

## Das Problem des Möglichen.

Nic. Hartmanns Modallehre in kritischer Beleuchtung.

Von Professor D Dr. Johannes Hessen, Köln.

---

Der Möglichkeitsbegriff spielt in Wissenschaft und Leben eine bedeutsame Rolle. Kein Wunder, daß die philosophische Reflexion sich ihm immer wieder zugewandt hat. Das Problem des Möglichen zählt zu den „ewigen Problemen“ der Philosophie<sup>1)</sup>. Man hat es nicht mit Unrecht als „ein wahres Schmerzenskind der Philosophie“ bezeichnet<sup>2)</sup>. Seitdem die megarische Schule es zum Gegenstand einer weittragenden These gemacht und Aristoteles ihm eine eindringende Untersuchung gewidmet hat, ist es für immer in die Philosophie eingegangen. Wie es zum eisernen Bestand der scholastischen Ontologie gehört, so hat es auch in der Neuzeit stets von neuem das philosophische Denken beschäftigt. So vor allem bei Leibniz und Wolff. Welche Rolle es gerade bei Wolff und der von ihm begründeten Aufklärungsphilosophie spielt, macht schon seine Definition der Philosophie offenbar: *scientia possibilium, quatenus esse possunt*. In der neuesten Zeit hat Trendelenburg im zweiten Bande seiner *Logischen Untersuchungen* und nach ihm Sigwart in seiner klassischen *Logik* das Problem scharfsinnig erörtert. Eine monographische Behandlung hat es erfahren bei v. Kries<sup>3)</sup>, Gallinger und Verweyen<sup>4)</sup>. Alle diese Arbeiten werden quantitativ wie qualitativ weit übertroffen durch Nicolai Hartmanns neuestes Buch *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Berlin 1938), das auf seinem Werk

---

<sup>1)</sup> Vgl. das zweibändige (geschichtliche) Werk von A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke*. Heidelberg 1931/32.

<sup>2)</sup> A. Gallinger, *Das Problem der objektiven Möglichkeit*. Leipzig 1912. S. 1.

<sup>3)</sup> *Über den Begriff der objektiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben*, in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausg. von Avenarius, XIII. Jahrg. (1888), S. 179—240, 287—323, 393—428.

<sup>4)</sup> *Philosophie des Möglichen. Grundzüge einer Erkenntniskritik*. Leipzig 1913.

*Zur Grundlegung der Ontologie* (Berlin 1935) aufbaut und so den zweiten Band seiner Ontologie darstellt. Der weite Horizont der neuen Arbeit zeigt sich darin, daß alle Modalbegriffe in allen Gegenstandssphären untersucht werden. Nach Klärung der Modalbegriffe und Formulierung des „modalen Grundgesetzes“ wendet sich Hartmann den Modi des realen Seins und den zwischen ihnen bestehenden Gesetzen („Intermodalgesetze“) zu, um dann nach Aufstellung des ontologischen Gesetzes der Determination die Modi des Irrealen, d. h. der logischen, der idealen und der Erkenntnisphäre zu untersuchen und abschließend das Verhältnis der Modi der verschiedenen Sphären zueinander („Intermodalgesetze zweiter Ordnung“) zu behandeln. Als „Kernstück“ des Ganzen bezeichnet Hartmann selbst den zweiten Teil: „Die Modalität des realen Seins“<sup>5)</sup>. Zwar ist die Sachlage die, „daß weder die Logik noch die Erkenntnistheorie noch auch die Metaphysik reine Modalbegriffe hervorgebracht haben“, so daß diese „auf allen Gebieten neu gewonnen werden müssen“. Indes liegt „das ontologische Gewicht hierbei allein auf der Realsphäre. Die Untersuchung der Realmodi muß daher im Zentrum stehen. Sie nimmt außerdem den breitesten Raum ein; in ihrem Bereich gilt es am meisten umzulernen, sowie die weitesten Konsequenzen zu ziehen“<sup>6)</sup>, handelt es sich hier doch um nichts Geringeres als „um eine Krisis des ganzen Weltaspektes“<sup>7)</sup>.

### 1. Die Realmöglichkeit.

Zwei Arten des Möglichseins sind nach Hartmann zu unterscheiden: die „disjunktive“ und die „indifferente“ Möglichkeit. Von der ersteren gilt das Gesetz des Aristoteles, daß sie immer Möglichkeit des Seins und des Nichtseins ist. Sie ist also Doppelmöglichkeit, ein Modus in dem A und non-A zusammenbestehen. „Das bedeutet natürlich nicht, daß die Möglichkeit ihrer Koexistenz bestünde, sondern nur daß die Koexistenz beider ‚Möglichkeiten‘ besteht. Nur das Zusammen-Wirklichsein von A und non-A ist unmöglich; ihr Zusammen-Möglichsein ist nicht nur sehr möglich, sondern — das ist die Meinung in diesem Möglichkeitsbegriff — auch notwendig: es ‚muß‘ immer, wenn A möglich ist, auch non-A möglich sein. Das Eigentümliche aber an diesem ‚disjunktiven‘ Möglichsein ist, daß es beim Übergang zum Wirklichsein sich aufhebt“<sup>8)</sup>. Ganz anders die „indifferente“ Möglichkeit. Sie ist nicht Doppelmöglichkeit: wenn A

<sup>5)</sup> S. VII. — <sup>6)</sup> S. 29 f. — <sup>7)</sup> S. 174. — <sup>8)</sup> S. 46

möglich ist, so verlangt dieser Möglichkeitsmodus nicht, daß zugleich auch non-A möglich sei. Diese eingliederige Möglichkeit ist vielmehr durchaus indifferent gegen den kontradiktorischen Fall. Deshalb hebt sie sich auch nicht in der Wirklichkeit auf, sondern erhält sich in ihr. „Eine Sphäre, in der dieser Möglichkeitsstypus besteht, ist also überhaupt dadurch ausgezeichnet, daß in ihr die Modi keine Zustände sind, sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern sich nach der Art von Seinsmomenten auch verbinden und ergänzen können“<sup>9)</sup>.

Eine solche Sphäre ist die Realsphäre. Ihr Möglichkeitsstypus ist die „Realmöglichkeit“. Sie ist verschieden sowohl von der logischen oder „Denkmöglichkeit“ als auch von der idealen oder „Wesensmöglichkeit“. Die relationale Struktur beider Möglichkeiten ist die Widerspruchslosigkeit. Realmöglichkeit aber besagt mehr als Widerspruchslosigkeit. „Was ohne Widerstreit in sich harmonisch ist, das ist deshalb noch lange nicht im Realzusammenhang möglich. Die vollkommene geometrische Kugelgestalt eines Körpers ist sicherlich in sich widerspruchsfrei; aber an einem realen Weltkörper ist sie durchaus nicht möglich, solange nicht eine weit auslangende Reihe von Realbedingungen hergestellt ist“<sup>10)</sup>. Real möglich im strengen Sinne ist nur das, dessen Bedingungen alle bis zur letzten erfüllt sind. Solange noch eine fehlt, ist die Sache nicht möglich, sondern vielmehr unmöglich. Damit ist aber gesagt, daß die Realmöglichkeit keine disjunktive Möglichkeit ist, die immer „Teilmöglichkeit“ bedeutet, sondern indifferente. Die disjunktive Möglichkeit, mit der wir im Leben und im Erkennen arbeiten, ist keine Realmöglichkeit im eigentlichen Sinne. Sie ist nur Erkenntnismöglichkeit, partiale Erkenntnis der Bedingungskette, deren Totalität erst die Realmöglichkeit ausmacht<sup>11)</sup>.

Damit sind wir zum Herz- und Kernpunkt der Hartmannschen Modallehre vorgedrungen: dem neuen Begriff der Realmöglichkeit. Neu ist er, insofern er in völligem Gegensatz zur „traditionellen“ Auffassung steht, die nach Hartmann „inkonsequent“ ist und eine Anpassung an die „Denkgewohnheit des naiven Bewußtseins“ bedeutet. Zugleich ist er alt, insofern er sich bereits bei den Megarikern findet, die unter dem Einfluß der eleatischen Seinslehre das Werden und damit auch das Möglichsein als eine besondere Seinsform neben dem Wirklichsein leugneten. Hartmann formuliert seinen Begriff der Realmöglichkeit im *Realgesetz der Möglichkeit*: Was real möglich ist, das ist auch real wirklich<sup>12)</sup>. Dieses

<sup>9)</sup> S. 47. — <sup>10)</sup> S. 49. — <sup>11)</sup> S. 50. — <sup>12)</sup> S. 126.

Gesetz ist nach Hartmann „die kurze Formel für einen umständlichen Revolutionsprozeß im philosophischen Denken<sup>13)</sup>).

Wie begründet Hartmann das Gesetz? Die Intermodalgesetze sind nach ihm eines zweifachen Erweises fähig: eines formalen und eines materialen. Der erstere hat zum Ausgangspunkt das „Spaltungsgesetz der Möglichkeit“, das (in seiner positiven Form) lautet: Was real möglich ist, dessen Nichtsein ist real nicht möglich<sup>14)</sup>. Dieser Satz läßt sich nach Hartmann ohne weiteres zur Einsichtigkeit bringen. Realwirklichkeit setzt Realmöglichkeit voraus. Nun bedeutet das Vorausgesetztsein eines Modus in einem anderen ein Enthaltensein. Enthaltensein kann aber im Wirklichsein nur die Möglichkeit seines Seins, nicht die seines Nichtseins. Wäre letzteres der Fall, so müßte das, was bereits wirklich ist, auch noch nichtsein, d. h. zugleich auch unwirklich sein können. Das ist aber nach Hartmann unmöglich. Das Spaltungsgesetz der Möglichkeit ist somit ein einsichtiges Seinsgesetz. In ihm ist aber das Realgesetz der Möglichkeit implicite enthalten. Man braucht das Spaltungsgesetz nur affirmativ zu lesen. „Was real möglich ist, kann nicht real unwirklich sein“, besagt in affirmativer Wendung: „Was real möglich ist, das ist auch real wirklich“<sup>15)</sup>.

Ist dieser Erweis des Realgesetzes der Möglichkeit einwandfrei? Da die logische Herleitung des Gesetzes aus dem Spaltungsgesetz klar und zwingend ist, kann sich unsere Frage nur auf den Ausgangspunkt, das Spaltungsgesetz selbst, beziehen. Hartmann sucht es evident zu machen mittels des Begriffs der Wirklichkeit, von dem er behauptet, daß in ihm nur die Möglichkeit des Seins, nicht die des Nichtseins enthalten sei. Was wirklich ist, kann nicht auch unwirklich sein. Die Wirklichkeit von X hebt die Möglichkeit seiner Nichtexistenz auf. Gegen diese These, die sich bereits in Hartmanns Abhandlung: *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*<sup>16)</sup>

<sup>13)</sup> S 176. Nach Hartmann sind drei Arten der Beziehung zwischen den verschiedenen Modi einer und derselben Sache möglich: Ausschließung, Implikation und Indifferenz. Die damit gegebenen Intermodalverhältnisse werden in drei Grundsätzen zusammengefaßt. Der die Ausschließung betreffende entfaltet sich in sechs „evidenten“ und vier „paradoxen Ausschlußgesetzen“; der die Implikation betreffende in sechs „evidenten“ und sechs „paradoxen Implikationsgesetzen“. An der Spitze der letzteren steht das „Realgesetz der Möglichkeit“. Auf dieses folgt das weiter unten zu behandelnde „Realgesetz der Notwendigkeit“.

<sup>14)</sup> S. 129.

<sup>15)</sup> S. 136 f. Von dem Umweg über die „Ausschlußgesetze“, den Hartmanns Deduktion einschlägt, sehen wir der Einfachheit halber ab.

<sup>16)</sup> *Kant-Studien* XXIV (1919).

findet, kann ich nur wiederholen, was ich in meinem Buch: *Das Kausalprinzip* dazu bemerkt habe: „Die Möglichkeit des Nichtseins von X schließt seine Wirklichkeit keineswegs aus, sondern kann sehr wohl mit ihr zusammen bestehen. Denn auch dann, wenn X wirklich geworden ist, bleibt seine Nichtwirklichkeit noch durchaus möglich<sup>17)</sup>. Der Gedanke der Nichtexistenz von X bedeutet keinen inneren Widerspruch. Nur dann wäre das der Fall, wenn X von sich aus, seinem Wesen gemäß die Existenz fordern würde, d. h. wenn es ein notwendiges Sein (ens necessarium) wäre. Die Möglichkeit der Nichtexistenz von X ist also zwar mit seiner Notwendigkeit, nicht aber mit seiner Wirklichkeit unvereinbar<sup>18)</sup>).

Hartmann scheint auf unsern Einwand gefaßt zu sein. Bemerkte er doch, die gegenteilige Behauptung habe „allenfalls Sinn, wenn man die Möglichkeit lose und unbestimmt als ein ‚Überhaupt-Möglichsein‘ faßt, so wie man sie im Alltag wohl als ein ‚Denkbarsein‘ versteht; was nicht zur Zeit wirklich ist, ‚kann‘ wohl ‚überhaupt sein‘, d. h. es kann wirklich werden oder gewesen sein; und was zur Zeit wirklich ist, ‚kann‘ wohl auch ‚überhaupt nichtsein‘, unwirklich werden oder gewesen sein. Daran ist nichts auszusetzen. Aber es handelt sich in der Realmöglichkeit nicht um ein so vages ‚Können‘. Reales Sein ist bestimmtes Hier-und-jetzt-Sein; seine Vergänglichkeit, sein zeitlich wechselndes Sein und Nichtsein, ist darin bereits eingeschlossen; das widerspricht nicht dem eindeutigen Sein im Hier und Jetzt, also auch nicht dem Ausgeschlossensein des Nichtseinkönnens im gleichen Hier und Jetzt. Realmöglichkeit ist ausschließlich das Hier-und-jetzt-Möglichsein, sie ist bestimmtes Möglichsein. Was formal ‚überhaupt möglich‘ ist, das ist real in der eindeutigen Zeitbestimmtheit (und bei physischem Sein auch in der Raumbestimmtheit) noch lange nicht möglich“<sup>19)</sup>. Hier scheint mir die Realmöglichkeit bereits mit der Wirklichkeit ineingesetzt zu sein. Denn jene Konkretheit besitzt zwar die Wirklichkeit, nicht aber die Möglichkeit. Ihr haftet stets eine gewisse Unbestimmtheit und Unentschiedenheit an. Wie sehr sie zum Wesen der realen Möglichkeit

<sup>17)</sup> „Das kontingente Wesen hat auch dann, wenn es existiert (also in derselben Zeit, gleichzeitig), die Möglichkeit, nicht zu existieren. Aber es hat nicht die Möglichkeit, wenn es existiert, zugleich nicht zu existieren... Die beiden Möglichkeiten können unmöglich zu gleicher Zeit verwirklicht sein, aber durch die Verwirklichung der einen geht die andere nicht verloren, sondern bleibt bestehen. (G. Geis, *Eine neue Entwicklung des Kausalitätsprinzips*, in: Festschrift des Missionshauses St. Gabriel, Wien-Mödling 1939, S. 379.)

<sup>18)</sup> *Das Kausalprinzip*. Augsburg 1928, S. 112. — <sup>19)</sup> S. 129 f.

(und nicht bloß der formalen oder Denkmöglichkeit) gehört, werden wir noch sehen.

Der materiale Erweis des Realgesetzes der Möglichkeit (wie der Intermodalgesetze überhaupt) geht nicht von einem abstrakten Gesetz, sondern von der konkreten Wirklichkeit aus und zeigt, daß die Seinssphäre jenes Gesetz in der Tat enthält. Wie wir bereits hörten, ist etwas real möglich nur dann, wenn alle seine Bedingungen real wirklich sind. In dem Moment aber, wo die Bedingungskette für X vollständig wird, muß es eintreten, wird es notwendigerweise wirklich. Folglich ist alles, was real möglich ist, auch real wirklich<sup>20)</sup>.

Dieser materiale Erweis steht und fällt mit dem Möglichkeitsbegriff, den er zugrunde legt. Danach ist Realmöglichkeit gleichbedeutend mit „Totalmöglichkeit“. Das ist der Sinn des „Totalitätsgesetzes der Realmöglichkeit“: Real möglich ist nur das, dessen sämtliche Bedingungen wirklich sind. Was nur partial möglich ist — woran also auch nur eine Bedingung fehlt —, das ist real unmöglich<sup>21)</sup>. Die Paradoxie dieses Möglichkeitsbegriffs (das Realgesetz der Möglichkeit ist ja ein „paradoxes Implikationsgesetz“) wird nach Hartmann ewig bestehen bleiben. „Sie läßt sich für das alltägliche Realitätsbewußtsein nicht aufheben, denn dieses steht unter anderen Modalgesetzen. Sein Möglichkeitsbewußtsein ist an die Teilmöglichkeit gebunden und darum von vornherein abgelöst vom Wirklichkeitsbewußtsein. Der Mensch denkt mit einer gewissen Zwangsläufigkeit immer wieder: was nicht ist, das ‚kann‘ doch sein; was nicht geschieht, ‚kann‘ doch geschehen“<sup>22)</sup>.

Es fragt sich, ob nicht bloß das vulgäre, sondern auch das wissenschaftliche Bewußtsein an diesem Möglichkeitsbegriff Anstoß nimmt. Wenn man sich in der einschlägigen ontologischen Forschung umsieht, kann man die Frage nur mit einem entschiedenen Ja beantworten. Auch Hartmann weiß das, läßt sich aber dadurch in seiner Auffassung nicht beirren. Er führt die gegenteilige Anschauung auf Traditionsgebundenheit und Denkgewohnheit zurück. „In der Philosophie hat man sich unter dem Einfluß der älteren Metaphysik daran gewöhnt, unter Möglichkeit fast nur noch die Widerspruchslosigkeit zu verstehen. Da der endliche Verstand die volle Realmöglichkeit selten einmal durchschaut, so ist das wohl verständlich. Darum ist man auch heute noch philosophischerseits geneigt, eine Fülle von ‚Möglichkeiten‘ gegen die Enge des Wirklichen auszuspielen.

<sup>20)</sup> S. 176 f. Mit Rücksicht auf den noch näher zu behandelnden Modus der Realnotwendigkeit habe ich Hartmanns Deduktion etwas vereinfacht.

<sup>21)</sup> S. 158. — <sup>22)</sup> S. 178.

Die rationalistischen und idealistischen Systeme haben dem durch ihre Entwertung des Realwirklichen im weitesten Maße Vorschub geleistet. Das Reich der Wesenheiten erschien als das höhere Sein; dieses Reich verstand man als das der Möglichkeit. Denn im Gegensatz zur Bestimmtheit und Enge der wirklichen Welt erschien es als die unendliche Fülle dessen, was sein ‚kann‘. Und da es ein Reich des Allgemeinen ist, so erschien das Allgemeine als das Vollkommene, das Einzelne in der Härte seiner Realität als das Unvollkommene<sup>23)</sup>. Diese Erklärung dürfte auf die aristotelisch-scholastische Philosophie kaum zutreffen. Denn hier hat man sich von jener Überwertung des Allgemeinen und Idealen durchgehends freigehalten und die Bedeutung des Konkreten und Realen nachdrücklich betont. Und trotzdem ist man hier zu einer anderen Auffassung der Realmöglichkeit gekommen, als Hartmann sie vertritt.

Diese scheidet am Möglichkeitsbegriff selbst. Wie man die (reale) Möglichkeit auch definieren mag, jedenfalls ist ein mögliches Sein ein solches, das wirklich sein kann, es aber noch nicht ist. Wer das (real) Mögliche mit dem Wirklichen gleichsetzt, hebt den Begriff der (realen) Möglichkeit einfach auf. Das (real) Mögliche schwindet dann überhaupt, und es bleibt nur noch das Wirkliche (und Notwendige). Die Totalität der Bedingungen begründet den Modus der Notwendigkeit, nicht den der Möglichkeit. Die „Verwurzelung in Bedingungen“, in der nach Hartmann das Möglichsein besteht, ist gleichbedeutend mit dem Gesetzsein durch eine Ursache, und das heißt mit der (äußeren) Notwendigkeit.

Gewiß hat Hartmann recht, wenn er die Realmöglichkeit von der bloßen „Teilmöglichkeit“ scharf abhebt. Realmöglichkeit ist in der Tat mehr als partiale Möglichkeit. Sie ist nicht schon gegeben, wenn irgendwelche reale Bedingungen vorhanden sind, sondern erst dann, wenn mit dem Vollständigwerden der Bedingungskette zu rechnen ist. Sie liegt gewissermaßen zwischen realer Unmöglichkeit und Wirklichkeit. Sind keine Bedingungen für den Eintritt eines Ereignisses da, so ist es real unmöglich. Sind alle Bedingungen vorhanden, so ist es wirklich; es kann dann nicht mehr ausbleiben, sondern muß eintreten. Ist ein Teil der Bedingungen da, und dürfen wir das Realwerden der noch ausstehenden erwarten, so ist das Ereignis real möglich.

Aber ist es denn nicht richtig, daß, solange noch eine Bedingung fehlt, das Ereignis nicht eintreten kann, also real unmöglich ist? Darauf antworte ich: Das Ereignis ist dann real unmöglich, wenn

<sup>23)</sup> S. 180.

noch eine Bedingung fehlt und wenn diese nicht real werden kann, wenn also für ihre Verwirklichung ein Hindernis besteht. Ist letzteres nicht der Fall, kann die noch fehlende Bedingung zu den vorhandenen jeden Augenblick hinzutreten, ist also mit dem Vollständigwerden des Bedingungskomplexes zu rechnen, dann kann das Ereignis eintreten, ist real möglich. Mit diesem Terminus wollen wir eben — um mit v. Kries zu reden — ausdrücken, „daß in den bedingenden Umständen . . . nichts enthalten sei, was das Eintreten jenes Erfolgs mit einer gesetzmäßigen Notwendigkeit ausschlosse“<sup>24</sup>).

Das Ereignis kann freilich auch ausbleiben. Das ist dann der Fall, wenn die noch fehlende Bedingung nicht real wird. Die Realmöglichkeit stellt somit einen Schwebezustand dar: X kann sowohl wirklich werden als auch in der Unwirklichkeit verharren. Die Realmöglichkeit ist daher Doppelmöglichkeit: Möglichkeit für Sein und für Nichtsein. Sie ist das, was Hartmann „disjunktive“ Möglichkeit nennt. Sie wird durch die Wirklichkeit aufgehoben; denn wenn X wirklich wird, befindet es sich nicht mehr in jenem eigenartigen Schwebezustand, seine Indifferenz gegenüber Sein und Nichtsein ist dann aufgehoben: X ist different geworden zum Sein hin.

Um die Sache noch deutlicher zu machen, möchte ich die scharfsinnigen Ausführungen von J. Geysler über den Möglichkeitsbegriff in seiner *Allgemeinen Philosophie des Seins und der Natur* (Münster 1915) heranziehen. Das Prädikat der Möglichkeit kann nach Geysler etwas nur erhalten in Beziehung auf ein gegebenes Sein, zu dem es in irgendeinem Verhältnis der Seinsabhängigkeit steht. Es fragt sich also: Kann ein Sein mit einem anderen so verknüpft sein, daß es trotz dieser Seinsverknüpfung durch das andere weder als tatsächliches noch als notwendiges gesetzt ist? Darauf ist zu antworten: „Dem Sein B, das unserer Voraussetzung nach mit einem bestimmten gegebenen Sein A verknüpft und deswegen möglich ist, fehlt noch die Tatsächlichkeit, weil, wenn es bereits tatsächlich bestünde, es mehr als nur möglich, nämlich tatsächlich wäre. Daraus folgt, daß das gegebene Sein A, mit dem das zweite Sein B verknüpft ist, zwar zum Sein des B reale Beziehung hat, aber für sich allein nicht zureicht, um die Tatsächlichkeit des B zu setzen. Weil es nun hierzu nicht zureicht, darum muß zu ihm noch ein drittes Sein A' hinzukommen, um dem Sein B Tatsächlichkeit zu verleihen. Ist nun dieses hinzukommende Sein A' in dem gegebenen Sein A weder gegeben noch durch das-

<sup>24</sup>) S. 181. „Reale Möglichkeit — so definiert O. Liebmann — ist Verträglichkeit mit den Naturgesetzen“ (*Gedanken und Tatsachen*, S. 4).

selbe ausgeschlossen, so ist das mit letzterem verknüpfte Sein B infolge des ersten Umstandes weder notwendig noch tatsächlich, infolge des zweiten Umstandes aber auch nicht unmöglich. Ebendeshalb kann es eintreten, und wird eintreten, wenn das zur Ergänzung erforderliche Sein A' zum gegebenen Sein A hinzukommt. Aber aus demselben Grunde ist es auch möglich, daß es nicht eintrete; denn falls das gegebene Sein nicht in der nötigen Weise ergänzt wird, muß das Eintreten jenes abhängigen Seins unterbleiben<sup>25)</sup>.

Aber müssen wir denn nicht Hartmann zustimmen, wenn er betont: „Was nicht möglich ist, kann eben nicht wirklich sein“<sup>26)</sup>. Das Wirklichsein scheint also das Möglichsein nicht nur nicht auszuschließen, sondern direkt einzuschließen. In der Tat tut es das. Aber nur in einem ganz bestimmten Sinne, nämlich dem der logischen und idealen Möglichkeit, nicht dagegen der realen. Der Satz, daß das Wirkliche auch möglich sein muß, ist richtig, wenn man dabei an die Widerspruchslosigkeit seiner logischen Begriffsmerkmale oder an die Vereinbarkeit seiner idealen Strukturmomente denkt. Nur diese innere oder abstrakte, nicht die äußere oder konkrete Möglichkeit ist mit der Wirklichkeit vereinbar. Wer die Realmöglichkeit als Seinsmoment am Wirklichen betrachtet, zerstört damit ihren genuinen Sinn<sup>27)</sup>.

Wir suchten das einsichtig zu machen durch eine Besinnung auf den Möglichkeitsbegriff. Wir können sie ergänzen durch eine Betrachtung der Wirklichkeit, des Realprozesses. Im Prozeß des Geschehens wird fortlaufend das real Mögliche wirklich. Das ist jedesmal der Fall, wenn der Bedingungskomplex vollständig wird; denn dann tritt der betreffende Vorgang notwendig ein. Da nun für Hartmann das real Mögliche in unserem Sinne ein real Unmögliches ist (weil die Bedingungskette noch nicht vollzählig ist), so muß er lehren, „daß im Fortschreiten des Prozesses fortlaufend das Unmögliches wirklich wird“<sup>28)</sup>. Der Realprozeß überspringt danach gleichsam die Realmöglichkeit. Mit anderen Worten: diese verschwindet aus der dynamisch geschauten Wirklichkeit, um als Moment am statisch gefaßten Sein, zu einem — leider illegitimen — Dasein wiederzuerstehen. Wird hier nicht der Eleatismus des megarischen Möglichkeitsbegriffs, den Hartmann ja erneuert, sichtbar?

<sup>25)</sup> S. 82 f. — <sup>26)</sup> S. 46.

<sup>27)</sup> Während Hartmann das (real) Mögliche mit dem Wirklichen identifiziert, vertritt K. Jaspers die entgegengesetzte These: Die Wirklichkeit ist „das Möglichkeitslose“. „Wo die Wirklichkeit selbst ist, da hört Möglichkeit auf“ (*Existenzphilosophie*, Berlin 1938, S. 61 u. 59). — <sup>28)</sup> S. 224.

Die Paradoxie, daß im realen Geschehen ständig Unmögliches wirklich wird, steigert sich noch, wenn das menschliche Subjekt die verwirklichende Kraft ist. Der Mensch richtet sein Wollen auf bestimmte Ziele. Diese sind noch nicht wirklich, sondern sollen erst verwirklicht werden. Sie stellen kein Seiendes, sondern ein Seinsollendes dar. Der Mensch kann sie aber durch sein Tun nur dann verwirklichen, wenn die Realbedingungen, die nicht in seiner Macht stehen, bereits erfüllt sind. Ein Teil der Bedingungen des Seinsollenden muß also vorhanden, dieses somit real möglich sein. Es wäre ja auch absurd, dem Menschen zuzumuten, „Unmögliches zu wollen.“ Diese Zumutung ergibt sich aber mit unabdingbarer Notwendigkeit aus Hartmanns Möglichkeitsbegriff. Zwar betont auch er: „Niemand kann ‚das Unmögliche wollen‘“<sup>29)</sup>. Aber die Anführungszeichen deuten schon darauf hin, daß er hier den vulgären, nicht den wissenschaftlichen Möglichkeitsbegriff im Auge hat. „Der Wollende, indem er sich bewußt ist, nur das ‚Mögliche‘ wollen zu können, meint keineswegs ein schon Realmögliches zu wollen, sondern ein nur Teilmögliches, dessen Realbedingungen jedenfalls noch nicht vollzählig beisammen sind“<sup>30)</sup>. Damit bringt Hartmann klar zum Ausdruck, daß der Wollende etwas will, was im streng ontologischen Sinne als ein real Unmögliches angesprochen werden muß; „denn eben real unmöglich ist das, dessen Bedingungen nicht vollzählig beisammen sind“<sup>31)</sup>. Es dürfte aber keine Empfehlung für den neuen Möglichkeitsbegriff sein, daß er solche absurden Konsequenzen nach sich zieht, denen man sich nur durch Zurückgreifen auf den vulgären Möglichkeitsbegriff, das heißt also auf dem Boden der Ontologie überhaupt nicht entziehen kann.

Den großen Vorzug des neuen Möglichkeitsbegriffs erblickt Hartmann darin, daß er mit dem „Gespensterdasein“ des „bloß Möglichen“ gründlich aufräumt. „Woher will der Mensch denn eigentlich wissen, daß so unübersehbar vieles möglich ist, was nicht wirklich wird? Da real möglich nur das ist, wofür die Totalität der Bedingungen in der jeweiligen Realsituation beisammen ist, der Mensch aber eben diese Totalität im Leben so gut wie niemals faßt, und aus nachfolgender Erfahrung stets nur die Möglichkeit des ‚einen‘ ersieht, das zur Wirklichkeit gelangt, — mit welchem Recht redet er sich da ein, daß gleichzeitig noch so viel anderes real möglich war? Daß es in seinen Gedanken — oder soll man sagen, in seiner den Ereignissen voraus-eilenden Phantasie — ein weites Reich des ‚bloß Möglichen‘ gibt, das nicht wirklich ist und niemals wirklich wird, ist doch kein Grund,

<sup>29)</sup> S. 262. — <sup>30)</sup> Ebd. — <sup>31)</sup> S. 266.

es auch in der Realwelt als bestehend anzunehmen. Daß der Mensch diese Annahme naiverweise macht, ist begreiflich. Aber daß er sie in der philosophischen Besinnung festzuhalten sucht, mit keinem anderen Grunde als dem der vertrauten Denkgewohnheit, ist durchaus nicht ebenso begreiflich. Denn bedächte er, daß er damit eine Spaltung durch die reale Welt legt, gemäß der alles Wirkliche von einem unabsehbaren Gefolge des ‚bloß Möglichen‘ wie von einem Gespensterschwarm umlagert ist, er würde sich wohl hüten, Annahmen zu machen, für die es in aller Welt keinen Anhalt gibt<sup>32)</sup>. Es fragt sich, ob diese Polemik der gegnerischen Auffassung wirklich gerecht wird. Ohne weiteres wird man Hartmann zugeben müssen, daß in der aristotelischen Welt das Mögliche (Potentielle) in der Tat ein Zwitterdasein führt. Es ist ein „Halbseiendes neben dem Seienden, gleichsam ein Zwischensein von Sein und Nichtsein“<sup>33)</sup>. Indes wird die hier vertretene Auffassung der Realmöglichkeit von solcher Kritik nicht getroffen. Denn sie operiert nicht mit „frei herumlaufenden Möglichkeiten“, die „durchaus auch etwas Reales“ sein sollen<sup>34)</sup>. Für sie existiert die Realmöglichkeit als solche überhaupt nicht, sondern ist ein Erzeugnis des reflektierenden Denkens. Dieses ergänzt die für ein bestimmtes Ereignis real vorhandenen Bedingungen und-nimmt so seinen Eintritt gedanklich vorweg. Im Hinblick auf diesen Endeffekt spricht es dann von einem „realen Möglichsein“. Dieses ist also auch kein willkürliches Gebilde des Denkens, sondern in der Wirklichkeit fundiert. Die Realmöglichkeit erscheint als so ein „ens rationis cum fundamento in re“. Sie existiert nicht formaliter, sondern bloß fundamentaliter, d. h. in ihren Grundlagen. Einer „Ausreibung der Gespenster aus dem Weltbilde des Menschen“<sup>35)</sup> bedarf es also nicht mehr; denn der „Gespensterschwarm“ des Möglichen hat aufgehört zu existieren<sup>36)</sup>.

<sup>32)</sup> S. 175. — <sup>33)</sup> S. 6. — <sup>34)</sup> Ebd. — <sup>35)</sup> S. 176.

<sup>36)</sup> Wenn Hartmann vom „Realaspekt der Teilmöglichkeit sagt: „Er ist zwar ein Aspekt, und als solcher eine Angelegenheit der Erkenntnis; aber es liegt ihm doch ein Realverhältnis zugrunde, das den Aspekt rechtfertigt“ (S. 52), so trifft das auf unsere „Realmöglichkeit“ genau zu. Vgl. auch die (offenbar von Trendelenburg bestimmten) Ausführungen über „das Mögliche“ in G. v. Hertlings *Vorlesungen über Metaphysik* (hrsg. von M. Meier, Kempten o. J.), wo die aristotelisch-scholastische Lehre von der Potentialität abgelehnt und betont wird: „Zwischen Sein und Nichtsein steht nichts in der Mitte; das Mögliche hat keinerlei Realität, sondern ist ein bloßes Gedankending . . . Das Reale, worauf der Begriff der äußeren Möglichkeit geht, ist an sich nicht möglich, sondern wirklich: es sind die vorhandenen Bedingungen. Das Mögliche als solches ist nichts Reales, sondern stammt aus dem vorausschauenden Denken“ (S. 25 u. 27).

Die vorstehenden Ausführungen enthalten zugleich eine Antwort auf die Kritik, die Hartmann an den einschlägigen Ausführungen in meinem Buch *Das Kausalprinzip* (S. 259) geübt hat. Hartmann schreibt: „Da man im Fach immer wieder Beanstandungen solcher Gedankengänge begegnet — die meist jeder Begründung entbehren, aber verwirrend wirken, weil sie an das vulgäre Möglichkeitsbewußtsein appellieren —, so sei hier der Einwand angeführt, den Johannes Hessen gegen den oben stehenden Schluß, und speziell gegen eine frühere Fassung desselben von mir, vorgebracht hat. Der Einwand hat den Vorzug, daß er wenigstens klar ausspricht, was er voraussetzt. Hessen meint, die Konklusion selbst sei einwandfrei, aber der Obersatz sei falsch: ‚Ein Etwas befindet sich so lange, und nur so lange, im Stadium des Realmöglichen, als zwar Bedingungen für seinen Eintritt in die Wirklichkeit da sind, aber diese Bedingungen noch nicht vollständig sind. Sind alle Bedingungen da, dann ist es eben damit aus dem Stadium des real Möglichen in das des Notwendigen getreten; denn dann muß ja der Eintritt in die Wirklichkeit erfolgen. Mithin ist es falsch zu sagen: etwas ist im strengen Sinne real möglich, wenn alle Bedingungen vorhanden sind. Der Irrtum wird nicht beseitigt, wenn ich hinzufüge: es ist dann nicht nur real möglich, sondern auch notwendig. Denn beides schließt sich aus.‘ — Soweit Hessen. Man sieht sofort, daß er den Begriff der Teilmöglichkeit zugrunde legt und meint, dieser genüge schon zur Realmöglichkeit. Wie sich das reimen soll mit der Tatsache, daß schon das Fehlen einer einzigen Bedingung die Sache unmöglich macht, ist mir nicht verständlich; unbekannt kann sie dem wohlbelesenen Autor schwerlich sein. So muß ich wohl annehmen, daß er sich von den traditionellen Modalbegriffen, die er ungeprüft übernommen, hat täuschen lassen. Aber das ist noch das Geringste. Nach Hessen sind die Modi überhaupt nicht Charaktere der Seinsart, sondern ‚Stadien‘ — offenbar in einem Entwicklungsgange der Sache, an der sie auftreten. Darum meint er, Notwendigkeit und Möglichkeit müßten sich ausschließen: sind alle Bedingungen vorhanden, so könne die Sache nicht mehr möglich sein, sondern nur noch notwendig. Aber er bedenkt nicht, daß was nicht mehr möglich ist, eben damit unmöglich ist (nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten). Dann müßte man ja sagen, nur ein Unmögliches könne notwendig sein. Was sich offenbar widerspricht. — Das eben ist die Folge, wenn man Seinsmodi für ‚Stadien‘ eines Prozesses hält. Im übrigen liegt der Fehler beidemale in vollkommener Unkenntnis der Intermodal-

verhältnisse; und zwar nicht der paradoxen — das wäre verzeihlich — sondern der evidenten“<sup>37)</sup>).

Um mit dem Letzten zu beginnen, so stellt Hartmann die Sache so hin, als handle es sich bei seinen Implikationsgesetzen um Sätze, die an Geltungswert sozusagen den Lehrsätzen der euklidischen Geometrie gleichkommen, deren Kenntnis man von jedem Geometriebeflissenen verlangen kann. In Wirklichkeit handelt es sich aber um reine Konstruktionen seines Denkens. Das ganze Gebäude der mit dem dogmatischen Anspruch auf absolute Geltung aufgestellten Gesetze bricht mit seinem Fundament, dem Begriff der Realmöglichkeit, wie wir gesehen haben, zusammen. Die „vollkommene Unkenntnis“ solcher „Gesetze“ ist gewiß verzeihlich, verzeihlicher jedenfalls als ihre Aufstellung! Alles übrige dürfte durch unsere Darlegungen hinreichend klargestellt bzw. widerlegt sein. Der „Widerspruch“, den Hartmann bei mir finden will, besteht natürlich nur vom Standpunkt seines falschen Möglichkeitsbegriffs aus. Wie ich oben ausgeführt habe, ist auch für mich das Wirkliche möglich, jedoch nicht im Sinne der Realmöglichkeit, sondern der Denk- und Wesensmöglichkeit. Von X, das wirklich geworden ist, nachdem es vorher (real) möglich war, läßt sich die logische und ideale Möglichkeit mit vollem Recht präzisieren. Als verursachtes Sein besitzt es (äußere) Notwendigkeit und zugleich (innere) Möglichkeit<sup>38)</sup>. Wenn Hartmann eine psychologische Erklärung für die ihm nicht zusagende Auffassung versucht, indem er in ihr eine Appellation an „das vulgäre Möglichkeitsbewußtsein“ sieht und meint, ich hätte mich „von den traditionellen Modalbegriffen täuschen lassen“, so ist solches Psychologisieren immer ein wenig prekär. Der Gegner kann nämlich den Spieß leicht umdrehen und sagen, Hartmann habe sich „vom megarrischen Möglichkeitsbegriff täuschen lassen“, eine Erklärung, die angesichts der Tatsache, daß er mit seiner Auffassung sozusagen allein steht, viel plausibler klingt als die von ihm gegebene. Und was das „vulgäre Möglichkeitsbewußtsein“ betrifft, so ist es nicht gerade sehr wahrscheinlich, daß ihm alle Vertreter der „traditionellen“ Auffassung zum Opfer gefallen sein sollen. Übrigens appelliert Hartmann für seine „natürliche Realitätsthese“ selber an das vulgäre Bewußtsein<sup>39)</sup>. Dieses soll also als „Wirklichkeitsbewußtsein“ durchaus vertrauenswürdig, als „Möglichkeitsbewußtsein“ dagegen von allen guten Geistern verlassen sein!

<sup>37)</sup> S. 167 f. (Fußnote).

<sup>38)</sup> Wie wir noch näher sehen werden, ist Hartmanns Terminologie hier nicht genügend differenziert. Es fehlen wesentliche Begriffsscheidungen.

<sup>39)</sup> Vgl. dazu meine *Erkenntnistheorie*, Berlin u. Bonn 1926, S. 21 ff.

## 2. Die Realnotwendigkeit.

Das „Realgesetz der Möglichkeit“: „Was real möglich ist, das ist auch real wirklich“, hat sein Gegenstück im „Realgesetz der Notwendigkeit“: „Was real wirklich ist, das ist auch real notwendig“<sup>40)</sup>. Wie jenes besagt, daß es im Realen kein „bloß Mögliches“ gibt, sondern daß hier nur das möglich ist, was auch wirklich ist, so dieses, daß es im Realen kein „bloß Wirkliches“ gibt, sondern daß nur das wirklich ist, was zugleich notwendig ist<sup>41)</sup>. Beide Gesetze gehen in einem dritten und höheren auf: dem „Realgesetz der Wirklichkeit“. Danach ist die Realwirklichkeit die vollständige Durchdringung von Realmöglichkeit und Realnotwendigkeit. Das Wirklichsein des real Wirklichen besteht in seinem Zugleich-Möglichsein und -Notwendigsein<sup>42)</sup>.

Wie beweist Hartmann das Realgesetz der Notwendigkeit? Nun, auf dieselbe Weise wie das Realgesetz der Möglichkeit. Beide sind ja Intermodalgesetze, und für diese gibt es, wie wir oben sahen, einen formalen und einen materialen Erweis. Der erstere besteht in der Rückführung auf das Spaltungsgesetz, das wir bereits kritisch geprüft haben. Der zweite bediente sich beim Realgesetz der Möglichkeit des Begriffs der Realnotwendigkeit. Beim Realgesetz der Notwendigkeit benutzt er umgekehrt den Begriff der Realmöglichkeit. So lautet der Erweis: „Wenn in der Realsphäre alles, was möglich ist, auch notwendig ist, generell aber alles Wirkliche zum mindesten möglich sein muß, so gilt auch der Satz, daß in der Realsphäre alles, was wirklich ist, zugleich notwendig ist“<sup>43)</sup>. Auf einen Syllogismus gebracht, lautet also der Erweis:

Was real wirklich ist, ist auch real möglich.

Was real möglich ist, ist real notwendig.

Ergo: Was real wirklich ist, ist real notwendig.

Man sieht, der Erweis steht und fällt mit dem ihn tragenden Begriff der Realmöglichkeit. Er hat nur für den Gültigkeit, der den von Hartmann aufgestellten Möglichkeitsbegriff akzeptiert. Da wir diesen ablehnen mußten, verliert für uns der Erweis jede Gültigkeit.

Es ist nur eine andere Fassung des Satzes von der Notwendigkeit alles real Wirklichen, wenn Hartmann den Satz aufstellt: Alles real Wirkliche ist determiniert. Dieses „Gesetz der Realdetermination“ ist nach Hartmann „die konstitutive Kehrseite desjenigen Modalgesetzes, in welchem die verschlungenen Intermodalverhältnisse des Realen alle zusammenlaufen: des Realgesetzes der Wirklichkeit“<sup>44)</sup>.

<sup>40)</sup> S. 137. — <sup>41)</sup> S. 195. — <sup>42)</sup> S. 197. — <sup>43)</sup> S. 167. — <sup>44)</sup> S. 201.

Sein Erweis deckt sich sachlich vollkommen mit der soeben in syllogistischer Form wiedergegebenen Begründung des Realgesetzes der Notwendigkeit. „Was real wirklich ist, muß zum mindesten real möglich sein. Real möglich ist es nur auf Grund der vollständigen Kette seiner Realbedingungen. Auf Grund eben dieser Kette aber ist es auch schon real notwendig, ‚kann‘ also nichts anderes sein, als es ist. Es ist aus ihr heraus eindeutig determiniert“<sup>46)</sup>.

Das Gesetz der Realdetermination deckt sich seinerseits mit dem „Satz vom Realgrunde“ (der eine Spezialform des „Satzes vom Grunde“ darstellt). Denn die Sätze: „Alles Reale ist durch Reales determiniert“ und: „Alles Reale hat im Realen seinen Grund“ sind ein und dasselbe Gesetz. Einen Grund haben ist dasselbe wie determiniert sein; ein Grund sein dasselbe wie determinierend sein<sup>46)</sup>.

Der vorhin wiedergegebene Erweis des ontologischen Determinationsgesetzes und damit auch des ontologischen Gesetzes vom Grunde ist nach Hartmann „der einzig mögliche Erweis“<sup>47)</sup>. Daß die Metaphysik trotz brennender Interessiertheit am Determinationsproblem auf diesen Erweis nicht verfallen ist, liegt nach ihm „einzig daran, daß es an eigentlicher Modalanalyse des Realen gefehlt hat. In ihr liegt der Schlüssel zum Problem der Determination und des Grundes“<sup>48)</sup>. Auch die Modalanalyse Chr. Wolffs, der sich nach Hartmanns Ansicht als einziger um einen Erweis des Determinationsgesetzes bzw. des Satzes vom Grunde ernsthaft bemüht hat<sup>49)</sup>, war unzureichend und führte deshalb nicht zum Ziele. Zwar ging er von Modalbegriffen aus und war damit auf dem rechten Wege. „Er kannte das Realgesetz der Notwendigkeit und sprach es eindeutig aus, aber er kannte nicht das Realgesetz der Möglichkeit; und er bemerkte nicht, daß das erstere so für sich gar nicht bestehen konnte. Er ließ alles Wirkliche notwendig sein, aber er ließ zugleich möglich sein (und zwar real möglich), was nicht wirklich ist. So kam der Widersinn heraus, daß ein und dasselbe Wirkliche die Möglichkeit seines Andersseins nicht ausschloß und dennoch die Notwendigkeit seines So-und-nicht-anders-Seins einschließen sollte“<sup>50)</sup>. Diese Sätze Hartmanns bestätigen das vorhin Gesagte: daß sein Erweis des Realgesetzes der Determination und damit auch des Satzes vom Realgrunde an seinem Begriff der Realmöglichkeit hängt. Nur unter der Voraussetzung seiner Gültigkeit liegt auch der „Widersinn“ bei

<sup>46)</sup> S. 208. — <sup>46)</sup> S. 204. — <sup>47)</sup> S. 209. — <sup>48)</sup> Ebd.

<sup>49)</sup> Dieses Urteil beruht auf völliger Unkenntnis der ontologischen Bemühungen der Neuscholastik, die ich in meinem Buche *Das Kausalprinzip* ausführlich dargestellt habe. — <sup>50)</sup> S. 210.

Wolff vor. Der Satz, daß das Wirkliche die Notwendigkeit des So-und-nicht-anders-Seins einschließt, ist für jeden evident, der die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes annimmt. Diese äußere, durch eine Ursache bewirkte Notwendigkeit eines Wirklichen schließt die innere Möglichkeit seines Andersseins keineswegs aus<sup>51)</sup>. Das vermag vielmehr nur die innere oder Wesensnotwendigkeit. Wo sie nicht vorliegt, haben wir es mit einem (innerlich) zufälligen oder kontingenten Sein zu tun, das, mag es auch durch eine äußere Ursache notwendig gemacht sein, doch von sich aus, auf Grund seines Wesens ein nicht-notwendiges Sein ist und darum immer die Möglichkeit des Andersseins (oder Nichtseins) einschließt<sup>52)</sup>.

Wir stoßen damit auf einen mit dem Möglichkeitsproblem zusammenhängenden Begriff, der bei Hartmann eine so eigenartige, um nicht zu sagen paradoxe Rolle spielt, daß wir darauf noch kurz eingehen müssen.

### 3. Das Zufällige.

Zufälligkeit bedeutet nach Hartmann nicht-notwendig sein (auch anders sein können) oder grundlos sein<sup>53)</sup>. An sich denkbar ist ein zufälliges Sein durchaus; denn es schließt keinen Widerspruch in sich. Die Frage ist nur die, ob das an sich Denkbare in der realen Welt auch vorkommt. Diese Frage muß Hartmann von seinem Standpunkt aus verneinen. Der Realzufälligkeit stehen ja nicht weniger als drei Gesetze entgegen: „das Realgesetz der Notwendigkeit“, „das Gesetz der Realdetermination“ und „der Satz vom Realgrunde“<sup>54)</sup>. Wenn alles Sein notwendig ist, wenn alles Wirkliche determiniert ist, wenn alles Reale einen Grund haben muß, dann kann es in der Realsphäre kein nicht-notwendiges oder zufälliges oder grundloses Sein geben. Hartmann lehrt denn auch ausdrücklich, daß das Zufällige innerhalb der Realsphäre nicht vorkommt<sup>55)</sup>. Zufälliges kann es mithin nur außerhalb der Sphäre bzw. an ihren Grenzen geben. Das besagt, „daß an den Grenzen der Sphäre die Dependenz in Abgelöstheit, die Notwendigkeit in Zufälligkeit umschlägt“<sup>56)</sup>. Der realontologisch positive Sinn des Zufälligen ist der, daß es an den Grenzen

<sup>51)</sup> Wenn und solange X existiert, ist das Urteil: X existiert nicht, falsch, nicht jedoch das Urteil: X kann nicht-existieren, oder: Es ist möglich, daß X einmal nicht-existiert. Vgl. oben S. 149.

<sup>52)</sup> Hier zeigt sich deutlich die mangelnde Differenziertheit der Hartmannschen Terminologie. — <sup>53)</sup> S. 33 u. 38.

<sup>54)</sup> Rechnet man das „Realgesetz der Wirklichkeit“ noch hinzu, so sind es sogar vier. — <sup>55)</sup> S. 280. — <sup>56)</sup> S. 91.

der Realsphäre die Notwendigkeit und den zureichenden Grund „ablöst“. Die Zufälligkeit ist deshalb ein „irregulärer Modus“<sup>57)</sup>. Dieser Sachverhalt beruht auf der relationalen Struktur der Notwendigkeit. Alle Notwendigkeit ist „relative“ Notwendigkeit. Eine „absolute Notwendigkeit“ gibt es nicht, und zwar in keiner Sphäre. Es kann sie nirgends geben, weil Notwendigkeit ein relationaler Modus ist, weil sie folglich ihrem eigenen Wesen nach in jeder Sphäre den regressus der Bedingungen bis an die Grenzen der Sphäre zurückgehen läßt, also bis auf ein Erstes, das nicht notwendig sein kann, weil es hinter ihm nichts mehr gibt, ‚auf Grund‘ dessen es notwendig sein könnte. Alle Notwendigkeit geht auf Zufälliges zurück“<sup>58)</sup>. Daraus ergibt sich der „ontologische Grundsatz der Zufälligkeit“: Es gibt keine Notwendigkeit ohne Zufälligkeit, wohl aber kann es Zufälligkeit ohne Notwendigkeit geben<sup>59)</sup>.

Die Konsequenz dieser Lehre vom Zufälligen ist der Satz: „Alles Erste ist zufällig“<sup>60)</sup>. Er bedeutet die radikale Beseitigung der Idee des „absolut notwendigen Wesens“. Hartmann bezeichnet sie als einen „ungeheuren Mißbegriff“<sup>61)</sup>. Das „absolut notwendige Wesen“ ist in Wahrheit das „absolut zufällige Wesen“. „Anders müßte es, da es die Grenze der Relationalität der Welt bildet, ein aus sich selbst notwendiges Wesen sein. Und das eben ist es, was man mit der *causa sui* hat sagen wollen. In Wahrheit bedeutet ein aus sich selbst notwendiges Wesen ein nicht notwendiges Wesen. Denn Notwendigkeit hat nun einmal die ‚äußere Relativität‘ an sich. Hier aber ist nichts außer ihm da, ‚auf Grund‘ dessen es notwendig sein könnte. Man mag also immerhin sagen, es habe seinen Grund in sich, sei *causa sui*; man gewinnt damit keinerlei höhere Modalität. Denn eben das, was den Grund in sich hat, hat ihn deswegen doch nicht außer sich, ist also nicht ein Notwendiges, sondern ein Zufälliges. Gott als absolut notwendiges Wesen ist vielmehr das absolut zufällige Wesen“<sup>62)</sup>. „Es hilft nichts, den zureichenden Grund der Welt in Gott zu suchen. Gott selbst wird eben damit, daß er erster Grund sein soll zu einem Zufälligen“<sup>63)</sup>.

Hartmanns Lehre vom Zufälligen hängt an einem einzigen Punkt, und dieser Punkt ist die relationale Struktur der Notwendigkeit. Wenn zum Wesen der Notwendigkeit ihre Relationsstruktur gehört, gibt es nur eine relative oder äußere Notwendigkeit. Und das ist ja in der Tat Hartmanns Ansicht. Was er nicht kennt bzw. anerkennt, ist die absolute oder innere Notwendigkeit, die darin besteht, daß

<sup>57)</sup> S. 221. — <sup>58)</sup> S. 77. — <sup>59)</sup> S. 91. — <sup>60)</sup> S. 53. — <sup>61)</sup> S. 92.  
— <sup>62)</sup> S. 93 f. — <sup>63)</sup> S. 220.

etwas seinen Grund nicht in einem andern, sondern in sich selber, in seiner eigenen Wesenheit hat. Weil Hartmann diesen Begriff ablehnt, ist für ihn das, was nicht notwendig im Sinne der äußeren Notwendigkeit ist, d. h. was von keinem mehr abhängig, durch nichts mehr bedingt ist, das Erste also, ein Nichtnotwendiges oder Zufälliges.

Daß Hartmann vor den Konsequenzen dieser These in der Metaphysik nicht zurückschrickt, haben wir gesehen. Aber wie steht es mit der Logik? Erkennt er auch für sie jene Konsequenzen an? In der Tat tut er das. Logisch notwendig sein heißt für ihn, seinen zureichenden Grund in Prämissen haben<sup>64)</sup>. In der logischen Sphäre haftet somit alle Notwendigkeit an dem Grund-Folge-Verhältnis: denknotwendig ist ein Urteil, das aus anderen Urteilen logisch folgt. Daraus ergibt sich, daß jene obersten Urteile, die nicht mehr aus anderen hergeleitet werden können (man denke an die obersten Gesetze der Logik, die „Denkgesetze“), keine logische Notwendigkeit besitzen, sondern logisch zufällig sind. So gibt es für Hartmann „Zufälligkeit im Gottesbegriff, in den Axiomen und Prinzipien“<sup>65)</sup>.

Hier zeigt sich nun deutlich die innere Unmöglichkeit dieser Position. Ein Urteil, das aus anderen Urteilen hergeleitet, durch andere Urteile evident gemacht wird, soll ausgezeichnet sein durch das Merkmal der logischen Notwendigkeit. Ein Urteil dagegen, das einer solchen Herleitung gar nicht bedarf, das nicht erst evident gemacht zu werden braucht, weil es eben in sich evident ist, soll keine Denknötwendigkeit besitzen. Das ist schon mehr als paradox. Diese Paradoxie oder vielmehr Absurdität verschwindet sofort, wenn man den Begriff der inneren Notwendigkeit einführt. Er besagt in der logischen Sphäre, daß ein Urteil sich selbst begründet, den Grund seiner Geltung in sich trägt. Ein solches Urteil besitzt Denknötwendigkeit, und zwar in einem höheren Sinne als jene Urteile, die zu ihrer Begründung anderer bedürfen. Es ist gerade umgekehrt, als Hartmann will: wo nach ihm keine Notwendigkeit, sondern Zufälligkeit vorliegt, besteht in Wirklichkeit eine gesteigerte Notwendigkeit. Nur wer den Begriff der Notwendigkeit völlig willkürlich auf den der äußeren Notwendigkeit einschränkt, kann das leugnen wollen<sup>66)</sup>.

<sup>64)</sup> S. 295. — <sup>65)</sup> 94.

<sup>66)</sup> Damit ist auch Hartmanns Lehre widerlegt, daß der Satz vom zureichenden Grunde kein logisches Gesetz sei (S. 294 f.). Geysers scharfsinnige Untersuchung: *Das Prinzip vom zureichenden Grunde* (Regensburg o. J.) hätte ihm zeigen können, daß der (logische) „Grund nicht allein und ausschließlich wieder in Urteilen gesucht werden darf“ (S. 34).

Kehren wir wieder zur metaphysischen Sphäre zurück, so besteht eine unleugbare Analogie zwischen der Funktion des ersten Seienden (prima causa) und der der ersten Urteile (prima principia). Beide fungieren als Prinzipien: jenes als Realprinzip, diese als Idealprinzipien. An beiden hängt das Ganze der betreffenden Sphäre. Das Absolute ist der letzte Grund für die Wirklichkeit der Seinswelt, die logischen Gesetze der letzte Grund für die Wahrheit der Denkwelt, d. h. der Urteile. Sollen nun beide, die anderes begründen, selber grundlos sein? Im Logischen ist das nicht der Fall: jene obersten Urteile sind nichts weniger als grundlos. Sie haben ihren Geltungsgrund in sich selbst. Sollte es in der ontologischen Sphäre anders sein? Schon die hier bestehende Analogie zur logischen Sphäre spricht dagegen. Das ens necessarium (das übrigens die Scholastiker nicht als causa sui, sondern als ratio sui bezeichneten) entbehrt des Grundes so wenig, daß es diesen vielmehr in sich selber, in seiner eigenen Wesenheit hat. Es verdient deshalb im Vergleich zu den Dingen, die den Grund ihres Daseins in einem anderen, einer Ursache haben, a fortiori notwendig genannt zu werden. Von „Zufälligkeit des Seins“ kann hier am allerwenigsten die Rede sein.

So liegt denn der Grundfehler der Hartmannschen Lehre vom Zufälligen darin, daß er den Begriff der Notwendigkeit zu eng und einseitig faßt, indem er die innere oder absolute Notwendigkeit ausschaltet. Sobald man sie in die Modallehre aufnimmt, lösen sich alle Paradoxien. Daß Hartmann das nicht tut, erscheint im Hinblick auf andere Lehrstücke seiner Philosophie als eine gewisse Inkonsequenz. Hartmann verfißt bekanntlich die Freiheit des menschlichen Willens, die er als „Selbstbestimmung“ faßt<sup>67)</sup>. Der Wille hat seine „Eigendetermination“. Er wird nicht durch etwas anderes determiniert, sondern determiniert sich selbst<sup>68)</sup>. Nun ist für Hartmann „Determination“ die Beziehung von Grund und Folge<sup>69)</sup>. Determinieren heißt also „begründen“, Grund für etwas sein. Selbstdetermination bedeutet demnach Selbstbegründung, Grund für sich selber sein. Nichts anderes aber besagt der Begriff der inneren Notwendigkeit. Und so erscheint es als inkonsequent, wenn Hartmann den Begriff der Selbstbestimmung bejaht, den der inneren Notwendigkeit dagegen verneint. Wer eine Eigendetermination des wollenden Ich lehrt, hat kein Recht mehr, eine Selbstbegründung des Seins im Sinne der necessitas intrinseca zu leugnen.

<sup>67)</sup> Vgl. seine *Ethik* (Berlin 1926), deren dritter Teil („Metaphysik der Sitten“) das Problem der Willensfreiheit behandelt.

<sup>68)</sup> Möglichkeit und Wirklichkeit, S. 215 f. — <sup>69)</sup> S. 204.

Nach Hartmann ist die Realsphäre das Reich der Notwendigkeit, während die logische Sphäre „dem Zufälligen ohne Grenze“ offensteht<sup>70)</sup>. Diese paradoxe, aller bisherigen Auffassung ins Gesicht schlagende These soll hier nicht auf ihr Recht geprüft werden. Auf jeden Fall wird sie durch das über die innere Notwendigkeit Gesagte wesentlich eingeschränkt. Aber nicht darauf soll in diesem Zusammenhang hingewiesen werden, sondern auf etwas anderes. Wer die Realsphäre als das Reich des Notwendigen betrachtet, schreibt ihr damit eine rationale Struktur zu. Wie sehr Hartmann das tut, beweist sein System der die Realsphäre betreffenden Intermodalgesetze. Das Eigenartige ist nun, daß diese Überzeugung von der Rationalität des Seins sofort aussetzt, wenn Hartmann die Seinsphäre als Ganzes ins Auge faßt. Er bleibt dann einfach bei ihrer „Zufälligkeit“ stehen, obwohl er auf der anderen Seite betont, daß das Zufällige über sich hinaus weist, insofern der Wille zum Begreifen der Welt sich bei der Zufälligkeit nicht beruhigen kann<sup>71)</sup>. Wenn es in der Wirklichkeit so nach streng rational faßbaren Gesetzen zugeht, wie Hartmann will, sollte dann die Wirklichkeit nicht auch als Ganzes einem in unserem Geiste tief verwurzelten und in ihr selbst fundierten Gesetz, dem Gesetz des zureichenden Grundes, folgen? Sollte dann nicht der abschließende, die Vernunft allein zur Ruhe kommen lassende Gedanke berechtigt sein, daß die Welt, die nach Hartmann zufällig, d. h. grundlos ist, in einem anderen, höheren, absoluten Sein gründet? Zeigt nicht die Geschichte der Philosophie, daß ohne den Gedanken eines irgendwie gedachten Absoluten noch keine Metaphysik ausgekommen ist?

Wenn Hartmann diesen Gedanken nicht vollzieht, so liegt das zutiefst begründet in einem gewissen positivistischen Zug seines Denkens, der auch die Erklärung abgibt für seine sich manchmal zur Animosität steigernde Abneigung gegen alle „Spekulation“. Die Rätsel, um deren Lösung sich die metaphysischen Spekulationen der tiefsten Denker von jeher bemüht haben, läßt Hartmann einfach stehen. In der Ontologie macht sein Denken halt vor der Zufälligkeit der Wirklichkeit, in der Erkenntnistheorie vor der eigenartigen Tat-

<sup>70)</sup> S. 281.

<sup>71)</sup> S. 398. „Das Zufälligkeitsbewußtsein ist ein Modus der Bequemlichkeit. . . Es hinterläßt denn auch im höher entwickelten Bewußtsein so etwas wie ein schlechtes Gewissen; die unterdrückte bessere Einsicht — die stets in den Ansätzen des Begreifens steckt — ist nicht ganz zum Schweigen gebracht. Aber erst mit der prinzipiellen Überwindung dieses Bewußtseinsmodus setzt das kompromißlose Begreifen ein“ (S. 399).

sache der Konformität von Denken und Sein, in der Ethik vor dem nicht minder einer letzten Erklärung bedürftigen Sachverhalt der Wertverwirklichung, des Eingehens der idealen Werte in die reale Welt. Seine *Metaphysik der Erkenntnis* greift das eigentliche metaphysische Problem der Erkenntnistheorie ebensowenig an, wie seine *Metaphysik der Werte* das vorhin angedeutete metaphysische Problem der Axiologie.

Man sieht bei uns vielfach gerade in Hartmanns Philosophie einen Beweis für die Annäherung der modernen Philosophie an das scholastische Denken. Sein Objektivismus und Realismus, seine Begründung der Ontologie und Metaphysik, seine Ethik mit ihrer scharfen Frontstellung gegen den kantischen Formalismus einerseits und den modernen Relativismus andererseits erscheinen vielen als eine ebenso willkommene wie wirksame Bestätigung und Bekräftigung der Grundwahrheiten der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Solcher Sicht gegenüber (die gewiß nicht ganz falsch ist) muß betont werden, daß Hartmanns Philosophie ihren innersten Tendenzen nach einer religiösen Weltanschauung keineswegs günstig ist. Bleibt sie doch völlig im immanenten Bereich stecken und verneint geradezu alle transzendenten Bezüge. Ja, sie ist sogar geeignet, den sich in ihren Bann begebenden Geist für die transzendierenden Momente des Seins blind zu machen. In der Ethik beweisen das die (übrigens restlos widerlegbaren) „Antinomien zwischen Religion und Ethik“<sup>72)</sup>, in der Ontologie die vorhin entwickelte Lehre von der Zufälligkeit bzw. Notwendigkeit. So paradox es auch klingen mag: manche an Kant orientierte Denker liefern weit mehr Bausteine für die prae-ambula fidei als die von einem immanentistisch-positivistischen Geist durchwehte Gedankenwelt Hartmanns. Man lese unter diesem Gesichtspunkt das viel zu wenig bekannte Schlußkapitel in Sigwarts zweibändiger *Logik*, und man wird erstaunt sein, wie dieser so kritische Kopf „das methodische Recht der Metaphysik, in der Idee Gottes den letzten einheitlichen Abschluß der theoretischen Erkenntnis wie der praktischen Gewißheit zu suchen“, verfißt, ein Recht, das seine Begründung darin findet, daß die Übereinstimmung der Seins-

<sup>72)</sup> *Ethik*, S. 737 ff. Wenn Hartmann neuerdings statt „religiös“ vielfach „superstitiös“ sagt, so ist solche „Terminologie“ für sein inneres Verhältnis zur Religion jedenfalls sehr aufschlußreich. Seiner antinomisch-negativen Verhältnisbestimmung von Ethik und Religion muß W. Diltheys tiefere, weil sachlichere, Einsicht entgegengehalten werden: „Die Geschichte spricht nirgends bisher für das Ideal der religionslosen Moral. Neue aktive Willenskräfte sind, soweit wir sehen, immer in Verbindung mit den Ideen über das Unsichtbare entstanden“ (*Weltanschauung und Analyse des Menschen*, 3. Aufl., S. 54).

ordnung mit den Gesetzen des Denkens einerseits und den ideales Forderungen des Sollens andererseits nur durch die Annahme eines einheitlichen Grundes beider Ordnungen erklärt werden kann, „einen Grundes, der als letzter Erklärungsgrund der Beziehung von Subjekt und Objekt zugleich unbedingt sein muß“<sup>73</sup>). Oder man lese einmal Rickerts Selbstdarstellung seiner Philosophie, deren krönender Abschluß eine wirkliche „Metaphysik der Werte“ ist, deren Kerngedanken er zusammenfassend formuliert: „Ohne das Vertrauen darauf, daß eine übermenschliche Macht die Welt so eingerichtet hat, daß in ihr die Verwirklichung von Werten in Gütern durch freie Subjekte möglich und sinnvoll ist, kommen wir auf keinem Gebiet zu einem befriedigenden Abschluß der Überzeugungen, die wir für ein tätiges Leben brauchen. Selbstverständlich kann man die Probleme, die hier entstehen, ignorieren, nämlich dann, wenn man es überhaupt unterläßt, über das Weltganze nachzudenken. Will man aber als Philosoph darauf nicht verzichten, dann wird man mit Notwendigkeit darauf geführt werden, daß eine wahrhaft universale Weltanschauung in einem religiösen Glauben gipfelt, und es versteht sich wohl von selbst, daß eine Weltanschauung nur dann ihren Namen verdient, wenn sie das Weltganze umfaßt“<sup>74</sup>).

<sup>73</sup>) *Logik*, 4. Aufl., Tübingen 1911, II. Bd., S. 794 u. 784.

<sup>74</sup>) *Deutsche systematische Philosophie*, hrsg. von H. Schwarz, II. Bd., Berlin 1934, S. 295. Vgl. dazu meine *Wertphilosophie* (Paderborn 1937), S. 244 ff. — Wie wenig Aussicht übrigens für ein Obsiegen der Hartmannschen Modallehre besteht, beweist die eingehende kritische Würdigung seines Werkes seitens eines führenden Ontologen (Günther Jacoby, Greifswald) in der Deutschen Literaturzeitung (59. Jahrg., Heft 50, Dez. 1938). Gegenüber dieser Stellungnahme eines hervorragenden Fachmannes sinkt das gänzlich kritiklose Referat von J. Münzhuber in den Blättern für deutsche Philosophie (13. Jahrg., Heft 1/2, 1939) zu völliger Bedeutungslosigkeit herab. Wenn er urteilt, es sei Hartmann gelungen, „die Modaltafel des realen Seins beinahe als etwas Selbstverständliches darzutun“ (S. 179), so verrät er damit nur den vollkommenen Neuling im ontologis.