

wäre demnach nichts anderes als eine weitere Erscheinung der Realität, also eine Bestätigung seiner Theorie als der absoluten, einzigen Wahrheit (81). Als eine abstrakte allgemeine Wahrheit läßt sie dennoch Raum für weitere Erkenntnis durch Erfahrung, für weitere Erscheinungen des Absoluten (83).

Die letzten Schriften B.s, insbesondere die „*Essays on Truth and Reality*“ und die „*Terminal Essays*“, bringen zwar manches Neue, lassen aber, wie der Verf. mit Bestimmtheit versichert, die Beweismethode des Hauptwerkes unverändert bestehen.

Der Verf. stellt sich am Ende (97—108) die Frage, ob es B. gelungen sei, seine Theorie vom Absoluten durch seine Methode als unzweifelhaft gültig nachzuweisen. Eine erste Schwäche des Verfahrens sieht er darin, daß die metaphysischen Werke B.s reichlich Gebrauch machen von den Ergebnissen seiner nichtmetaphysischen Werke, daß diese aber ihrerseits nicht auf rein empirisch-phänomenologische Weise zu ihren Schlußfolgerungen gelangen, sondern aufgrund einer schon implizit vorhandenen Gesamtschau, die dann explizit aus ihnen entwickelt wird, was einem Zirkelschluß nahekommt.

Was aber entscheidender ist: B.s Theorie entpuppt sich als eine Hypothese, die zwar ingenös auf die Erfahrung abgestimmt ist, sich aber nicht als die einzig notwendige erweisen läßt. Der Verf. ist zwar einverstanden mit dem Prinzip B.s, daß wahr und wirklich ist, was den Forderungen der Vernunft Genüge tut; aber er findet es bestreitbar, nicht zwar, daß die Vernunft überhaupt eine Gesamtschau (*vue générale*) erstrebt, wohl aber, daß sie eine solche Gesamtschau zum entscheidenden Kriterium ihrer ersten und absolut sicheren Gewisheiten mache. Die Auffassung B.s ist also nicht die einzig mögliche; sie läßt eine andere Alternative zu: die eines in der Behauptung endlicher Existenz unmittelbar gewissen Realismus. Die These B.s läuft darauf hinaus, daß die Metaphysik überhaupt keine ihr eigene Methode hat. Sie gibt daher Spielraum sowohl für den Skeptizismus wie für den Fideismus.

Die Abhandlung de Marneffes ist zwar nicht leicht zugänglich, da sie den Gedanken B.s nicht in seiner konkreten Fülle darstellt, sondern nach den strengsten formalen Gesichtspunkten analysiert; sie ist aber unter dieser Rücksicht von hohem Rang und von großer Bedeutung für eine Methodologie der Metaphysik.

W. Brugger, S. J.

Pape, Ingetrud, *Tradition und Transformation der Modalität*. Bd. 1: *Möglichkeit-Unmöglichkeit*. Gr. 8^o (VI u. 266 S.) Hamburg 1966, Meiner. 38.— DM.

„Modalität“ ist das unthematische Thema jedes menschlichen Denkens. „Modalität“ ist das Selbstverständliche alles menschlichen Welt- und Selbstverständnisses, das selbst der Verständlichkeit entbehrt. „Modalität“ ist das immer unzeitgemäße Aktuelle, das in seiner Aktualität ‚er-innert‘ werden muß, weil es von der Reflexion lebt“ (1). Diese drei lapidaren Thesen setzt P. programmatisch über ihr — auf drei Bände berechnetes — Werk einer „Tradition und Transformation der Modalität“. In dem vorliegenden 1. Band untersucht P. das neuzeitliche Denken von Descartes bis Kant hinsichtlich seiner Modalspekulation über Möglichkeit und Unmöglichkeit. In den beiden folgenden Bänden soll die Modalanalyse für Kontingenz und Notwendigkeit, für Potentialität und Kausalität weitergeführt werden.

Die *Aktualität ihres Themas* sichert P. dadurch, daß sie zeigt, wie die typischen modernen Positionen, die sich alle im Bemühen um die (verschieden verstandene) „Wirklichkeit“ zusammenfinden, kritisch nur verstanden werden können, wenn man sie „modal ausschreibt“, d. h. sie auf ihr (meist) unreflektiertes Verständnis der Möglichkeit und damit deren Beziehung zur (jeweiligen) „Wirklichkeit“ hin zu interpretieren versucht. „Im Gegensatz nämlich zur existentiellen Tendenz auf *Wirklichkeit* hin“ — durch die unsere Zeit charakterisiert sei — „zeigt sich methodisch und sachlich — was die Wissenschaft, Kunst und Philosophie anbelangt — eine Interessenverschiebung auf systematische *Möglichkeit* hin als modernes Symptom: von der Mathematik und Physik bis in die Anthropologie, Ethik und Sprachtheorie, sucht man Kataloge des *Möglichen* zu entfalten, die dem *Wirklichen* gegenüber relativ gleichgültig sind“ (137). Will aber das Verständnis der eigenen Position nicht in naiver Systematik steckenbleiben, so bedarf es der wenn auch weiterhin vom systematischen Interesse getriebenen Klärung der Problemgeschichte, die so der notwendige Schritt vor jeder fundierten Erklärung des Sachverhalts wird.

Diese Klärung will P. durch die exemplarische Durchforschung der Problemwicklung von Descartes bis Kant leisten.

In der neuzeitlichen Entwicklung der Modalspekulation sieht P. vor allem zwei charakteristische Linien sich durchziehen: 1. Der Versuch, die „creatio ex nihilo“ philosophisch zu formulieren, bewirkt eine Prävalenz des Möglichen vor dem Wirklichen dadurch, daß dem geschaffenen Wirklichen der weitere und ontologisch frühere Bereich des schaffbaren Möglichen vorausgesetzt wird — welcher Bereich sich dann immer mehr gegenüber dem konkret Existierenden verselbständigt und zu einer eigenen „Welt des Möglichen“ (Leibniz) anwächst. — 2. Dadurch, daß das Mögliche als „idea“ oder „essentia“ ontologisch verselbständigt wird, entsteht eine Trennung von Possibilität und Potentialität, und zwar in der Weise, daß die ‚potentia‘ „zur ‚causa‘ als mechanisch-kausale Bedingung oder zur ‚substantia‘ als ‚tätige Kraft‘; das possibile aber“ — in dem Maße, in dem die ontologische Ebene auf die logische oder transzendental-bewußtseinsmäßige zurückgeführt wird — „als logisch-begriffliches . . . in der mens isoliert oder zur apriori konstituierenden Kategorie transzendentalisiert“ wird (246).

Beide Linien sind in ihrem Ausgangspunkt vermittelt durch das scholastische Mißverständnis der aristotelischen Unterscheidung der *δυνατὰ κατὰ δύναμιν*, d. h. der „der-Veränderung-Möglichen“, und der *δυνατὰ οὐ κατὰ δύναμιν*, d. h. der „des-Seins-Möglichen“ (vgl. Met. 1019 b, 22 ff.). Die Scholastik interpretiert dagegen die „*possibilia secundum potentiam*“ als die hinsichtlich ihrer realen Erwirksamkeit Möglichen und die „*possibilia non secundum potentiam*“ als die Möglichen, die korrespondierender Gegenstand der göttlichen Allmacht sind. Aus diesen letzten Möglichen wird dann jenes „*possibile logicum*“ geboren, das durch die Widerspruchslosigkeit seiner Merkmale „denkbar“ und zugleich, da es ein solches durch seinen Bezug auf Gott ist, „schaffbar“ ist.

Als „Denkbares“ und „Erschaffbares“ weist das possibile logicum auf die beiden Ströme im christlich-metaphysischen Denken hin, die zu seiner Definition führten: 1. Die „Ideen“ des griechischen Denkens werden intellektualisiert zu „Schöpfungsgedanken Gottes vor der Schöpfung“ (Augustinus) und 2. treten sie als Möglichkeiten in die Rolle der griechischen Materie ein, damit die „creatio ex nihilo“ philosophisch bewältigt werden kann.

Wird nun im weiteren Gang des neuzeitlichen Denkens der göttliche Verstand säkularisiert zum „transzendentalen Bewußtsein“, so führt das Möglichkeitsdenken in den „transzendentalen Idealismus“, in dem das Mögliche seine Unterschiedenheit von den anderen Modi nur noch der Beziehung der Welt auf dieses Bewußtsein verdankt und damit jede ontologische Eigenständigkeit als „idea“ oder „essentia“ verloren hat. Diese Entwicklung können wir nicht mit ihren Verzweigungen nachzeichnen. Es mögen aber doch die wichtigsten Linien, wie sie P. aufzeigt, genannt werden.

Descartes (65—87) tut den ersten Schritt auf eine Auslegung des possibile als transzendente Möglichkeitsbedingung der Erfahrung hin. Den „essentiae“, als die er die *possibilia* auffaßt, schreibt er eine eigene selbstgenügsame Wirklichkeit zu. Da nun diese „essentiae“ zugleich die „eingeborenen Ideen“ sind, die als — zwar für Gott kontingente, für das Geschöpf aber — notwendige Möglichkeiten dem konkret Existierenden seinen Existenzraum vorschreiben, erhalten sie schon den transzendentalen Charakter einer Bedingung der Möglichkeit für alles Existierende. — Insofern Descartes die „essentiae“ in einer (außer in bezug auf die „Mächtigkeit“ Gottes) adynamischen Betrachtungsweise als *Gesetze und Gesetzmäßigkeiten des Realgeschehens* interpretiert, sie also von allem „Substanzhaften“ befreit, führt ihn seine Modaltheorie auch zur Grundlegung der modernen mathematisch-naturwissenschaftlichen Weltansicht.

Bei Spinoza (88—109) scheint das possibile völlig im Notwendigen zu entgleiten, ohne noch einen Eigenbereich konstituieren zu können. Denn „im Felde des Essentiellen und des Existentiellen ‚gibt es‘ im Sinne einer ‚an sich‘ bestehenden Modalverfassung der ‚entia‘ als positiven Modus nur die Notwendigkeit — und im Falle, daß diese ausbleibt, den negativen Modus der Unmöglichkeit“ (95). Alle Möglichkeit, Zufälligkeit und Faktizität der Wirklichkeit müssen ‚an sich‘ aus einer notwendigen Determination des Wesens (die Zufälligkeit) oder der Wirkursachen

(die Möglichkeit) verstanden werden. Sofern gleichwohl etwas „nur“ als möglich, zufällig oder faktisch erscheint, müssen wir das gleichsam als „*Fehlleistung*“ eines *unzulänglichen Erkennens*“ (110) hinnehmen — so daß die Möglichkeit als eigener Modus nur eine erkenntnisrelative Bedeutung hat. — Dennoch findet sich auch bei Spinoza ein Platz für das Mögliche. Denn die kontingenten Seienden werden vom einen absolut notwendigen Seienden dadurch unterschieden, daß sie von ihrer „essentia“ nicht notwendig bestimmt werden. Zwischen essentia und existentia bleibt bei ihnen vielmehr ein Hiatus, der nicht nur erkenntnisrelativ, sondern ontologisch ist. Denn die essentia läßt für das konkret Existierende eine Unbestimmtheit offen, die zwar durch die Kausaldetermination ausgefüllt werden soll — aber eben nicht mehr durch eine Prolongation der Essenzdetermination: d. h. im Übergang von einer Ordnung zur anderen öffnet sich eine Lücke in der durchgängigen Determination, die für die (auf Wirkursächlichkeit bezogene) Zufälligkeit als „Sein, das möglicherweise nicht sein kann“ und die (auf das Wesen bezogene) Möglichkeit als „Nicht-sein, das zufälligerweise sein kann“ (106), also für das im traditionellen Sinne *Kontingente* und so eben auch für die Möglichkeit — die damit allerdings von der Seite der „idea“ bzw. der „essentia“ auf die der Existenz rückt — doch noch Raum läßt.

Leibniz (109—173), dem der weitaus längste Abschnitt gewidmet ist, sammelt in seinem Denken „alle nur möglichen“ Aspekte“ des possibile (171): Die Möglichkeit ist die *possibilité* ou *vérité éternelle* bzw. *nécessaire* (A), die sich dadurch definiert, daß ihr Gegenteil unmöglich ist, die also das *Denk-Notwendige* im Sinne des „*Axioms*“ und (ontologisch gewendet) der *universalen essentia* ausmacht. — Von hier aus übt P. Kritik an der heute oft anzutreffenden Interpretation eines „modernen“ Leibniz, der zur Konstruktion beliebiger Axiomensysteme aufgefordert hätte. Diese Beliebigkeit eignet gerade nicht den Axiomen, da sie als *vérités nécessaires* jede disjunktive Möglichkeit ausschließen. Solche Disjunktivität kommt vielmehr nur den *possibilités* ou *vérités contingentes* (B) als den *besonderen Gesetzen* und den *individuellen Begriffen* bzw. (ontologisch gewendet) jenem „*esse possibile*“ zu als dem Bereich der unrealisierten Möglichkeiten, die im göttlichen Verstand der Schöpfung vorausgingen und die auch nach der Schöpfung als das Auch-Mögliche bestehenbleiben. Diese Möglichkeiten haben kein Unmögliches zu ihrem Gegenteil, sondern nur das Auch-Mögliche zu ihrem Gegensatz. Ihre logisch-modale Schranke findet die unendliche Vielzahl solcher Möglichkeiten (als der Abwandlungen einer essentia bzw. einer Individualidee im göttlichen Verstand) jedoch in der *Inkompossibilität*, d. h. in der Tatsache, daß in einer bestimmten *series rerum* jeweils nur eine Spezialgesetzlichkeit mit einer bestimmten essentia und einer bestimmten Individualidee verträglich ist (133). — Dadurch, daß Leibniz das Möglichkeitsproblem sowohl auf der ontologischen als auch auf der erkenntnistheoretischen Ebene durchdenkt, nimmt er einerseits die Tradition der Metaphysik noch auf, vermittelt sie aber andererseits schon auf die transzendentalphilosophische Position und auf heutige Positionen in der Grundlagendiskussion der Mathematik (Konstruktivismus, Axiomatik) hin. In dem Bemühen, der Erkenntnis über das bloße Nichtwiderspruchsprinzip hinaus eine weitere apriorische Sicherung zu geben, sucht Leibniz durch Feststellung der Begriffs-Möglichkeit die Begriffs-Realität zu garantieren: „Realität“ ist dabei zunächst als Modus der Definition verstanden. Eine Definition ist dann real, d. h. ihr ist dann eine „objektive Realität“ zugeordnet, wenn die Möglichkeit des Objektes der Definition feststeht — welche Möglichkeit sich schon auf die „mögliche Erfahrung“ Kants hin bewegt. Diesen Möglichkeitserweis der Begriffs-Realität sucht Leibniz durch den Ansatz einer Synthesis a priori zu erbringen, „die den Begriff auf seine ‚Realität‘ hin durchkonstruiert und so den Möglichkeitserweis in Form des ‚modus producendi‘ zu einer Vorstufe der ‚Regel der Synthesis‘ macht“ (241). Möglichkeit ist hier die *synthetisch a priori erfaßte Konstruierbarkeit* (C). Daß auch der Erweis der „*compossibilitas*“ der *Begriffselemente* (D) als synthetisches Verfahren (denn er geschieht in einer „intuitiven Zusammenschau“) einer Vorwegnahme des Wirklichen (im Sinne der kantischen „Antizipation“) verstanden werden muß, wird Leibniz nicht bewußt, da er primär auf die Ermöglichung der Kompossibilität durch die immer schon geschehene ontische Konstitution reflektiert. — Daß bei Leibniz die Möglichkeit

„als *possibile exigens existere*“ (E) die dynamische Gestalt der *potentia* im Sinne der Kraft“ noch erhält, fällt aus der Betrachtung des *possibile logicum* heraus (171).

Für Wolff (174—216) zeigt P., wie sich bei ihm — entgegen einer einseitig rationalistischen Interpretation — das rationalistische Interesse mit einem Empirismus verbindet: in einer „Interessendivergenz“, die man „stehenlassen und als latente innere Spannung dieser Möglichkeitstheorie sich eigens bewußt machen“ muß, „weil sie allein das Verständnis der wolffischen Konzeption aufschließt“ (126). Dieser „Interessenkonflikt“ erscheint schon in der wolffischen Philosophiedefinition, wo er die „Weltweisheit“ als die „Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind“ (Logik, Vorbericht, § 1 — P. 177) versteht. „Möglich“ meint hier nämlich sowohl „als existent in der Erfahrung gegeben“ als auch „begründet“, so daß die Philosophie genauer die „Wissenschaft von der *Ermöglichung des Möglich-seienden*“ (180) ist. Dadurch, daß Wolff das erfahrungsgegebene Wirklichsein in seiner Möglichkeit zum Ausgangspunkt seines Denkens macht, wirkt sich sein *Empirismus* „am *possibile* selbst . . . schon fast wie eine ‚Restriktion auf mögliche Erfahrung‘ aus. Nicht das *possibile qua possibile* ist philosophisch relevant; erst wenn es in die Stelle des ‚Grundes‘ eingetreten ist, die Funktion einer realen Begründung übernommen hat oder mit Bezug auf eine solche reale Begründung erörtert worden ist, erst dann kommt ihm ein ernsthaftes philosophisches Interesse zu“ (178/179). — Wolffs *Rationalismus*, der „mathematische Methode, systematische Darstellung und totale Aufhellung des zureichenden Grundes jeder Sache“ fordert (179), „befriedigt sich im Rahmen der ‚Ontologie‘ als Frage nach der Struktur des ‚ens“ (215), dessen Begriff bei Wolff eine zentrale Stellung einnimmt. Das „ens“ nämlich gründet einerseits auf die durch die fundamentale Widerspruchsfreiheit und die Verträglichkeit der *essentialia* („*possibilitas intrinseca*“) bestimmte *essentia*, ist aber andererseits ein Zu-Sein (= Existieren)-Mögliches, dem über die *possibilitas intrinseca* hinaus noch eine „*possibilitas rei*“, d. h. die auf „ratio“ bezogene logische Möglichkeit des Soseins, und eine „*possibilitas existendi*“, d. h. die auf „esse“ bezogene Erwirkbarkeit des Daseins, hinzugefügt werden. Die *possibilitas existendi* ist aber nicht schon Seins-Tendenz, sondern nur erst die Feststellung, daß eine so und so beschaffene Sache existieren „kann“, d. h., daß ihr Existenz nicht widerspricht. Dadurch tritt die *existentia als „complementum possibilitatis“*, das von keiner *essentia* ableitbar ist, zu dem so konstituierten *ens* hinzu. Um gleichwohl die Aktualität (= Existenz) eines Seienden begreifen zu können, übernimmt Wolff als „inkohärenten Bestandteil seiner Philosophie“ (214) die scholastische Akt-Potenz-Lehre. In der näheren Ausführung deutet er sie aber in der Weise um, daß die Realmöglichkeit („*possibilitas extrinseca*“) eines Seienden darin besteht, daß es durch die ihm vorausgehenden schon aktuellen Zustände — die als die Glieder einer Determinationskette aufgefaßt werden — ins Sein, d. h. zur Existenz, gebracht wird. Die „Potenz“ wird also im Sinne des naturwissenschaftlichen Verständnisses gleichsam „horizontalisiert“ zur sukzessiven Annäherung an den Existenzzustand eines Seienden über die ihm vorausgehenden Zustände.

Für Kant (216—234), in dem die Modaltheorie in der bisherigen Weise ihr Ende findet, ergeben sich zunächst vier Konzeptionen der Möglichkeit: 1. Die *logische Möglichkeit*, die Freisein von Widerspruch bedeutet, 2. die *reale Möglichkeit*, „die in Übereinkunft mit den formalen Bedingungen der Erfahrung steht und den Gegenstand somit als einen ‚erfahrbaren‘ konstituiert“ (220), 3. „das *Erfahrungsmögliche* als ein durch Erfahrung gegebenes Mögliche, das . . . nur im Rückschritt von der Wirklichkeit zur Möglichkeit gewonnen werden kann“ (221), und 4. die *vollständige Möglichkeit* — für den kritischen Kant nur mehr „Idee“ — als „die Totalität oder Allheit von Bedingungen . . . die“ — inhaltlich! — „mit der Wirklichkeit der Sache zusammenfällt“ (221). Schon diese Aufzählung zeigt, daß die verschiedenen Möglichkeiten auf verschiedenen Seiten — der der Erscheinung (unvollständige M.) und des Ding an sich (vollständige M.) — und verschiedenen Ebenen — der ontologischen (inhaltlich erfüllte, durchgängig bestimmte M.) und der transzendentalen (konstituierende, aber nicht hinreichend determinierende M. der Erfahrung), auch der logischen — liegen und darum, streng genommen, nicht vergleichbar sind. Modalgeschichtlich entscheidend ist aber, daß alle diese Möglichkeiten sich von der Wirklichkeit nur durch die Verschiedenheit der Setzung, d. h.

durch die Verschiedenheit der Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen unterscheiden. Denn selbst das durchgängig Bestimmte ist „trotz seiner durchgängigen Bestimmtheit und inhaltlichen Identität mit dem Wirklichen . . . immer noch durch die Art des Gesetzseins von allem Wirklichen streng unterschieden“ (228), und die „modale Veränderung, die Verwirklichung heißt und die wie ein ‚Übergang‘ von Möglichkeit zu Wirklichkeit aussieht, ist durchaus kein ‚Übergehen‘ der Sache von einer Phase unvollständiger Bedingtheit zur Phase der vollständigen Determination, sondern ein ‚Hinausgehen‘ aus dem Begriff zum Gegenstand selbst als einem in der Wahrnehmung apperzipierten“ (229). Damit aber werden die Modalitäten auf „ihr Erkenntnis als *menschlich-subjektive Erkenntnisweisen*“ (232) relativiert, also „als ein Bedingtes erkannt“, „und das, wodurch sie bedingt sind, muß ein schlechthin Gegebenes sein, das keiner Modalität untersteht — ein Sein, an dem alle Differenz der Modalitäten getilgt ist“ (233). Es ergibt sich so die (verräterische) Situation, daß in dem Augenblick, in dem die Modalitäten zum erstenmal systematisch thematisiert werden, sie als metaphysisches Thema nichtig werden.

Am Ende dieser Betrachtung darf man der Autorin wohl zugestehen, daß ihr das Unternehmen, durch modales Ausschreiben der neuzeitlichen Denkpositionen diese selbst und damit auch die heutigen zu erhellen, gelungen ist. Vor allem besticht die (in dieser Weise leider selten anzutreffende) Einheit von klarer Übersicht und sorgfältiger Einzelinterpretation. Das systematische Interesse verführt die Autorin nie zu vereinseitigenden Finalisierungen der Problemgeschichte — etwa der verlockenden auf Kant hin —, wenn auch dem Faktum, was z. B. Kant von wem aufgenommen hat, in eingehender Analyse nachgegangen wird (vgl. die Zusammenfassung S. 243); die historische Genauigkeit läßt es nie bei ungestalter Materialhäufung bewenden — wenn auch hier wieder für klärende Exkurse (etwa über das „ontologische Argument“ bei Leibniz [141—144], über den Vorwurf der „Desexistenzialisierung“ gegenüber Wolff [206—212] u. a. m.) Raum bleibt.

Buchtechnisch wird die Übersicht erleichtert durch Zusammenfassungen nach jedem wichtigen Abschnitt und die Darstellung des „historisch-systematischen Ergebnisses“ am Ende des Bandes (235—247). Da dieses Buch sicher auch als orientierendes „Werkbuch“ seine Verwendung finden wird, scheint es geraten, in einer Neuauflage über das (15seitige) Register hinaus noch durch Zwischentitel in den teilweise ja recht langen Abschnitten über die einzelnen Autoren (s. o.) eine Orientierungshilfe zu geben.

Eine *grundsätzliche Erwägung zur angewandten Methode der Interpretation* möchte fragen, wieweit es dem systematischen Interesse dient, die Terminologie der interpretierten Autoren zu übernehmen und durchzuspielen. Lastet man doch auf diese Weise die Verantwortung für die Brauchbarkeit des jeweiligen Sprachsystems dem interpretierten Autor an und gerät dazu in eine „Bildungssprache“, die zwar (bei dem entsprechend „Gebildeten“) historische Assoziationen weckt, aber der bangen Frage — z. B. des Rez. — nicht entgeht, ob denn das Vorgetragene (vor allem in seinen metaphysischen Ansprüchen) nicht nur ein Kartenhaus irregeleiteter — weil schon bei der Einführung der Termini methodisch weithin unreflektierter — Spekulation sei. Vielleicht sollte sich die Sprache des Interpretieren von der des Interpretierten bewußt abheben und das zu Interpretierende in eine methodisch reflektierte und verantwortete Sprache übersetzen.

Aber auch ohne solche „Übersetzungsleistung“ (die dann wohl dem Sprachanalytiker ex professo überlassen bleiben muß) scheint dem Rez. eine besondere Möglichkeit dieses Buches darin zu liegen, daß es etwas thematisch macht, was auch im Bereich der sprachanalytischen Philosophie seit einiger Zeit starkes Interesse findet: Wird doch ein Satz nicht durch seinen (eventuell abgetrennt betrachtbaren) Gehalt, sondern eben durch seine Modalität zur Behauptung, Vorschrift, Bitte usw., d. h. in den Lebenszusammenhang hineingebunden — so daß auch hier das modale Ausschreiben der Sprache die Brücke zwischen Logik und Leben schlagen kann. Es könnte sein, daß dieses Buch dadurch, daß es eine problembewußtere Reflexion der jeweiligen modalen Voraussetzungen anbietet, ein Gespräch „über die Fronten“ ermöglicht oder doch die Voraussetzungen für ein Gespräch gelegt hat, das im Augenblick — sei es aus mangelnder Reflexion auf der einen, sei es aus mangelnder Bereitschaft auf der anderen Seite — kaum „möglich“ erscheint. O. Schwemmer, S. J.