

Möglichkeit ohne mögliche Welten

Barbara Vetter, FU Berlin

1. Einleitung: Abriss einer Metaphysik der Modalität

Die Metaphysik, deren „Überwindung“ der logische Empirismus noch propagierte, ist längst wieder zentrale Teildisziplin gerade der analytischen Philosophie geworden. Als ein Wendepunkt in dieser Entwicklung gilt Saul Kripkes Rehabilitierung des Begriffs einer genuin metaphysischen Notwendigkeit in Abgrenzung sowohl zum erkenntnistheoretischen Begriff des a priori-Wissens wie auch zum sprachphilosophischen Begriff der Analytizität¹. Das Verständnis dieser metaphysischen Modalität – Möglichkeit und Notwendigkeit – ist zentrales Thema der analytischen Metaphysik geblieben. Zugleich kann man in der Diskussion darüber vieles von dem geradezu kristallisiert sehen, was Kritiker:innen der Metaphysik skeptisch stimmt. Da ist die Rede von „möglichen Welten“, die nach David Lewis' einflussreicher Theorie als konkrete Paralleluniversen² tatsächlich existieren sollen – eine aberwitzig anmutende Behauptung, zumal wenn sie von primär semantischen Überlegungen gestützt wird. Da werden mit dem Verweis auf nicht weiter begründbare Intuitionen Thesen darüber aufgestellt, dass es bestimmte mögliche Welten gebe – etwa solche mit „philosophischen Zombies“³ –, was wiederum weitreichende Konsequenzen für so zentrale philosophische Fragen wie das Leib-Seele-Problem hat. Und zugleich bestehen so tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten über das Phänomen selbst, dass der Verdacht naheliegen kann, die Teilnehmer:innen der Debatte redeten einfach aneinander vorbei.

Auf der anderen Seite sind uns Möglichkeiten, wie schon Kripke betont⁴, aus dem Alltag zutiefst vertraut. Wir fragen uns, welche Pflanzenarten in einem wärmeren Klima gedeihen können, und was wir hätten tun können, um den Klimawandel früher aufzuhalten. Das sind substanzielle Fragen, die schwer zu beantworten, aber nicht schwer zu verstehen sind. Die Metaphysik der Modalität will diese Fragen nicht beantworten, aber klären, um was es hier geht: was Möglichkeit (und Notwendigkeit) eigentlich ist.

Zur Beantwortung dieser Frage habe ich an anderer Stelle⁵ eine Theorie entwickelt, die anders als viele Theorien der Modalität ohne die Rede von möglichen Welten auskommt und stattdessen ganz im Sinne der Emanzipation vom Erbe des logischen Empirismus den im weitesten Sinne aristotelischen Begriff des Vermögens in den Mittelpunkt stellt. Eine solche Theorie kann, wie ich meine, dem Ausgang von einem Alltagsverständnis der Möglichkeit gerecht werden, ohne den Anspruch auf systematische philosophische Theoriebildung aufzugeben.

Ich beginne dabei mit Dispositionen, wie der Zerbrechlichkeit eines Glases, und Fähigkeiten, wie meiner Fähigkeit, Klavier zu spielen. Beides sind eine Art von *Vermögen*. Die Klasse der Vermögen umfasst aber mehr als nur Dispositionen und Fähigkeiten, wie wir uns am Beispiel der Zerbrechlichkeit vergegenwärtigen können. Das Glas, sagen wir, ist zerbrechlich; mein Schreibtisch eher nicht; die Brücke, über die ich täglich zur Arbeit fahre, ganz bestimmt nicht. Der Unterschied zwischen diesen drei Fällen ist aber kein kategorialer, sondern ein rein gradueller. Alle drei liegen auf einem Spektrum, das wir nach dem Komparativ „ist zerbrechlicher als“ ordnen können. Erst so etwas wie das flüssige Wasser im Glas, das *qua* Flüssigkeit gar nicht zerbrechen kann, unterscheidet sich mit Blick auf Zerbrechlichkeit mehr als nur graduell von diesen Fällen. Das spricht dafür, auch dem Schreibtisch und der Brücke, aber nicht dem flüssigen Wasser, ein *Vermögen* zu zerbrechen

1 Kripke 1972.

2 Vgl. Lewis 1986.

3 Vgl. z.B. Chalmers 2010.

4 Vgl. Kripke 1971, S. 41.

5 Vgl. Vetter 2015.

zuzusprechen; ob wir dieses Vermögen dann als Disposition bezeichnen, ist eine terminologische Frage, aber mit „zerbrechlich“ meinen wir normalerweise so etwas wie ein Vermögen eines gewissen Mindestgrades. So haben wir die Vermögen in einem ersten Schritt über die üblichen Dispositionen hinaus erweitert. In einem zweiten Schritt können wir feststellen, dass es Vermögen gibt, die sich im Erwerb von weiteren Vermögen manifestieren: Das Wasser im Glas ist, weil flüssig, nicht zerbrechlich, könnte aber durch Gefrieren zerbrechlich gemacht werden. Es hat, wie ich sagen möchte, ein *iteriertes* Vermögen zu zerbrechen.

Auf diese Weisen (und noch manche andere) können wir den Begriff des Vermögens über die ursprünglichen Fälle von Dispositionen und Fähigkeiten hinaus verallgemeinern (wie übrigens auch Aristoteles in *Metaphysik* IX.6 den Begriff der *dynamis*, also des Vermögens, über seine ersten Beispiele von aktiven und passiven Vermögen hinaus erweitert – wenn auch mit einem anderen Ziel). Was in allen Erweiterungen erhalten bleibt, ist die *Lokalität* des Begriffs: ein Vermögen ist immer eine Eigenschaft eines bestimmten Gegenstandes.

Mit einem hinreichend allgemeinen Begriff des Vermögens lässt sich metaphysische Möglichkeit schließlich als eine doppelte Abstraktion von solchen Vermögen verstehen: Wenn wir von Möglichkeiten sprechen, dann interessiert uns nicht, was der Träger eines Vermögens ist, solange es nur irgendwo in der Welt vorliegt; wenn wir von metaphysischer Möglichkeit sprechen, dann interessiert uns zudem nicht, wann das Vermögen besessen wird, denn in der Metaphysik geht es uns um gewissermaßen zeitlose Möglichkeiten und Notwendigkeiten. Wir können also sagen: Es ist genau dann möglich, dass *p*, wenn es *irgendwann irgendetwas* gibt, das ein (direktes oder iteriertes) Vermögen dafür hat, dass *p*.

Eine solche Theorie der Möglichkeit ist *realistisch*, das heißt, sie begreift Modalität als einen Aspekt der von uns unabhängigen Wirklichkeit. Sie kommt dabei aber ganz ohne den Verweis auf mögliche Welten aus und verhält sich zum Berufen auf bloße Intuitionen eher kritisch: Ob etwas ein Vermögen hat oder nicht, ist eine Frage, zu der wir in der Regel nicht a priori, sondern bestenfalls empirisch eine Antwort finden können. Die Theorie kann damit, so hoffe ich, manche Zweifel an der zeitgenössischen Metaphysik der Modalität umgehen.

Bestehen bleibt aber die letzte von mir eingangs aufgeworfene Frage, die hinter so manchem Unbehagen am Diskurs zur metaphysischen Modalität stehen mag: Was genau meinen wir eigentlich mit „metaphysische Modalität“? Gibt es *ein* Phänomen, das wir mit den verschiedenen Theorien zu erfassen suchen, oder reden wir nicht doch aneinander vorbei? In diesem Aufsatz möchte ich einige konstruktive Vorschläge zur Beantwortung dieser Frage machen, die – vielleicht nicht ganz zufällig – am Ende auch von Relevanz für eine vermögensbasierte Theorie der Möglichkeit sein werden.

In §2 skizziere ich meine allgemeine Antwort auf die Frage, wovon wir eigentlich sprechen, wenn wir von metaphysischer Modalität sprechen, und einige Alternativen. Die Gefahr, dass wir in diesem Diskurs aneinander vorbeireden, wenn wir die Herangehensweise nicht klären, scheint mir real; ich gebe deshalb meine bevorzugte Herangehensweise an. §3 betrachtet unseren Alltagszugang zur Modalität genauer und aus einer selten gewählten Perspektive, nämlich der Handlungstheorie. §4 führt diese beiden Stränge zusammen und zeigt, wie die resultierende Herangehensweise an metaphysische Modalität aussieht. In §5 schließlich beziehe ich diese methodologischen Überlegungen auf die vermögensbasierte Theorie der Modalität.

2. Was ist metaphysische Modalität?

Wovon sprechen wir genau, wenn wir in der Metaphysik von Möglichkeit – gar von *metaphysischer* Möglichkeit – sprechen? Diese Frage ist gar nicht einfach zu beantworten. Es gibt weit auseinandergehende Meinungen sowohl über die Natur der Möglichkeit, die über so unterschiedliche Dinge wie konkrete Alternativuniversen, die Essenz der Dinge, Dispositionen und

Fähigkeiten, begriffliche Verhältnisse oder bloße Konvention⁶ erklärt wird. Es gibt zudem recht unterschiedliche Meinungen darüber, was die Extension des Begriffs ist, was also tatsächlich als metaphysisch möglich zu gelten hat: Ist es möglich, dass ich kein Mensch bin? Dass ich andere Eltern habe? Dass physikalische Eigenschaften wie Masse sich anders verhalten, als sie das tatsächlich tun? Dass die Naturgesetze andere sind? Wenn wir uns so uneinig sowohl über die Natur als auch die Extension eines Phänomens sind, liegt der Verdacht nahe, dass wir aneinander vorbeireden.

Es verhält sich damit bei der metaphysischen Modalität anders als z.B. beim Begriff des Wissens oder der absichtlichen Handlung. Diese Begriffe bringen wir aus dem Alltag mit in die Philosophie und wir können uns deshalb auf vorthoretische Überzeugungen zu einzelnen Fällen berufen. Aber wir haben im Alltag keinen Begriff von *metaphysischer* Möglichkeit. Wie stellen wir sicher, dass wir einen (und auch nur einen) Gegenstand unserer Debatte haben?

Ich schlage vor, dass wir metaphysische Möglichkeit zunächst einmal als die *allgemeinste objektive Möglichkeit* bestimmen.⁷ Das wiederum können wir auf zwei Weisen tun.

Eine erste Herangehensweise beginnt mit dem Merkmal der Allgemeinheit. Die allgemeinste Form der Möglichkeit, die wir kennen, ist die *logische* Möglichkeit, also die Kompatibilität mit den Regeln einer bestimmten (ich werde annehmen: der klassischen) Logik. Logische Möglichkeit ist auch kein Alltagsbegriff, aber doch klar definiert und, so können wir meinen, gut verstanden. (Die Philosophie der Logik mag hier Einwände erheben. Ich werde aber diesen Ansatz letztlich nicht vertreten und gestehe ihm deshalb diese Annahme um des Arguments willen zu.) Alternativ können wir mit einem epistemischen Begriff, etwa der Vorstellbarkeit a priori, beginnen, der den Vorteil der introspektiven Zugänglichkeit bringt. Nun ist logische Möglichkeit oder a priori-Vorstellbarkeit aber nicht „objektiv“ oder real in dem Sinn, wie wir es von metaphysischer Möglichkeit erwarten: Sie lässt zu viele Möglichkeiten zu, die wir in der zeitgenössischen Metaphysik ausschließen möchten. Klassische Beispiele sind, im Anschluss an Kripke, wissenschaftliche Identitäten (Wasser ist H₂O). Der Ausgang von logischer Möglichkeit oder a priori-Vorstellbarkeit erfordert eine Einschränkung der Möglichkeiten. In der zweidimensionalen Logik⁸ wird diese Einschränkung durch wesentlich sprachliche Merkmale vorgenommen: Wir halten den Bezug unserer Ausdrücke gewissermaßen fest, wenn wir andere (logisch oder a priori) mögliche Szenarien betrachten und fragen, wie sich das, was wir tatsächlich bezeichnen, hätte verhalten können. Damit lassen sich gut die Beispiele einfangen, die Kripke gegen die Identifikation von metaphysischer Möglichkeit mit a priori-Vorstellbarkeit angeführt hat, aber das Metaphysische an der metaphysischen Möglichkeit bleibt ein Artefakt der Sprache.⁹ Alternativ können wir die Einschränkung der logischen oder a priori vorstellbaren Möglichkeiten durch metaphysisch gewichtigere Prinzipien vornehmen: etwa metaphysische Gesetze, wie sie in der neueren Literatur diskutiert werden,¹⁰ oder die Essenzen von Gegenständen¹¹. Damit wird aber, meine ich, schon ein sehr theoriebestimmter Zugang zum Phänomen der metaphysischen Möglichkeit gewählt. Für die vorthoretische Bestimmung unseres Untersuchungsgegenstands sind diese Ansätze weniger geeignet.

Ich schlage eine zweite Herangehensweise vor, die auf Dorothy Edgington zurückgeht¹². Statt mit dem Merkmal der Allgemeinheit zu beginnen, beginnen wir mit dem der Objektivität, das wir wiederum aus unserem Alltagsverständnis von Möglichkeit (nicht: metaphysischer Möglichkeit) gewinnen. Dass metaphysische Möglichkeit von epistemischer Möglichkeit zu unterscheiden ist, war schon einer der zentralen Punkte in Kripkes *Naming and Necessity* (tatsächlich verwendet er

6 Repräsentativ jeweils: Lewis 1986; Fine 1994 und Hale 2013; Borghini&Williams 2006 und Vetter 2015; Peacocke 1999; Sidelle 1989 und Sider 2010.

7 So z.B. auch bei Kripke 1972, Lewis 1986, Rosen 2006, Williamson 2016. Vgl. zur kritischen Diskussion Clarke-Doane 2019.

8 Etwa Jackson 1998, Chalmers 2006.

9 Das hat Mallozzi 2019 deutlich herausgearbeitet.

10 Vgl. Wilsch 2016.

11 Vgl. Fine 2005.

12 Edgington 2004; Edgington argumentiert dafür, dass diese Herangehensweise auch die beste Interpretation von *Naming and Necessity* darstellt.

„metaphysical“ dort meist im Gegensatz zu „epistemic“). Die Unterscheidung ist keine philosophische Erfindung, sondern scheint fest in unserem Alltagsdenken über Möglichkeiten und Notwendigkeiten verankert zu sein. Das zumindest legt der Blick auf die modale *Sprache* nahe.¹³ In der normalen Sprache drücken wir Möglichkeiten in der Regel mit modalen Hilfsverben wie dem deutschen „können“ aus. Dabei lassen sich epistemische Verwendungsweisen wie etwa in

(1) Es kann sein, dass es Carla ist, die Klavier spielt.

unterscheiden von objektiven (in der Sprachwissenschaft heißen sie „dynamic“ oder „circumstantial“) Verwendungsweisen wie etwa in

(2) Carla kann Klavier spielen.

Mit dem Satz (1) drücken wir das Verhältnis einer Proposition („Carla ist diejenige, die Klavier spielt“) zu unserem Wissensstand aus; mit dem Satz (2) das Verhältnis einer Person zu einer ihr möglichen Handlung. Satz (1) kann zutreffen, auch wenn Carla ohne das Wissen der Sprecherin verhindert ist, den Arm gebrochen hat usw.; er bezieht sich auf den Wissensstand der Sprecherin und drückt deshalb eine *epistemische* Möglichkeit aus. Satz (2) dagegen kann unabhängig davon wahr oder falsch sein, was die Sprecherin des Satzes oder eine Zuhörer wissen: Anders als (1) ist der Satz (2) falsch, wenn Carla sich ohne das Wissen der Sprecherin den Arm gebrochen hat oder, sogar ohne es selbst zu wissen, von einer Lähmung in den Händen erfasst wurde; anders als (2) kann er dafür auch dann wahr sein, wenn alle Beteiligten wissen, dass Carla tatsächlich nicht Klavier spielt. Satz (2) drückt eine vom Wissensstand der Sprecherin oder anderer Personen unabhängige und insofern *objektive* Möglichkeit aus. Wichtig für unsere Zwecke ist nun, dass diese Unterscheidung über die einzelnen Sprachen und Sprachfamilien hinweg in der Grammatik natürlicher Sprachen markiert ist. Wir sehen den Unterschied in den verschiedenen Konstruktionen von (1) und (2): während in (1) das „Es kann sein, dass ...“ als Operator für einen ganzen Satz fungiert, steckt das „kann“ in (2) gewissermaßen tiefer in der Satzstruktur. Selbst wenn der Unterschied nicht so deutlich ersichtlich ist wie in diesen beiden Formulierungen, die das Deutsche uns ermöglicht, sind die strukturellen grammatikalischen Unterschiede (mit Bezug auf Tempus, Aspekt, Negation und andere Merkmale) gut belegt.¹⁴ Als Sprecher:innen einer natürlichen Sprache verstehen wir zumindest implizit die Unterscheidung zwischen objektiver und epistemischer Möglichkeit gut genug, um sie tagtäglich anzuwenden.

Ich meine, damit haben wir einen theorieunabhängigen Zugriff auf so etwas wie objektive Möglichkeit gesichert: Wir wissen noch nicht, *wie* dieser Zugriff funktioniert, aber wir wissen, *dass* er funktionieren muss. Schwieriger wird in diesem Ansatz das zweite Merkmal, die Allgemeinheit: Metaphysische Möglichkeit soll als die *allgemeinste* objektive Modalität verstanden werden. Was soll das heißen?

Das möchte ich zunächst an einer Analogie erläutern. Wenn wir Ontologie im Sinne Quines betreiben, dann stellen wir die Frage: Was gibt es? Diese Frage stellen im Alltag ebenso, aber dort ist ihre Bedeutung eingeschränkt. Wenn ich mich abends an den gedeckten Tisch setze und frage: „Was gibt es?“, dann will ich damit (in aller Regel!) nicht etwa das Universalienproblem ansprechen, sondern in Erfahrung bringen, welche Lebensmittel es als Abendessen gibt. In der Metaphysik heben wir diese Einschränkungen auf: Wir fragen nicht, was es zum Abendessen oder in meinem Kühlschrank oder auch nur in meiner Stadt gibt, sondern was es *überhaupt* gibt.

Die Analogie können wir nun auf die Metaphysik der Modalität anwenden. Wenn wir uns mit der Metaphysik der Modalität beschäftigen, dann fragen wir etwa: Wie könnte es anders sein? Auch diese Frage stellen wir im Alltag ebenso, aber auch ihre Bedeutung ist dort eingeschränkt. Wenn ich etwa mit meiner Produktivität unzufrieden bin und mich frage: „Wie könnte es anders sein?“, dann will ich nicht wissen, wie es wäre, wenn ich einen anderen Beruf hätte, in einer anderen Stadt lebte

13 Vgl. Kratzer 1981.

14 Vgl. dazu Brennan 1993, Portner 2009, und aus philosophischer Sicht Viebahn&Vetter 2016.

oder wenn die physikalischen Konstanten andere wären; ich will wissen, was in meinem Arbeitsalltag unter bestimmten mir zugänglichen Bedingungen anders werden könnte. In der Metaphysik heben wir diese Einschränkungen auf: Wir fragen nicht, was hier und jetzt oder nächstes Jahr oder beim Urknall anders sein könnte (oder hätte sein können), sondern was *überhaupt* anders sein könnte.

Die Analogie illustriert, so hoffe ich, dass wir in der Metaphysik der Modalität nichts anderes tun als in anderen Bereichen der Metaphysik (sogar der vom Modalitätsskeptiker Quine propagierten Ontologie) auch. Sie macht aber noch nicht hinreichend klar, was es ist, das wir hier tun: Wie gelangen wir denn von der objektiven Möglichkeit des Alltags zu einer objektiven Möglichkeit „überhaupt“?

Darauf gibt es, fürchte ich, keine einheitliche und allgemein akzeptierte Antwort. Was die Analogie mit den Existenzfragen zeigen soll, ist, dass eine Antwort aber nicht nur für den Fall der Modalität gefragt ist. Es geht hier vielmehr um ganz allgemeine Fragen zur Methode der Metaphysik im Verhältnis zu den Alltagsphänomenen, die ihre Themen bestimmen. Ich skizziere hier kurz zwei Ansätze, von denen ich den ersten bevorzuge; die beiden Ansätze stellen aber gewissermaßen nur die beiden Extreme eines breiten Spektrums von Ansätzen dar.

Ein erster Ansatz behandelt die Rede von Möglichkeiten als den Verweis auf eine *natürliche Art* - nicht eine Art von Substanzen (wie *Wasser*) oder Lebewesen (wie *Tiger*), aber dennoch eine natürliche Art. Wie wir von Saul Kripke und Hilary Putnam gelernt haben, erhalten solche Art-Ausdrücke ihre Extension nicht über eine Definition, sondern auf gewissermaßen deiktischem Weg: *das hier* und alles von derselben Art ist Wasser (ist ein Tiger, usw.). Wir beginnen mit paradigmatischen Beispielen, und unter den Begriff fällt alles, was zu ihnen in der richtigen Relation steht, wobei die Relation je nach Artbegriff variieren kann: bei *Wasser* ist es alles, was dieselbe zugrundeliegende Struktur und Zusammensetzung hat (de facto also H₂O); bei *Tiger* könnte es alles sein, was in derselben Stammlinie steht (je nachdem, wie wir biologische Arten verstehen). Bei *Möglichkeit* ist die richtige Relation noch festzulegen, aber ich werde knapp sagen: alles, was von derselben grundsätzlichen Art und Struktur ist – wie immer das dann in diesem Fall auszulegen ist. Das Ziel ist es nicht, Möglichkeit zusammen mit den natürlichen Arten der Chemie, Biologie oder Physik in den Bereich der empirischen Naturwissenschaften zu stellen¹⁵, sondern vielmehr eine schon bekannte Struktur zur Einführung eines Begriffs zu nutzen, in dem wir ausgehend von paradigmatischen Beispielen „dies und alles von dieser Art“ bezeichnen. Der hier skizzierte Ansatz geht dann davon aus, dass die objektive Beschaffenheit der Welt gewissermaßen natürliche Grenzen für „alles von dieser Art“ vorgibt.

Ein zweiter Ansatz geht dagegen *pragmatisch* vor und fragt, wie es nützlich ist, den Begriff zu erweitern. Das kann den Nutzen für die philosophische Theoriebildung betreffen und stünde damit im Einklang mit der häufig gemachten Aussage, metaphysische Modalität sei, wie theoretische Terme anderer Wissenschaften, über die Rolle definiert, die sie in unseren philosophischen Theorien spielt: Sie ist schlicht das, was immer es ist, was diese Rolle spielt. Alleine kann dieses Kriterium nicht stehen sollen. Wenn sich etwa herausstellen sollte, dass *unmögliche* Welten besser dazu geeignet sind, die für metaphysische Möglichkeit vorgesehenen Rollen zu spielen, dann sollten wir deswegen nicht Möglichkeit mit Unmöglichkeit identifizieren. Vielmehr würde dieser Ansatz davon ausgehen, dass wir unsere ursprünglichen Beispiele so weit erweitern, wie es der philosophischen Theoriebildung dient, aber dabei von den ursprünglichen Beispielen noch so weit geleitet werden, dass wir nicht das Thema wechseln. Ein solcher pragmatischer Ansatz kann aber auch weit von unseren Vorurteilen über Möglichkeiten abweichen, wenn er etwa, ausgehend immer noch von paradigmatischen Beispielen, im Sinne des „conceptual engineering“¹⁶ einen Begriff zu definieren sucht, der für philosophische oder gar praktische Zwecke der

15 Wobei auch das vertreten werden kann: vgl. Wilson 2020.

16 Vgl. Cappelen&Plunkett 2020. Haslanger 2000.

angemessenste ist.¹⁷

Welchen dieser Ansätze – oder welchen ganz anderen Ansatz – wir wählen, wird von allgemeinen metametaphysischen Überlegungen abhängen, die ich hier nicht ausführen kann. Ich werde den ersten Ansatz wählen und metaphysische Möglichkeit als eine natürliche Art behandeln, der alles angehört, was von derselben Art und Grundstruktur ist wie unsere paradigmatischen Fälle von objektiver Möglichkeit. Der Grund dafür ist einfach, dass es mir der metaphysisch interessanteste Ansatz zu sein scheint: Wenn es ein Phänomen gibt, das einen inneren Zusammenhang hat, wie es etwa bei natürlichen Arten der Fall ist, dann sollten wir uns in der Metaphysik mit diesem Phänomen beschäftigen.¹⁸ Wenn wir dabei scheitern, können wir immer noch einen der weniger ambitionierten Ansätze versuchen – die aber immer noch dem Ausgehen von paradigmatischen Beispielen verpflichtet bleiben. Ob der von mir bevorzugte Ansatz Erfolg hat, muss sich in seiner Ausführung zeigen.

Im nächsten Schritt möchte ich mich erst einmal darum bemühen, die paradigmatischen Fälle zu identifizieren. Das ist natürlich zentral für das skizzierte Vorgehen, es soll mir aber auch dazu dienen, einen Zweifel auszuräumen. Meine Einführung der objektiven Möglichkeit in diesem Abschnitt basierte auf einer sprachlichen Unterscheidung, derjenigen zwischen objektiven und epistemischen Modalausdrücken. Auch wenn diese Unterscheidung weit genug verbreitet ist, um als eine eher allgemein begriffliche zu gelten, so bleibt doch die Frage offen, ob und wie unser Zugriff auf objektive Möglichkeit jenseits des Sprachlichen gewährleistet ist. Dazu müssen wir uns einem Bereich zuwenden, der sonst in der Metaphysik der Modalität selten zu Wort kommt: der Handlungstheorie.

3. Ein handlungstheoretisches Argument

Bevor wir – und unabhängig davon, ob wir jemals – theoretisch über Möglichkeiten und Notwendigkeiten nachdenken, sind wir Wesen, die in einer veränderlichen und oft nicht durchschaubaren Welt zu handeln haben. Das Handeln ist überlebenswichtig, aber auch Teil unseres Selbstverständnisses. Wie etwa Robert Nozick mit dem Gedankenexperiment der "result machine",¹⁹ die alle unsere Wünsche ohne unser Zutun verwirklicht, gezeigt hat, geht es uns nicht nur um die Erfüllung unserer Wünsche; wir wollen selbst in der Welt handeln, aktiv tätig werden. Schon Säuglinge interessieren sich, wie einige der bekanntesten Experimente der Entwicklungspsychologie zeigen, mehr für Veränderungen, die sie selbst herbeiführen, als für solche, die ohne ihr Zutun geschehen.²⁰

Unabhängig davon, welcher philosophischen Handlungstheorie wir anhängen, können wir feststellen, dass unsere (intentionalen) Handlungen in aller Regel ein *Ziel* verfolgen; dass wir zum Erreichen dieses Ziels bestimmte *Mittel* wählen; und dass die Wahl dieser Mittel von *Überzeugungen* (oder zumindest überzeugungsähnlichen kognitiven Zuständen) geleitet ist. Überzeugungen sind deshalb nötig, weil wir eine Repräsentation der zur Verfügung stehenden Mittel und ihrer Erfolgchancen brauchen: hätten wir diese nicht, so bliebe unsere Verfolgung unserer Ziele ein chaotisches *trial-and-error*-Verfahren.

Worüber haben wir, als handelnde Wesen, nun Überzeugungen? Meine Antwort lautet: mindestens und zentral über unsere eigenen Fähigkeiten, über die handlungsrelevanten Dispositionen, Vermögen, Tendenzen der Dinge in unserer Umwelt, und die Fähigkeiten, Dispositionen u.ä.

17 Methodisch bleibt aber auch ein solcher Ansatz von den paradigmatischen Fällen angetrieben und somit im weitesten Sinn Kripkeanisch. Christian Nimtz hat kürzlich gezeigt, wie das Kripkesche Vorgehen über den Kontext der natürlichen Arten hinaus verallgemeinert werden kann: vgl. Nimtz 2017.

18 Im Englischen hat sich dafür, im Anschluss an Platons Metapher im *Phaidros*, 265e, die Redeweise „carving nature at its joints“ etabliert, für die mir leider eine idiomatische deutsche Entsprechung fehlt.

19 Nozick 1974, S. 44.

20 Vgl. das klassische Experiment von Rovee & Rovee 1969, in dem Säuglinge mit einer Schnur am Fuß das Mobile über ihrem Bett bewegen konnten – und bald kaum noch etwas anderes taten.

anderer Akteur:innen. Für diese Antwort möchte ich nun argumentieren.

Zunächst: unsere eigenen Fähigkeiten.

Intentionales Handeln bedeutet immer auch die Auswahl zwischen Handlungsoptionen. Gegeben ein Ziel (etwa: das Kind aus der Schule abholen), wählen wir unter den verfügbaren Mitteln (etwa: mit dem Auto fahren, mit dem Fahrrad fahren, zu Fuß gehen) aus. Überzeugungen leiten unsere Handlungen unter anderem dadurch, dass sie zum einen die verfügbaren Optionen eingrenzen: Meine Überzeugung, dass ich ein Fahrrad, aber kein Auto besitze, lässt die eben genannten drei Optionen auf zwei zusammenschrumpfen. Überzeugungen leiten unsere Handlungen zudem, indem sie die verfügbaren Optionen in eine Rangfolge bringen: Meine Überzeugung, dass mein Fahrrad Platz für den Transport des Schulranzens bietet, zusammen mit dem Wunsch, den Schulranzen zu transportieren, macht die Option *Mit dem Fahrrad fahren* besser als die Option *Zu Fuß gehen*. So weit, so (hoffentlich) unkontrovers.

Nun sind wir nicht nur handelnde Wesen; wir sind Wesen mit begrenzten Fähigkeiten. Unter den Überzeugungen, die unsere Handlungen leiten, brauchen wir deshalb solche, die unsere Fähigkeiten und Unfähigkeiten betreffen. Auch hier sehen wir zwei Rollen. Zum einen grenzen Überzeugungen über unsere Fähigkeiten die Optionen ein, die überhaupt in Betracht gezogen werden. Meine Überzeugung, dass ich Fahrrad, aber nicht Auto fahren *kann*, spielt eine ganz analoge Rolle zur Überzeugung, dass ich ein Fahrrad, aber kein Auto besitze: Sie schließt die Option *Mit dem Auto fahren* von vornherein aus. Die Überzeugung, dass ich mit dem Fahrrad, aber nicht zu Fuß in 10 Minuten vom Büro zur Schule meines Kindes gelangen *kann*, spielt eine ähnliche Rolle wie die Überzeugung, dass das Fahrrad Platz für den Schulranzen bietet: Sie macht die Option *Fahrrad fahren* besser als die Option *Zu Fuß gehen*. Wenn ich schließlich mit dem Fahrrad zur Schule fahre, um mein Kind abzuholen, so ist diese Handlung unter anderem von Überzeugungen über meine eigenen Fähigkeiten geleitet.

In welchem Sinn von "Fähigkeit" möchte ich behaupten, dass Überzeugungen von unseren eigenen Fähigkeiten unsere Handlungen leiten? Eine gängige Unterscheidung ist die zwischen allgemeinen und spezifischen Fähigkeiten, wobei wir erstere als stabile, dauerhafte Eigenschaften ihrer Träger verstehen können und letztere als situationsgebunden: Wenn ich das Klavierspielen einmal erlernt habe, dann habe ich die allgemeine Fähigkeit zum Klavierspielen in jeder Situation – egal, ob sich mir eine Gelegenheit zum Klavierspielen bietet oder nicht, und egal, ob mein Gesamtzustand das Klavierspielen gerade erlaubt oder nicht (z.B. weil ich unter Narkose stehe). Die spezifische Fähigkeit zum Klavierspielen erfordert dagegen eine Gelegenheit und einen allgemein zuträglichen Gesamtzustand. Sie besitze ich nur dann, wenn ich etwa wach und unbehindert an einem Klavier sitze. Nun könnten wir meinen, dass das intentionale Handeln nur Überzeugungen über spezifische Fähigkeiten erfordert. Schließlich findet jede Handlung in einer bestimmten Situation statt und muss diese in der Auswahl der Optionen berücksichtigen. Damit wäre aber nicht berücksichtigt, was für eine Art von intentionalen Akteur:innen wir sind. Wie Michael Bratman es ausdrückt: Wir sind keine „time-slice agents“.²¹ Wir planen Handlungen im Voraus und wählen auch dabei schon zwischen Optionen aus, ohne die Situation schon zu kennen, die eine spezifische Fähigkeit zum entscheidenden Zeitpunkt bestimmt; je allgemeiner und zeitlich weitläufiger unsere Planung, desto allgemeiner müssen auch die Fähigkeiten sein, die wir dabei in Betracht ziehen. Wir beginnen zudem in jeder einzelnen Handlung nicht bei null, sondern verlassen uns auf Überzeugungen, die wir in der Vergangenheit erworben haben und die unsere Handlungen immer wieder aufs Neue leiten. Dass ich mein Kind gestern und heute mit dem Fahrrad abgeholt habe, liegt an derselben Überzeugung, die gestern wie heute mein Handeln geleitet hat: dass ich Fahrrad, aber nicht Auto fahren kann, und dass ich mit dem Fahrrad schneller fahren kann, als ich zu Fuß gehen kann.

Bisher habe ich argumentiert, dass unsere intentionalen Handlungen von Überzeugungen über unsere eigenen, allgemeinen Fähigkeiten geleitet sind. Aber müssen wir wirklich davon ausgehen,

21 Vgl. Bratman 1987.

dass es Überzeugungen von *Fähigkeiten* sind, die uns auf diese Weise leiten? Ich meine: ja. Um das zu begründen, möchte ich kurz zwei Alternativen diskutieren.

Erste Alternative: Überzeugungen über kategorische Tatsachen. Was Fähigkeiten in manchen Augen problematisch (und zugleich für meine Zwecke so nützlich) macht, ist, dass sie eine Art von *modalen* Eigenschaften sind: sie betreffen das, was jemand tun *kann*, bloß mögliche Handlungen also, unabhängig davon, ob diese Möglichkeiten je Wirklichkeit werden. Wem solche modalen Überzeugungen suspekt sind, der mag versuchen, sie durch Überzeugungen über rein kategorische Tatsachen zu ersetzen. In unseren Fällen liegt es nahe, dafür Überzeugungen über vergangene Erfolge heranzuziehen: Meine Überzeugung etwa, dass ich bisher in aller Regel erfolgreich mit dem Fahrrad gefahren bin (wenn ich es versucht habe), aber nicht mit dem Auto, scheint in der Auswahl von Handlungsoptionen dasselbe zu leisten wie die Überzeugung, dass ich Fahrrad, aber nicht Auto fahren kann. Sie scheint das aber nur. Denn warum sollten mich meine vergangenen Erfolge und Misserfolge in der Überlegung und Auswahl meiner Handlungsoptionen anleiten? Naheliegend ist es zu sagen: Weil ich einen guten induktiven Schluss ziehen kann von dem, was bisher passiert ist, auf das, was in Zukunft geschehen wird. Solche induktiven Schlüsse sind aber nicht immer gut; sie brauchen als Hintergrundannahme die Annahme, dass die kausalen Faktoren für den vergangenen Erfolg erhalten geblieben sind. Wenn ich etwa Grund habe zu glauben, dass meine Fähigkeit, Fahrrad zu fahren, *nicht* erhalten geblieben ist (etwa weil ich mir das Bein gebrochen habe) oder dass die Dispositionen meines Fahrrads *nicht* erhalten geblieben sind (etwa weil seine Reifen platt sind), dann soll und werde ich aus dem vergangenen Erfolg gerade *nicht* schließen, dass ich auch jetzt mit dem Fahrrad fahren (oder mit gerade diesem Fahrrad fahren) kann. Der Verweis auf vergangene Erfolge ersetzt Überzeugungen von Fähigkeiten nicht, sondern benötigt diese gerade als Hintergrundannahmen. (Natürlich könnte die Hintergrundannahme statt der Fähigkeit so etwas wie die zugrundeliegende, vielleicht kategorische Eigenschaft annehmen. Aber diese kann ihre Rolle wiederum nur insofern spielen, als wir sie *als* Basis der Fähigkeit betrachten.)

Zweite Alternative: Konditionale. Könnten wir, statt von Überzeugungen über Fähigkeiten zu sprechen, nicht einfach einen zumindest in der Logik besser verstandenen Begriff einsetzen, den des (konjunktivischen) Konditionals? Mindestens seit G.E.Moore versuchen Philosoph:innen ja sogar, den Begriff der Fähigkeit in solchen Konditionalen zu analysieren.²² Was immer der Status solcher Analysen sein mag, genügt es nicht, von Konditionalen zu sprechen? Tatsächlich genügt das nicht, aus dem einfachen Grund, dass ein Kondizional immer nur sagt, was der Fall ist, *wenn* etwas anderes eintritt. Deshalb folgt aus einem Kondizional, sei es im Indikativ oder Konjunktiv, auch noch keine Möglichkeit: Ein Satz der Form „Wenn p, dann q“ impliziert in aller Regel nur dann „möglicherweise q“, wenn wir als zusätzliche Prämisse „möglicherweise p“ hinzunehmen. Genauso steht es nun aber mit den Fähigkeiten: die Überzeugung, dass ich, wenn ich mich auf das Fahrrad setzen und auf diese und jene Weise bewegen würde (oder: wenn ich versuchen würde, Fahrrad zu fahren), auch Fahrrad fahren würde, genügt nicht zur Eingrenzung meiner Optionen. Ich muss zusätzlich die Überzeugung haben, dass ich auch das Antezedens dieses Konditionals erfüllen *kann*. Und wenn wir dieses „kann“ wiederum durch ein Kondizional ersetzen, dann verschieben wir das Problem einen Schritt weiter, lösen es aber nicht. Damit Konditionale die Rolle von Fähigkeiten in unseren Überzeugungen spielen können, setzen sie Überzeugungen von Fähigkeiten voraus, die wiederum nicht kondizional verstanden werden können. Besser scheint es mir, wir setzen ganz auf Überzeugungen von Fähigkeiten, um die wir ohnehin nicht herumkommen.

Wie steht es nun mit Überzeugungen von Dispositionen und Fähigkeiten der Personen und Dinge um uns herum? Ganz ähnlich: Wir handeln ja nicht nur, wir kooperieren und interagieren mit anderen Handelnden, wir handeln mit und an Gegenständen unserer Umwelt. Auch hier gilt, dass Überzeugungen über die Fähigkeiten und Dispositionen unserer Mitakteur:innen ebenso wie Überzeugungen über die Dispositionen der Dinge unsere Optionen eingrenzen und in eine

22 Vgl. Moore 1911, Fara 2008, Vihvelin 2013 sowie zur kritischen Diskussion Clarke 2009, Whittle 2010, Vetter 2019.

Rangfolge bringen helfen. Wenn mein Kind Fahrrad, aber nicht Roller fahren kann, dann beziehe ich die Option *Mit dem Roller abholen* nicht in meine Planung ein; wenn es zwar Fahrrad fahren kann, aber die Disposition hat, sich in schwierigen Verkehrssituationen falsch zu verhalten, dann macht das die Option *mit dem Fahrrad nach Hause fahren* zu einer schlechteren als *zu Fuß nach Hause gehen*. Die Beispiele könnten fortgesponnen werden, ich möchte aber an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass wir auch hier Überzeugungen von Fähigkeiten und Dispositionen als stabilen, dauerhaften Eigenschaften ihrer Träger annehmen sollten, weil diese Überzeugungen nur so erlernt und immer wieder verwendet sowie in längerfristigen Planungen zum Einsatz kommen können.

Ich habe bisher nur von Überzeugungen gesprochen. Wichtig sind mir nun aber noch zwei Punkte: Erstens, diese Überzeugungen müssen zumindest häufig wahr sein. Zweitens, der Besitz dieser oft wahren Überzeugungen setzt voraus, dass wir über zumindest implizite, aber ungefähr adäquate, Begriffe von Fähigkeiten und Dispositionen verfügen.

Die Überzeugungen, die unser Handeln leiten, sind plausiblerweise größtenteils wahr – wenn sie nämlich erfolgreiche Handlungen leiten. Falsche Überzeugungen führen zu Fehlern in der Wahl unserer Mittel. Und ein Großteil unserer Handlungen *ist* erfolgreich – das wird klar, sobald wir uns die Alltäglichkeit des Handelns vor Augen führen: Wann immer wir ein Kind abholen, eine Tasse Kaffee machen oder Lebensmittel einkaufen, handeln wir. Damit haben wir Grund zu glauben, dass auch die diese Handlungen leitenden Überzeugungen größtenteils wahr sind (ich meine sogar: als Wissen gelten, aber das ist für unsere Zwecke hier nicht zentral).²³ Es ist deshalb zumindest plausibel, dass wir als handelnde Wesen nicht nur Überzeugungen, sondern auch viele *wahre* Überzeugungen von unseren Fähigkeiten sowie den Fähigkeiten und Dispositionen anderer Akteur:innen und der Gegenstände in unserer Umwelt haben.

Überzeugungen erfordern Begriffe – wobei der Begriff des „Begriffs“ um so viel anspruchsvoller wird, wie es auch der Begriff der „Überzeugung“ ist. Ich möchte hier einen wenig anspruchsvollen Begriff der Überzeugung als eine Repräsentation, die unsere intentionalen Handlungen auf bestimmte Weisen leiten kann, voraussetzen. Dementsprechend genügt mir ein Begriff von Begriffen, der diese etwa als Fähigkeiten zur Klassifikation versteht. Dennoch könnte eingewendet werden, dass ein Begriff von etwas so Komplexem wie einer Fähigkeit nicht erforderlich für etwas so Basales wie intentionales Handeln sein sollte. Dem möchte ich widersprechen. Auch wenn der Begriff der Fähigkeit philosophisch notorisch komplex ist, muss er nicht kognitiv anspruchsvoll sein: Über einen Begriff zu verfügen heißt, in der hier verwendeten minimalen Auffassung, ja nicht, dessen philosophische Analyse zu kennen. Neuere Arbeiten etwa in der Entwicklungspsychologie schreiben schon Kindern im Alter von wenigen Monaten so (philosophisch) komplexe Begriffe wie den der Kausalität, des zielgerichteten Handelns und des aktiven bzw. passiven Parts in einer kausalen Interaktion zu.²⁴ Es wäre nicht weiter verwunderlich, wenn auch der Begriff der Fähigkeit Teil dieses Bündels von philosophisch hoch komplexen, aber kognitiv (aus guten Gründen, weil erforderlich für lebenswichtige Handlungen) einfachen Begriffen wäre.

4. Von der Handlungstheorie zur modalen Metaphysik

Ich habe (in Abschnitt 2) eine Herangehensweise an die Metaphysik der Modalität skizziert, die

23 Dass es sich um Wissen handelt, ist leicht zu begründen, wenn wir im Rahmen einer externalistischen Auffassung Wissen als, grob gesprochen, nicht-zufällig wahre Überzeugung verstehen. Dass die genannten Überzeugungen nicht nur zufälligerweise wahr sind, wird nämlich plausibel, wenn wir uns klarmachen, dass Zufall sich von der Überzeugung auf die von ihr geleitete Handlung überträgt (vgl. Sosa): Wenn meine wahre Überzeugung nur erraten ist oder ich mich in einem Gettier-Fall befinde, dann ist auch die darauf basierende Handlung nur zufällig erfolgreich. (Wenn die Uhr um 12 Uhr stehengeblieben ist, ich zufällig um 12 Uhr darauf schaue und mich deshalb rechtzeitig auf den Weg mache, dann bin ich nur zufällig pünktlich gekommen.) Das ist plausiblerweise die Ausnahme, nicht die Regel. Überzeugungen von unseren eigenen Fähigkeiten leiten zudem oft Handlungen an, in denen wir eben diese Fähigkeiten ausüben oder das zumindest versuchen und geben so selbst Anlass zur weiteren Bestätigung oder auch Verwerfung dieser Überzeugungen.

24 Vgl. hierzu Carey 2009, Kap. 5 und 6.

ausgehend von paradigmatischen Alltagsfällen den Bereich der Möglichkeiten erweitert; und ich habe (in Abschnitt 3) einen plausiblen und wenig rätselhaften ersten Zugang zu modalen Phänomenen, nämlich Fähigkeiten und Dispositionen, skizziert. Mein Vorschlag ist nun, diese beiden Elemente zu verbinden und als paradigmatische Fälle für Modalität genau jene Phänomene zu betrachten, die uns aus dem Kontext unseres eigenen Handelns von jeher vertraut sind.

Der Vorschlag, das möchte ich betonen, ist nicht mehr als eben das: ein Vorschlag. Die Überlegungen des letzten Abschnitts zwingen uns nicht dazu, Dispositionen und Fähigkeiten als paradigmatische Fälle für Modalität anzunehmen. Wir können auf weitere modale Phänomene rekurrieren, die in unserem Handeln eine Rolle spielen: Optionen, Gelegenheiten, Risiken, Zwänge. Wir können den Kontext des Handelns verlassen und argumentieren, dass die paradigmatischen Fälle nicht die sein müssen, die uns im Alltag am vertrautesten sind, sondern z.B. solche, die in den empirischen Wissenschaften eine Rolle spielen. Ich möchte hier trotzdem meinen Vorschlag in dieser ersten Form weiterverfolgen, weil er mir attraktiv und interessant scheint. Er leistet, wie ich meine, einen Beitrag zu einer Entmystifizierung des Begriffs von metaphysischer Modalität; und er kann leicht zumindest um weitere modale Phänomene aus dem Handlungskontext wie Optionen, Risiken und Gelegenheiten ergänzt werden. (Warum nicht auch Zwänge? Dazu gleich mehr.)

Hier also noch einmal der Vorschlag: als paradigmatische Beispiele, von denen wir in der Metaphysik der Modalität ausgehen, sollen Fähigkeiten und Dispositionen, also: *Vermögen* gelten, und zwar solche, die im Kontext von Handlungen eine Rolle spielen. Und metaphysische Modalität ist all das, was die zugrundeliegende Struktur dieser paradigmatischen Beispiele teilt.

In diesem Abschnitt möchte ich den vorgeschlagenen Ansatz noch genauer beleuchten und von Alternativen abgrenzen. Im nächsten Abschnitt komme ich dann auf sein Verhältnis zu einer vermögensbasierten Metaphysik zu sprechen.

Ein erstes Merkmal meines Vorschlags ergibt sich aus der in Abschnitt 2 skizzierten Struktur und betrifft den Umgang mit Beispielen – die Extension der metaphysischen Modalität. Der Ansatz, den ich vorschlage, beginnt mit dem Verweis auf paradigmatische Beispiele. Er ist damit in einer Hinsicht festgelegt: Diese Beispiele, oder zumindest deren größter Teil, *müssen* in der Extension von „metaphysisch möglich“ enthalten sein, sonst haben wir einfach das Thema gewechselt. In einer anderen Hinsicht bleibt der Ansatz sehr offen: Jenseits der paradigmatischen Fälle wird die Extension von „metaphysisch möglich“ durch die geteilte zugrundeliegende Struktur der paradigmatischen Fälle bestimmt. Worin diese Natur besteht, dazu bleibt der Ansatz erst einmal maximal offen. Aber auch zur Extension jenseits der paradigmatischen Fälle bleibt er offen: Diese muss letztlich von der Metaphysik der paradigmatischen Fälle entschieden werden. Der Ansatz ist damit offen für ein gewisses Maß an Revisionismus in der Metaphysik der Modalität. Was Philosoph:innen intuitiv als möglich einschätzen, spielt in dieser Herangehensweise keine große Rolle – ebenso, wie es für das Verständnis der natürlichen Art *Fisch* keine Rolle spielt, dass wir Wale intuitiv als Fische klassifizieren würden. Besonders deutlich grenzt die Herangehensweise sich damit auch von solchen Ansätzen ab, die mit etwas wie a priori-Vorstellbarkeit beginnen: Es gibt zumindest auf den ersten Blick schlicht keinen Grund, warum diese uns etwas über die Natur der handlungsrelevanten Fähigkeiten und Dispositionen (Optionen, Risiken usw.) verraten sollte.

Was die paradigmatischen Fälle selbst betrifft, so darf es natürlich in einer guten Theorie kleine Abweichungen geben. Wale mögen, zumindest in bestimmten Bereichen der Welt, als paradigmatische Fälle in der Einführung des Begriffs *Fisch* vorgekommen sein; dennoch haben wir gute Gründe, sie nicht zur natürlichen Art der Fische zu rechnen. Wenn solche Fälle aber nicht mehr die Ausnahme, sondern die Regel bilden, dann müssen wir unsere Theorie noch einmal neu überdenken. Das hat nun auch Auswirkungen darauf, wie im Fall der Modalität unsere paradigmatischen Beispiele gewählt werden.

In der Erkenntnistheorie der Modalität hat Bob Hale zwischen solchen Ansätzen unterschieden, die mit unserem Wissen von Möglichkeiten beginnen, und solchen, die mit unserem Wissen von

Notwendigkeiten beginnen (sowie solchen, die „symmetrisch“ vorgehen).²⁵ Eine ähnliche Unterscheidung können wir auch auf die eher methodische Frage der Herangehensweise an das Phänomen der metaphysischen Modalität anwenden, um die es mir hier geht: Wir können den Begriff im Ausgang von (Beispielen für) Möglichkeit oder von (Beispielen für) Notwendigkeit einführen (oder symmetrisch). Mit dem Verweis auf Fähigkeiten und Dispositionen habe ich den ersten Weg gewählt: Fähigkeiten und Dispositionen sind zwar mehr als bloße Möglichkeiten, aber diesen doch näher als der Notwendigkeit; beide lassen sich mit dem zentralen Wort für Möglichkeit in der Alltagssprache, dem „können“, zuschreiben. In dieser Hinsicht kontrastiert die Herangehensweise mit einer, die z.B. Essenzen oder auch allgemeinere Notwendigkeiten, etwa metaphysische Gesetze, zum Ausgangspunkt nehmen würde. Ich halte den Ausgang vom Bereich der Möglichkeiten für vielversprechender, aus einem einfachen Grund: im Alltag schätzen wir den Bereich der Möglichkeiten kleiner und den der Notwendigkeiten größer ein als in der Metaphysik. Tatsächlich gilt dies schon im kleineren Maßstab: Kinder scheinen weniger Möglichkeiten und entsprechend mehr Notwendigkeiten anzunehmen als Erwachsene.²⁶ Wenn wir im Übergang vom kindlichen zum erwachsenen Urteil oder im Übergang vom Alltagsdenken zum philosophischen Nachdenken über Modalität den Bereich des Möglichen erweitern, dann können die paradigmatischen Möglichkeiten dabei (alle oder größtenteils) bestehen bleiben. Wenn wir dagegen mit Notwendigkeiten beginnen würden, müssten wir wohl einen Großteil unserer paradigmatischen Fälle wieder verwerfen, wenn wir den Bereich des Notwendigen nach und nach eingrenzen. (Deshalb möchte ich die paradigmatischen Fälle auch nicht um Zwänge und dergleichen erweitern; Optionen, Gelegenheiten und Risiken gehören dagegen zum Bereich der Möglichkeiten.) Der Ausgang von Möglichkeiten erlaubt es uns also, die paradigmatischen Fälle so ernst zu nehmen, wie wir es in dieser Herangehensweise tun sollten.

Ich habe mehrmals betont, dass Fähigkeiten und Dispositionen nicht der einzige paradigmatische Ausgangspunkt unseres Verständnisses von metaphysischer Modalität bilden müssen, selbst wenn wir - wie ich es vorschlage - die paradigmatischen Fälle aus dem Bereich des Handelns gewinnen. *Wenn* wir aber Fähigkeiten und Dispositionen eine zentrale Rolle zubilligen, dann ergibt sich ein weiteres Merkmal des vorgeschlagenen Ansatzes.

In der Logik, aber auch in der Metaphysik, unterscheiden wir zwischen Möglichkeiten *de dicto* (es ist möglich, dass jemand Klavier spielt) und Möglichkeiten *de re* (es gibt jemanden - z.B. mich - die möglicherweise Klavier spielt). Metaphysisch gesprochen geht es im letzteren Fall um die Möglichkeiten konkreter Einzelgegenstände, im ersten um allgemeinere, gewissermaßen freischwebende, Möglichkeiten dafür, dass es sich irgendwie verhält. Eine Metaphysik oder Erkenntnistheorie der Modalität kann auch hier mit einer Seite dieser Unterscheidung anfangen (oder versuchen, symmetrisch vorzugehen);²⁷ und dasselbe gilt wieder für eine methodische Herangehensweise, wie ich sie hier vorschlage. Meine Herangehensweise beginnt mit dem Verweis auf Fähigkeiten und Dispositionen, also modalen Eigenschaften von konkreten Einzeldingen, und somit klar auf der *de re*-Seite. In dieser Hinsicht kontrastiert die vorgeschlagene Herangehensweise mit solchen, die bei *de dicto*-Modalität beginnen, etwa im Zusammenhang mit a priori-Vorstellbarkeit oder (wiederum) metaphysischen Gesetzen. Der Beginn bei Modalität *de re* erscheint mir zum einen psychologisch plausibler: Es ist einfacher zu urteilen, dass Anna Rad fahren kann, als zu urteilen, dass es möglich ist, dass jemand Rad fährt. Ersteres schreibt einem Einzelgegenstand eine Eigenschaft zu, letzteres einer Proposition einen bestimmten Status. Zum zweiten sichert der Ausgang von Modalität *de re* die Objektivität der Modalität, um die es uns geht. Wir verstehen, meine ich, objektive Tatsachen am einfachsten als objektive Tatsachen, wenn es sich darum handelt, dass ein Gegenstand sich so-und-so verhält. Es ist deshalb vielleicht auch nicht verwunderlich, dass die sprachlichen Ausdrücke für objektive Modalität sich in den allermeisten Fällen als

25 Hale 2003.

26 Vgl. Shtulman & Carey 2007.

27 Vgl. zu dieser Unterscheidung Wang 2020.

Prädikatsoperatoren konstruieren lassen, diejenigen für epistemische Modalität dagegen als Satzoperatoren.

Wenn wir Vermögen, also Dispositionen und Fähigkeiten, ins Zentrum eines Ansatzes zur metaphysischen Modalität stellen, dann könnte es so scheinen, als sei der Schritt zu einer vermögensbasierten Metaphysik darin schon vorprogrammiert. Dem ist aber nicht so. Der methodische Vorschlag betrifft ja zunächst einmal eine epistemische und konzeptuelle, keine metaphysische Priorität. Auch wenn Vermögen unsere paradigmatischen Fälle sind, mag es sein, dass sie in der besten metaphysischen Theorie der Modalität nachgeordnet sind. Was aus dem Ansatz allerdings folgt, ist die *Zentralität* von Vermögen für eine Metaphysik der Modalität: Was immer die zugrundeliegende Natur der relevanten Vermögen ist, ist (hinreichend verallgemeinert) auch die Natur der metaphysischen Modalität.

Über die Natur solcher Vermögen gibt es nun verschiedene Theorien. Grob gesagt versuchen *neo-Humeanische* Ansätze, Vermögen auf kategorische Sachverhalten zu reduzieren, während *anti-Humeanische* oder *aristotelische* Ansätze Vermögen als basal und irreduzibel annehmen und davon ausgehen, dass entweder viele wichtige oder sogar alle Eigenschaften Vermögen sind. Wenn wir nun eine neo-Humeanische Theorie von Vermögen vertreten, dann setzt diese sich nach meiner vorgeschlagenen Herangehensweise auch in die Metaphysik der Modalität fort. So können neo-Humeaner:innen etwa mit David Lewis annehmen, dass sich Vermögen aus den intrinsischen, kategorischen Eigenschaften der Dinge zusammen mit dem Verhalten von ihren relevant ähnlichen „Gegenständen“ in den relevant ähnlichen möglichen Welten ergeben. Wenn wir diese Annahme mit der von mir vorgeschlagenen Herangehensweise verbinden, wird eine Theorie der Modalität plausibel, die auf mögliche Welten Bezug nimmt. Es ändert sich dann die Reihenfolge der Begündungen (statt eine ausgearbeitete Theorie der Modalität z.B. auf Dispositionen anzuwenden, wie Lewis es tut, wäre die Theorie der Modalität ausgehend von der Theorie der Dispositionen und Fähigkeiten zu begründen); aber daraus folgt nicht, dass sich der Gehalt der Theorie ändern müsste. Nur wenn wir bereits von einer anti-Humeanischen Theorie der Vermögen ausgehen, wird mit meiner vorgeschlagenen Herangehensweise auch eine vermögensbasierte Theorie der Modalität plausibel.

So ergibt sich aus dem Ansatz keine bestimmte Theorie der Modalität, wohl aber neue Arten, für eine solche zu argumentieren. Dennoch erweist sich der skizzierte Ansatz auch als hilfreich für eine vermögensbasierte Metaphysik, und zwar in (mindestens) drei Hinsichten. Diese möchte ich im nächsten Abschnitt genauer erläutern.

5. Konsequenzen für eine vermögensbasierte Metaphysik der Modalität

Erstens: Motivation. Die erste Hinsicht haben wir bereits gesehen: der Ansatz bietet eine zumindest konditionale Motivation für eine vermögensbasierte Metaphysik. Wenn wir unabhängige Gründe dafür haben, eine anti-Humeanische Theorie von Vermögen für wahr zu halten, dann haben wir auch guten Grund, eine vermögensbasierte Theorie der metaphysischen Modalität zu akzeptieren. Das ist natürlich nur ein Kondizional; ich möchte es hier kurz erläutern, indem ich erkläre, wie ich das Antezedens und das Konsequens jeweils verstehen möchte.

Ich beginne mit dem Antezedens: Wie sieht eine anti-Hume'sche, nicht reduktive Theorie von Vermögen aus? Keineswegs sollte eine solche Theorie sagen, dass Vermögen ganz allgemein nicht weiter reduzierbar sind. Meine Fähigkeit, Klavier zu spielen, ist vermutlich auf ein komplexes Zusammenspiel meiner kognitiven und physischen Merkmale zurückzuführen; die Zerbrechlichkeit eines Glases ergibt sich aus seiner Molekularstruktur. Wo die Humeanerin hier aber eine Reduktion von Vermögen auf Nicht-Vermögen sieht, setzt die Anti-Humeanerin dagegen, dass etwa die Molekularstruktur des Glases nicht nur darin besteht, dass Atome auf bestimmte Weise verbunden sind, sondern dass die Atome aufgrund ihrer intrinsischen Dispositionen und der Art der Verbindung das Vermögen (die Disposition) haben, bestimmte Bindungen aufzulösen,

wenn sie gewissen Kräften ausgesetzt sind. Auch die Erklärung meiner Fähigkeit zum Klavierspielen kann sich nur deshalb sinnvoll auf, sagen wir, den Zustand meiner Muskeln und Sehnen berufen, weil diese Muskeln und Sehnen wiederum bestimmte Vermögen mitbringen. Allgemeiner gesagt: Einzelne Vermögen sind erklärbar, oft wohl auch reduzierbar; aber das, womit sie erklärt und worauf sie reduziert werden, muss seinerseits Vermögen enthalten. Nicht das einzelne Vermögen ist irreduzibel, sondern seine Vermögenshaftigkeit, wenn man so will.²⁸ – So weit zum Verständnis der These. Argumente für eine solche These finden sich u.a. in der Wissenschaftsmetaphysik, in der Alexander Bird, Sydney Shoemaker und andere dafür argumentiert haben, dass wir diejenigen Eigenschaften, die wir in den Wissenschaften entdecken, als Vermögen auffassen sollten.²⁹ Aus meinem vorgeschlagenen Ansatz zur metaphysischen Modalität ergibt sich kein weiteres Argument dafür, deshalb muss ich das Kondizional als solches hier stehen lassen. Aber wir werden gleich (unter „Zweitens“) sehen, dass die handlungstheoretischen Überlegungen aus Abschnitt 3 zumindest der Ausräumung einiger der prominentesten Zweifel an solchen irreduziblen Vermögen dienen können.

Wie steht es nun mit dem Konsequenz? Wenn wir unsere Fähigkeiten und Dispositionen als die paradigmatischen Fälle unserer Rede von metaphysischer Modalität auffassen, dann muss metaphysische Modalität diese Fälle *und alles von derselben zugrundeliegenden Art* umfassen. Wenn wir zudem eine anti-Humeanische Metaphysik annehmen, dann ist die zugrundeliegende Art: ein Vermögen zu haben; und diese Art erfordert keine weitere Analyse oder Erklärung. Natürlich werden wir, wie ich es in Abschnitt 2 für den Fall der Ontologie skizziert habe, in der Metaphysik (und auch schon zuvor) verallgemeinern und abstrahieren: Es geht nicht nur um solche Vermögen, die unmittelbar handlungsrelevant werden oder direkt von uns „abgerufen“ werden können, sondern auch solche, die einen Schritt oder mehrere entfernt sind, etwa das Vermögen, eine Fähigkeit zu erlernen; es geht weiterhin nicht nur um solche Vermögen, die konkret in Handlungen eine Rolle spielen, sondern auch Vermögen, die unsere Handlungen nicht betreffen, etwa das Vermögen der Sonne, zur Supernova zu werden; es geht nicht nur um die Vermögen dieses oder jenes Individuums, sondern oft auch darum, welche Vermögen die Welt überhaupt bereithält, hier oder anderswo; und es geht schließlich nicht nur um solche Vermögen, die *jetzt* vorliegen, sondern auch um diejenigen, die in der Vergangenheit oder Zukunft besessen werden oder wurden. So gelangen wir auf dem natürlichen Weg einer Erweiterung im Ausgang von unseren paradigmatischen Beispielen zu einer Auffassung wie der eingangs skizzierten vermögensbasierten: Es ist metaphysisch möglich, dass *p*, wenn *irgendetwas irgendwann* ein Vermögen (oder ein Vermögen für ein Vermögen, oder ...) dafür besitzt, dass *p*. Was in allen Abstraktionsschritten erhalten bleibt, ist die – der anti-Humeanischen Theorie zufolge – zugrundeliegende Natur der paradigmatischen Fälle: Es geht immer um Vermögen.

Zweitens: Erkenntnistheoretische Zweifel. Vermögen haben in der empiristisch geprägten Tradition der analytischen Philosophie oft keinen leichten Stand gehabt. Hugh Mellor fasste 1974 eine weit verbreitete Einstellung prägnant zusammen: „Dispositions are as shameful in many eyes as pregnant spinsters used to be – ideally to be explained away, or entitled by a shotgun wedding to take the name of some decently categorical property“³⁰. Einer der Gründe für diese Einstellung ist die vermeintliche empirische Unzugänglichkeit von Vermögen: Wir sehen Farben und Formen, wir hören Töne, aber – so der Einwand – wie sollen wir ein bloßes Vermögen empirisch feststellen? Meine Argumentation in Abschnitt 3 gibt auf diese Frage keine direkte Antwort, zeigt aber, dass es eine Antwort geben muss. Da wir epistemischen Zugang zu bestimmten Vermögen brauchen, um zu handeln, und da wir klarerweise handeln, müssen wir einen solchen epistemischen Zugang haben (fast schon ein transzendentes Argument!).

Der historisch vielleicht noch einflussreichere Einwand ist derjenige, den Molière im *Eingebildeten*

28 Vgl. zu dieser Auffassung des Antezedens Vetter 2021.

29 Shoemaker 1980 und 1998, Bird 2007.

30 Mellor 1974, S. 157.

Kranken mit der Rede von einer *virtus dormitiva* gebündelt hat: Die Rede von Vermögen erklärt nichts, sie produziert nur Scheinerklärungen wie die, dass Opium uns einschlafen lässt, weil es ein Vermögen dazu, eine einschläfernde Kraft, besitzt.³¹ Eine erste Antwort auf den *virtus dormitiva*-Einwand lautet, dass der Verweis auf ein Vermögen zwar sicherlich keine ganze Erklärung, aber doch der nichttriviale Beginn einer solchen ist. Im von Molière genannten Fall schließen wir damit immerhin aus, dass die Ursache für das Einschlafen nach der Einnahme von Opium ein externer Faktor ist – dass Opium immer zusammen mit einer weiteren Substanz eingenommen wird, die der eigentliche Grund für das Einschlafen ist, oder dass es sich um einen Placebo-Effekt handelt. (Im Fall von Opium sind diese Alternativen empirisch unplausibel, aber das gilt nicht in jedem Fall; und auch im Fall von Opium sind sie zumindest nicht trivial oder *a priori* falsch.) Die *virtus dormitiva*-Erklärung leitet uns damit auf den Pfad, den die moderne Wissenschaft dann ja auch eingeschlagen hat: Es gilt, die zugrundeliegende Struktur des Opiums zu untersuchen, um seine einschläfernde Kraft besser zu verstehen. Die Rede von Vermögen steht einer wissenschaftlichen Erklärung nur dann im Weg, wenn wir sie immer gleich als Ende der Erklärung betrachten, nicht aber, wenn wir sie als deren ersten Schritt behandeln.

Das alles gilt unabhängig von meiner bisherigen Argumentation. Die Argumentation aus Abschnitt 3 bietet aber noch eine weitere Antwort: die epistemologische Rolle von Vermögen ist ja keinesfalls auf die Erklärung ihrer Manifestationen beschränkt. Vielmehr ist das Wissen um unmanifestierte Vermögen zentral für unsere Orientierung in der Welt: Zu wissen, was wir und die Dinge unserer Umgebung können, ist auch und gerade dann zentral, wenn wir uns gegen die Verwirklichung unserer eigenen Vermögen entscheiden oder die der Vermögen von anderen Gegenständen verhindern. (Zu wissen, dass ich mit einem Schritt den Alarm auslösen kann oder dass die Vase leicht zerbrechen kann, ist auch und gerade dann wichtig, wenn ich dieses Wissen nutze, um den Alarm *nicht* auszulösen und die Vase *nicht* zu zerbrechen.) Selbst wenn wir *virtus dormitiva*-Erklärungen problematisch finden, ist der Begriff des Vermögens und unser epistemischer Zugang zu ihm damit nicht grundsätzlich in Frage gestellt, da der Begriff noch andere epistemische Rollen hat als diejenige, die er in solchen Erklärungen spielt.

Drittens: Gegenbeispiele. Eine verbreitete Sorge gegenüber vermögensbasierten Theorien der metaphysischen Modalität ist, dass Vermögen nicht ausreichen, um alle metaphysischen Möglichkeiten zu erklären. Ich nenne kurz zwei solcher Fälle, die aus der Sicht der modalmetaphysischen Orthodoxie Gegenbeispiele gegen eine vermögensbasierte Theorie darstellen.

(i) Metaphysische Modalität wird nicht selten in Abgrenzung zur physischen Modalität eingeführt: Der Sinn von „notwendig“ oder „müssen“, um den es bei metaphysischer Modalität geht, ist ein stärkerer als der, in dem es notwendig ist, dass Dinge sich maximal mit Lichtgeschwindigkeit bewegen oder dass negativ geladene Teilchen eine abstoßende Kraft aufeinander ausüben müssen. Für die vermögensbasierte Theorie stellt Notwendigkeit gewissermaßen die Grenze des Möglichen dar: Jede Möglichkeit hat eine Basis in der Wirklichkeit, nämlich ein Vermögen; notwendig ist einfach all das, was nicht möglicherweise nicht der Fall ist, zu dessen Gegenteil also nichts ein Vermögen hat. Nun scheint es aber durchaus plausibel, dass die Vermögen der Dinge sich stets im Rahmen der Naturgesetze halten: Nichts hat ein Vermögen, sich schneller als mit Lichtgeschwindigkeit zu bewegen; kein negativ geladenes Teilchen hat ein Vermögen, andere negativ geladene Teilchen anzuziehen statt abzustößen. Damit müsste die vermögensbasierte Theorie dann aber unsere Naturgesetze als notwendig ansehen, und die Unterscheidung zwischen metaphysischer und „bloß“ physischer Notwendigkeit ginge verloren.

(ii) Metaphysische Modalität wird als eine zeitlose Form der Modalität gesehen. Vermögen dagegen sind zeitlich situiert: Individuen haben Vermögen zu bestimmten Zeitpunkten, sie können neue Vermögen hinzugewinnen und vorhandene Vermögen verlieren. (Mit der Erfindung einer neuen

31 Molière, *Der eingebildete Kranke*, 3. Zwischenspiel.

Technologie gewinnen wir alle die Fähigkeit, diese Technologie zu nutzen; mit dem Älterwerden verlieren wir Fähigkeiten. Mit dem Gefrieren gewinnt das Wasser das Vermögen zu zerbrechen, verliert aber das Vermögen, durch den Flaschenhals zu fließen; mit dem Auftauen wird dieser Prozess umgekehrt.) Die Zeitlosigkeit der metaphysischen Modalität wird als Abstraktion von der Zeitlichkeit der Vermögen aufgefasst: metaphysische Möglichkeit ist gewissermaßen einfach eine Möglichkeit zu irgendeinem Zeitpunkt, egal wann. Vermögen haben aber noch eine weitere zeitliche Dimension, nämlich eine Form der Gerichtetheit: Ein Vermögen kann erst dann ausgeübt werden, wenn es besessen wird; Vermögen können gewissermaßen nicht rückwirkend ausgeübt werden. (Wenn das Wasser gefroren und damit zerbrechlich gemacht wird, kann es diese Disposition ab dem Moment manifestieren, in dem es sie besitzt; seine neu gewonnene Zerbrechlichkeit kann sich nicht darin manifestieren, dass es gestern zerbrach.³²) Damit schließen wir aber bestimmte gewissermaßen rückwirkende Möglichkeiten aus: Es ist z.B. nicht ganz klar, wie die Theorie die mögliche Nichtexistenz dessen erklären soll, was wirklich existiert³³; und wenn es so etwas wie einen allerersten Moment in der Existenz des Universums gab, dann gibt es vermutlich nichts, das ein Vermögen dafür hat, dass dieser anders gewesen wäre (wann sollte ein solches Vermögen schließlich vorliegen? Vorher ist es nicht möglich; hinterher ist es zu spät). So muss die vermögensbasierte Theorie wohl den Zustand der Welt im allerersten Moment oder zumindest die Existenz dessen, was zu diesem Zeitpunkt bestand, für metaphysisch notwendig halten.³⁴

Aus der Sicht gewisser orthodoxer Ansichten zur metaphysischen Modalität - ihrer Zeitlosigkeit, ihrer Verschiedenheit von physischer Modalität – sind das klare Gegenbeispiele gegen eine vermögensbasierte Theorie der Modalität. Wir können uns vorstellen, dass die Naturgesetze andere seien; der Beginn des Universums scheint ein klassischer Fall für eine kontingente Tatsache zu sein, die so oder eben auch anders hätte sein können. Natürlich gibt es hier, wie so oft, verschiedene Antwortoptionen. Die Überlegungen, die ich in den Abschnitten 2 und 3 ausgeführt habe, geben der vermögensbasierten Theorie aber eine ganz allgemeine, methodologische Antwortstrategie an die Hand: Wenn wir metaphysische Modalität als eine natürliche Art verstehen, deren Extension sich aus dem Verhältnis zu paradigmatischen Ausgangsfällen ergibt, dann haben wir schlicht keinen Grund zu glauben, diese Extension sei durch den Verweis auf Vorstellbarkeit vorhersagbar, a priori gegeben oder würde sich an philosophische Intuitionen zur Kontingenz halten. Wie andere natürliche Arten auch muss sich die metaphysische Modalität aus einer genauen Untersuchung der Art und Struktur ihrer (unproblematischen) Fälle ergeben; und eine vermögensbasierte Theorie beruht auf der Überzeugung, dass die Struktur dieser Fälle eben im Vorliegen von Vermögen besteht. Wer darauf beharrt, dass andere Naturgesetze oder ein anderer Anfangszustand doch intuitiv möglich seien, macht nach dieser Auffassung dann denselben Fehler wie jemand, der darauf beharrt, dass Wale doch intuitiv Fische seien.

Damit wird eine Kritikerin der vermögensbasierten Theorie sich natürlich keinesfalls zufrieden geben. Aber die Antwort gibt eine Struktur für die weitere Debatte vor. Wenn die Kritikerin sich auf den allgemeinen Ansatz einlässt, dann wird die Diskussion sich entweder um die Wahl der paradigmatischen Fälle als Ausgangspunkt oder aber um die zugrundeliegende Struktur ebendieser Fälle drehen müssen. Wenn die Kritikerin aber den allgemeinen Ansatz, den ich hier vorgeschlagen habe, ganz zurückweist und stattdessen einen von logischer Möglichkeit oder Vorstellbarkeit ausgehende Herangehensweise vertritt, dann muss die Diskussion sich gewissermaßen auf die Metaebene verlagern: welchen Ansatz wählen wir, um überhaupt zu verstehen, wovon wir

32 Fähigkeiten, aber auch Tugenden und Gewohnheiten sind komplexer: Wir spielen z.B. bereits Klavier, bevor wir die Fähigkeiten ganz erworben haben; tatsächlich brauchen wir die Ausübung, um die Fähigkeit überhaupt erlernen zu können. Ebenso müssen wir, wie schon Aristoteles wusste, mutig handeln, um die Charakterdisposition des Muts zu erwerben. In diesen Fällen möchte ich aber sagen, dass ein allgemeines Vermögen in dem von mir verwendeten Sinn immer schon vorhanden sein muss; die Übung transformiert dieses Vermögen so, dass daraus eine erlernte Fähigkeit oder Charakterdisposition wird.

33 Diesen Einwand erhebt Leech 2017; eine Antwort darauf gibt Kimpton-Nye 2018.

34 Vgl. Vetter 2015, S. 191 und Kimpton-Nye 2019.

sprechen?

6. Zum Schluss

Was ist metaphysische Modalität? Diese Frage können wir³⁵ auf zweierlei Weisen verstehen: einmal als die Aufforderung, überhaupt zu erklären, was der Gegenstandsbereich unserer verschiedenen Theorien in der Metaphysik der Modalität ist; und zum zweiten als Frage danach, was die richtige Theorie in diesem Gegenstandsbereich ist, was also die Natur der metaphysischen Modalität ist. Ich habe in diesem Aufsatz verschiedene Antworten auf die erste Frage skizziert und gezeigt, dass unsere Antwort auf diese Frage weitreichende Auswirkungen in die Diskussion der zweiten Frage hinein haben kann. Diese Auswirkungen sind so weitreichend, dass ich geneigt bin, meine eingangs gestellte Frage, ob wir in der Metaphysik der Modalität vielleicht aneinander vorbeireden, mit einem qualifizierten „ja“ zu beantworten: Eine an paradigmatischen Alltagsfällen orientierte Herangehensweise einerseits und eine von der logischen Modalität oder Vorstellbarkeit ausgehende andererseits führen zu so unterschiedlichen Theorien, methodischen Voraussetzungen und Desideraten, dass ein gemeinsamer Gegenstandsbereich nicht mehr unbedingt gewährleistet zu sein scheint. Das macht keine der beiden Herangehensweisen obsolet. Es macht nur deutlich, dass eine Theorie der Modalität zunächst klären sollte, von was sie eigentlich eine Theorie ist – und dass die methodischen Vorgaben und Einwände, die aus Sicht der einen Herangehensweise naheliegend sind, nicht einfach auf eine andere übertragen werden sollten.

Ich habe in diesem Aufsatz *eine* Herangehensweise an *eine* Form der metaphysischen Modalität skizziert. Es scheint mir eine interessante Form der Modalität zu sein, die durchaus auch schon im Fokus z.B. von Kripkes *Naming and Necessity* stand. Unser Zugriff auf diese Form der Modalität ist, wie mir scheint, erkenntnistheoretisch und methodisch unproblematisch, weil vollkommen alltäglich. Eine vermögensbasierte Theorie dieser Modalität folgt zwar nicht aus der allgemeinen Herangehensweise, aber steht doch in natürlicher Kontinuität mit ihr.³⁶

Literatur

- Bird, A. 2007. *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford: Oxford University Press.
- Borghini, A. & Williams, N. 2006. „A dispositional theory of possibility“, *dialectica* 62, S. 21-41.
- Bratman, M. *Intentions, Plans and Practical Reasoning*. Cambridge, Mass.: CSLI Books.
- Brennan, V. 1993. *Root and epistemic modal verbs*. Dissertation, University of Massachusetts.
- Cappelen, H. & Plunkett, D. 2020. „A guided tour of conceptual engineering and conceptual ethics“, in: Cappelen, H., Plunkett, D. & Burgess, A. (Hrsg.), *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*. Oxford: Oxford University Press, S. 1-26
- Carey, S. 2009. *The Origin of Concepts*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. 2004, „Epistemic Two-Dimensional Semantics“, *Philosophical Studies* 118, S. 153–226.
- 2000. *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, R. 2009. „Dispositions, Abilities to Act, and Free Will: The New Dispositionalism“, *Mind* 118,

³⁵ Mit Rosen 2006.

³⁶ Für hilfreiche Kommentare zu einer früheren Version dieses Texts möchte ich mich bei Dominik Perler, Erasmus Mayr und Thomas Buchheim bedanken. Die Arbeit an diesem Text und den darin verhandelten Themen wurde gefördert durch die DFG-Kollegforschungsgruppe „Human Abilities“ (ProjektNr. 409272951) sowie das DFG-Projekt „Capacities and the Good“ (ProjektNr. 439616221).

S. 323-351.

Clarke-Doane, J. 2019. „Metaphysical and Absolute Possibility“, *Synthese* 198, S. 1861-1872.

Edgington, D. 2004. „Two Kinds of Possibility“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 78, 1-22.

Fara, M. 2008. „Masked Abilities and Compatibilism“, *Mind* 117, S. 843-865.

Fine, K. 1994. „Essence and Modality“, *Philosophical Perspectives* 8, S. 1-16.

— 2002. „Varieties of Necessity“, in: Hawthorne, J. & Gendler Szabó, T. (hrsg.): *Conceivability and Possibility*, Oxford: Oxford University Press, S. 253-283.

Hale, B. 2003. „Knowledge of Possibility and Knowledge of Necessity“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 103, S. 1-20.

Hale, B. 2013. *Necessary Beings*. Oxford: Oxford University Press.

Haslanger, S. 2000. „Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be?“, *Noûs* 34, S. 31-55.

Jackson, F. 1998. *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Kimpton-Nye, S. 2018. „Hardcore Actualism and Possible Non-Existence“, *Thought* 7, S. 122-131.

— 2019. „Can Hardcore Actualism Validate S5?“, *Philosophy and Phenomenological Research* 102, S. 342-358.

Kratzer, A. 1981. „The Notional Category of Modality“, in Eikmeyer, H.J., und Rieser, H.: *Words, Worlds, and Contexts. New Approaches in Word Semantics*, Berlin/New York: de Gruyter.

Kripke, S. 1972. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press. (1980)

Leech, J. 2017. „Potentiality“, *Analysis* 77, S. 457-467.

Lewis, D. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

Mallozzi, A. 2019. „Two Notions of Metaphysical Modality“, *Synthese* 198, S. 1387–1408.

Mellor, H. 1074. „In Defense of Dispositions“, *The Philosophical Review* 83, S. 157-181.

Moore, G.E. 1911. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Nimt, C. 2017. „Paradigm Terms: The Necessity of Kind Term Identifications Generalized“, *Australasian Journal of Philosophy* 95, S. 124-140.

Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books.

Peacocke, C. 1999. *Being Known*. Oxford: Oxford University Press.

Portner, P. 2009. *Modality*. Oxford: Oxford University Press.

Rosen, G. 2006. „The Limits of Contingency“. In MacBride, F. (hrsg.): *Identity and Modality*. Oxford: Oxford University Press, S. 13-39.

Rovee, C.K. & Rovee, D.T. 1969. „Conjugate reinforcement in infant exploratory behavior“, *Journal of Experimental Child Psychology* 8, S. 33-39.

Shoemaker, S. 1998. „Causal and Metaphysical Necessity“, *Pacific Philosophical Quarterly* 79, S. 59-77.

Shtulman, A. & Carey, S. „Improbable or Impossible? How Children Reason About the Possibility of Extraordinary Events“, *Child Development* 78, S. 1015-1032.

Sidelle, A. 1989. *Necessity, Essence, and Individuation: A Defense of Conventionalism*. Ithaca: Cornell University Press.

Sider, T. 2010. *Writing the Book of the World*. Oxford: Oxford University Press.

- Sosa, E. 2015. *Judgement and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Vetter, B. 2015. *Potentiality: From dispositions to modality*. Oxford: Oxford University Press.
- 2019. „Are abilities dispositions?“, *Synthese* 196, S. 201–220.
- 2020. „Explanatory dispositionalism: what anti-Humeans should say“, *Synthese* (online first).
- Viebahn, E. & Vetter, B. 2016. „How many meanings for *may*? The case for modal polysemy“, *Philosophers' Imprint* 16(10), S. 1-26.
- Vihvelin, K. 2013. *Causes, Laws and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Wang, J. 2020. „Potentiality, modality, and time“, *Philosophical Inquiries* 8, S. 185-198.
- Whittle, A. 2010. „Dispositional Abilities“, *Philosophers' Imprint* 10 (12), S. 1-23.
- Williamson, T. 2016. „Modal Science“, *Canadian Journal of Philosophy* 46, S. 453-492.
- Wilsch, T. 2016. „The Deductive-Nomological Account of Metaphysical Explanation“, *Australasian Journal of Philosophy* 94, S. 1-23.
- Wilson, A. 2020. *The Nature of Contingency*. Oxford: Oxford University Press.