstoß geht von existierenden Dingen aus; aber schon die Zahl kann nicht von Gegenstandsgruppen abstrahiert sein, etwa die 3 von allen Dreiergruppen, denn zur Konstitution der letzteren muß ja jene immer schon vorausgesetzt gewesen sein. Die aristotelische Mathematik ist zwar ein Abstraktionsergebnis (1061 a 29), jedoch pflegt man dabei zu übersehen, daß diese ἀφαίρεσις etwas ganz anderes bedeutet, nämlich die Fortlassung aller ontologischen Einschränkungen, bis man schließlich zum reinen Sein — ἔν ἢ ἔν — gelangt, das eben deswegen das realissimum ist. Jedenfalls heißt es vom Mathematiker hinsichtlich der sich selbst genügenden Realität seiner Gegenstände: οὐ καθ' ἑαυτὸν τὴν ὁμοειδίαν (1161 a 35).