

Darstellung des Gedankenganges der Philosophin
Hedwig Conrad - Martius an Hand ihrer Trilogie „Sein - Zeit - Raum“

Karl Hofbauer

E-Mail: karl.hofbauer@speed-tiscali.at

Gliederung der Arbeit:

| | |
|---|----|
| 1.) Biographie | 2 |
| 2.) Zum Wesen und Werdegang des Werkes von Hedwig Conrad - Martius, ausgehend von den ursprünglichen Intentionen der Phänomenologie | 3 |
| a.) Phänomenologischer Ansatz und Seinsphilosophie von Hedwig Conrad - Martius | 3 |
| b.) Raum und Zeit aus der Sicht der Naturphilosophie von Hedwig Conrad - Martius | 8 |
| c.) Raum- und Zeitvorstellungen in der Kritik von Hedwig Conrad-Martius | 11 |
| 3.) Kritische Würdigung | 17 |
| 4.) Für diese Arbeit verwendete Literatur: | 17 |
| 5.) Einige Werke von Hedwig Conrad - Martius (auszugsweise entnommen aus: Alexandra Pfeiffer „Hedwig Conrad - Martius Eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt, Würzburg 2005) | 17 |
| Anmerkungen | 18 |

1.) Biographie

Hedwig Martius¹ erblickte am 27. Februar als Tochter des Arztes Friedrich Martius und dessen Gattin Martha in Berlin das Licht der Welt. Ihr Vater leitete die Universitätsklinik in Rostock und war Begründer der modernen Konstitutionsforschung. Er erkannte und förderte ihre Begabung und unterstützte ihren für die damalige Zeit ungewöhnlichen Wunsch, eine akademische Laufbahn einzuschlagen. Dazu ermöglichte er ihre Rückkehr nach Berlin, wo Helene Lange (geboren 1848, gestorben 1930) Realgymnasiumskurse für Mädchen eingerichtet hatte. Damit eröffnete Lange für Mädchen die einzige Möglichkeit, das Abitur und damit den Zugang zum Universitätsstudium zu erreichen.

Nach Beendigung des Abiturs beginnt Hedwig Martius als eine der ersten Frauen in Deutschland ein Universitätsstudium.

Sie folgt nach Beginn eines Studiums der Geschichte und Literatur in Rostock und Freiburg ihren eigentlichen Interessen und verlegt ihre Studien 1909/10 nach München, wo sie bei Moritz Geiger studiert.

Sie wird in München Mitglied des von Theodor Lipps gegründeten „Akademischen Vereins für Psychologie“, dem Adolf Reinach, Moritz Geiger, Alexander Pfänder und Theodor Conrad angehören. Auch Hedwig Martius lässt sich von der Begeisterung dieses phänomenologischen Kreises, in dem vor allem Husserls „Logische Untersuchungen“ diskutiert werden, mitreißen - es ist vor allem die Einstellung, die Dinge selbst als prinzipiell erkennbar zu betrachten, worin sich diese neue Bewegung von den zeitgenössischen Ansichten des Neukantianismus unterscheidet, die Hedwig Martius begeistert.

Auf Empfehlung Moritz Geigers wechselt sie im Wintersemester 1911/12 an die Universität in Göttingen, wo sie in den Schülerkreis Husserls aufgenommen wird. Ihr folgen später Edith Stein und in Freiburg Gerda Wallner. Zu einem Zusammentreffen Steins mit Martius, aus dem eine lebenslange tiefe Freundschaft werden sollte, kommt es jedoch erst 1920.

Husserls Wirken zieht eine Reihe Studierender an, die sich auch außerhalb der Lehrveranstaltungen im Rahmen einer neu gegründeten „Philosophischen Gesellschaft“ zu Diskussionen über Phänomenologie treffen und deren Leitung Hedwig Martius bald übernimmt.

Ihre Begeisterung für die Phänomenologie und für Husserl erklärt Hedwig Martius damit, dass sie durch seinen Einfluss viele Dinge, die sie vorher nicht bemerkt hatte, nun sehen kann - ihr Kommentar: „Husserl, unser Meister, lehrte uns das Sehen“. Zentrum des Kreises ist der Rechtsphilosoph Adolf Reinach, der jedoch 1917 im Krieg fällt. Seine Wesensphänomenologie wird von Hedwig Martius weiterentwickelt.

Diesem Kreis, der später „München-Göttinger-Phänomenologenschule“ genannt werden wird, gehören neben Theodor Conrad, dem Begründer dieses Kreises und Hedwigs späterem Gatten, unter anderem auch Alexandre Koyré, Fritz Kaufmann, Dietrich von Hildebrandt, Jean Hering, Winthrop Bell und in späterer Zeit Edith Stein, an.

Obwohl sie mit ihrer Schrift „Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus“ einen von der philosophischen Fakultät Göttingens ausgeschriebenen Wettbewerb gewinnt, darf Hedwig Martius aber in Göttingen nicht promoviert werden, da ihr Abitur kein Griechisch beinhaltet. Jedoch nimmt Alexander Pfänder, ein

Schüler Lipps, ihre Preisschrift in München als Dissertation an, dessen ungeachtet ist ihr und auch anderen Studentinnen eine Habilitation auf Grund der geltenden Bestimmungen vorerst verwehrt. Ihrer philosophischen Arbeit kann sich Hedwig Martius aus wirtschaftlichen Gründen erst wieder 1930 widmen.

Jedoch auch diese wissenschaftliche Tätigkeit wird durch ein teilweises Publikationsverbot, das die Nationalsozialisten verhängten, sehr erschwert. Das Haus und die kleine Obstplantage, die das Ehepaar Conrad - Martius in Bergzabern aus wirtschaftlicher Notwendigkeit betreibt, wird bald zu einem beliebten Phänomenologentreffpunkt, einer freundschaftlich familiären Beziehung verschiedener Wissenschaftler, so dass man bald von einem „Bergzaberner Kreis“ spricht.

Edith Stein, die hier gerne und oft Gast ist, bemüht sich mit Mitteln, die Winthrop Bell aus Kanada zur Verfügung stellt, eine kleine Bibliothek für das „Phänomenologenheim“ zusammenzustellen.²

1937 verkaufen Hedwig und Theodor Conrad - Martius ihre Obstplantage und übersiedeln nach München, wo sie, obwohl sie aus politischen Gründen nicht am akademischen Leben teilnehmen können, doch in regem Austausch mit anderen geistigen Größen stehen.

Durch eine Befreiung vom Veröffentlichungsverbot kann Hedwig Conrad - Martius (im Folgenden mit HCM benannt), 1944 ihre Schrift „Der Selbstaufbau der Natur“ publizieren, mit der sie an Hans Driesch, Hans Spemann und an die Erkenntnisse der Quantenphysik anknüpft.

Nach dem zweiten Weltkrieg kann sich HCM wieder der Philosophie widmen und wird 1949 Dozentin für Naturphilosophie und 1955 Honorarprofessorin in München. 1958 wird ihr das große Bundesverdienstkreuz verliehen, sie hat jedoch die Altersgrenze für eine Habilitation überschritten.

HCM kann Eberhard Avé Lallemand als wissenschaftlichen Mitarbeiter gewinnen und verfasst in der Folge noch eine Vielzahl von Monographien und Vorträgen.

Sie stirbt 1966 in Starnberg, wo sie ihre letzten Lebensjahre gemeinsam mit ihrem Mann und ihrer Adoptivtochter verbrachte.

2.) Zum Wesen und Werdegang des Werkes von Hedwig Conrad - Martius, ausgehend von den ursprünglichen Intentionen der Phänomenologie

a.) Phänomenologischer Ansatz und Seinsphilosophie von Hedwig Conrad - Martius

HCM ist, wie auch andere Schüler Edmund Husserls, seiner, in den „Logischen Untersuchungen“ dargelegten Methode, treu geblieben. Husserl hatte mit der Phänomenologie eine Methodologie in der Absicht entworfen, die in der Welt vorkommenden Dinge in ihrer Wesenhaftigkeit erkennen und erklären zu können. Husserls Aussage: „Zu den Sachen selbst“ wird die Maxime dieser frühen Phänomenologen.

Der Ausdruck „Phänomenologie“ - in seiner griechischen Formulierung: $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\alpha\ \phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ besagt aber: $\alpha\pi\omicron\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ - zeigen, erscheinen - das heißt: Phänomenologie bedeutet dann: $\alpha\pi\omicron\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\alpha\ \phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ - das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lässt. Das ist prägnant ausgedrückt, der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. Dabei kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben

formulierte Maxime: „Zu den Sachen selbst!“ (siehe auch: Heidegger: „Sein und Zeit“ GA 2, Seite 46).

HCM kennzeichnet ihre Philosophie mit dem von ihr selbst geschaffenen Terminus „Sachbesessenheit“ - dieser Ausdruck verdeutlicht ihre Methode, sich ganz in einen Sachverhalt zu vertiefen und in ihm aufzugehen.

Damit folgt sie der ursprünglichen Intention der Phänomenologie, die Begriffe wieder auf ihre Grundbedeutungen zurückzuführen. Sie sieht es als Aufgabe der Phänomenologie an, „nicht die Dinge zu belehren, sondern ihnen zuzuhören, und sich von ihnen belehren zu lassen“.³

Die Hinwendung Husserls zur idealistischen, bzw. transzendentalen Richtung sieht HCM nicht nur als Bruch, sondern als Selbstverrat an seinen eigenen Ideen.

Sie betrachtet diese neue Richtung Husserls maximal als einen Teilaspekt der Phänomenologie, welcher durch ontologische Untersuchungen ergänzt werden müsse, da „Sein“ nicht ausschließlich vom Subjektsbewußsein her determiniert, sondern seine hypothetische Existenz real angenommen werden müsse.

Sie und auch andere Vertreter des Göttinger Kreises sehen einen Bruch, eine Zweiteilung in Husserls Werk. Der frühe Husserl lehnt den Psychologismus als einen Relativismus ab - er ist der Ansicht, dass die erkannten Gegenstände und die Weise ihres Erkennens von Gesetzmäßigkeiten geregelt werden, die unabhängig von jedem individuellen Bewusstsein gültig sind.

HCM folgert daher aus den frühen Schriften Husserls, dass die Dinge, ihrem Wesen entsprechend, aus sich heraustreten und auf Grund dieser Gegebenheit erkennbar sind - „Sie »reden« von sich [...] sie selber sagen, wohin sie nach ihrem Wesen im allgemeinen Zusammenhang des Seienden gehören.“⁴

Die „Wesensschau“ gründet also auf einem Grundpfeiler der phänomenalen Methode - von Husserl auch „Reduktion“ genannt (Epoché und Reduktion bilden ein Kernstück der Husserlschen Phänomenologie, weil durch sie der Gegenstandsbereich des reinen Bewusstseins erst erschlossen wird.

Eine erste Darstellung erfährt die Reduktion 1907 und bezeichnet dort die die Aufhebung alles „Transzendenten“ zugunsten der Bewusstseinsimmanenz (Hua II, 44 f.) Diese Regression auf das „reine Bewusstsein“ kann sich zu einem System von Einzelreduktionen ausbilden, wobei die phänomenologische oder transzendente Epoché als „einklammernde Urteilsenthaltung“ vorausgeht. (Hua III/1, 61 ff.)⁵

Wesentliche Begriffe der phänomenologischen Methode oder Reduktion sind also die phänomenologische Epoché, die eidetische Reduktion oder Ideation - sowie die transzendente Reduktion.

Die „Epoché“ ist der erste Schritt der phänomenologischen Reduktion - die „Einklammerung“ aller vorgefassten Meinungen und alles apriorischen Wissens der Welt, im Besonderen auch bezüglich ihrer Existenz an sich.

Es geht aber nicht darum, die lebensweltlichen Erfahrungen der die Ergebnisse der positiven Wissenschaften als nicht zutreffen zurückzuweisen, sondern darum, keinen Gebrauch von ihnen zu machen - mit der „Einklammerung“ wird die Welt nicht bezweifelt wie bei den Sophisten, aber „die phänomenologische Epoché verschließt jede prädikative Stellungnahme zu Sein und allen Seinsmodalitäten.“⁶

Darauf folgt als nächster Schritt die eidetische Reduktion oder Ideation. In dieser wird im Einzelnen das ihm zugrundeliegende Allgemeine erkannt - mit der Methode der phänomenologischen Reduktion ist es möglich, zu den reinen Wesenheiten und

deren Kern vorzudringen, wobei jede eidetische Reduktion auf Basis einer Epoché erfolgt.

Jedoch haben diese Begriffe nicht nur bei Husserl, sondern auch in der weiteren Entwicklung der Phänomenologie einen mehrfachen Bedeutungswandel erfahren - der Terminus „phänomenologische Reduktion“ wird von Husserl analog zur phänomenalen Epoché verwendet, andererseits, aber auch gleichbedeutend zur „transzendentalen Reduktion“ gebraucht.

Da HCM der Ansicht ist, dass die nunmehrige Husserlsche transzendental - idealistische Phänomenologie dem Phänomen des Realen nicht gerecht wird, entwickelt sie eine eigene Theorie, die sie als „ontologische oder realistische Phänomenologie“ versteht und die von ihr als „Ontologische Phänomenologie“ bezeichnet wird, oder auch umfassend „Ontologie“, bzw. „Wesensforschung“, weil in ihr alles ohne Einschränkung erforscht wird⁷. Husserls transzendente Reduktion ist ihrer Ansicht nach als methodisches Hilfsmittel des Zuganges zur Region zweifelsfreien Bewusstseins gerechtfertigt - wird jedoch die transzendente Reduktion als einziger Seinzugang verstanden, bedeutet das eine Einschränkung, da „Sein“ zu einseitig vom Sein des Bewusstseins her bestimmt und auf dieses reduziert wird.

Die von ihr entwickelte Realontologie ist auch das Fundament ihrer späteren Forschungen zur Naturphilosophie, ihrer Kosmologie, sowie ihren Untersuchungen zu Zeit und Raum.

Ausgehend von der Frage nach dem Gehalt aller denkbaren Dinge, unabhängig von deren möglichen Existenz und ebenfalls unabhängig davon, ob es Realität gibt, geht sie im Laufe ihrer philosophischen Entwicklung zur Frage nach der Existenz Dinge über, woraus sich einerseits die Frage ergibt, welche Merkmale die Realität besitzt und zum anderen, ob genau diese Merkmale an den Dingen festgestellt werden können. HCM kommt zum Schluss, dass die Charakteristika der Realität bei den Naturdingen gegeben sind.

Der grundlegende Standpunkt ihrer ontologischen Phänomenologie: Im Wahrnehmen der sich zeigenden Dinge (φαίνομενον - etwas, das sich zeigt - Phänomen) erkennen wir sie.

Das menschliche Erkennen kann auf drei Stufen erfolgen: Die Phänomene können zunächst in Gestalt ihrer physischen Gegebenheit wahrgenommen werden, in einem weiteren Schritt, in der Wesensschau, kann das Wesen der wahrgenommenen Entitäten erkannt und schließlich kann Gott, insofern er sein Wesen offenbart, erkannt werden, wobei die Erkennbarkeit in allen drei Stufen auf zwei Säulen ruht: Die notwendige Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntnis liegen zum einen in den Dingen selbst - insofern sie sich als Phänomen zur Erscheinung bringen und damit ihr Wesen offenbaren und zum anderen im erkennenden Subjekt. Die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Erkennens liegt, so HCM, darin, dass der Mensch „transzendental“ angelegt ist. „Das geistig Seiende ist konstitutiv jenseitig zu sich selbst.“⁸

Diese Transzendenz – den „Überstieg“ vom „Seienden“ auf das „Sein“, hängt mit einem Moment zusammen, das auch Heidegger das Urphänomen der menschlichen Existenz nennt: Wenn ich Seiendes um mich habe, habe ich es immer schon vorontologisch von seinem Sein her verstanden, in einer alltäglichen, noch nicht expliziten Weise. Aber dieses vorontologische Verständnis macht gerade das aus, womit sich der Mensch in der Welt in der Welt orientieren kann, dass er eine freie

Orientierungsmöglichkeit hat – dieses Phänomen nennt Heidegger die ontologische Differenz. (Mit diesem Terminus bezeichnet Heidegger den Unterschied von Sein und Seiendem.)

Das Seinsproblem behandelt HCM in ihrem Werk „Das Sein“ und in den seinsphilosophischen Grundfragen (in: „Schriften zur Philosophie“), sowie in ihrer Realontologie.

Im Verlauf ihrer Weiterentwicklung der Phänomenologie im realontologischen Sinn trifft HCM eine Differenzierung der verschiedenen Arten des „Seins“ vor, wobei sie ihre „Seinslehre“ vor dem Hintergrund von Aristoteles und Thomas v. Aquin vorstellt: Aristoteles bestimmt das „Sein“ eines Gegenstandes im Sinne des „Was - Seins“ - das primär Seiende ist ουσια - substantia - der Gegenstand existiert nur, insofern er ουσια - substantia ist - diese Substanzontologie entwickelt Aristoteles am Modell der Herstellung mit den vier Seinsgründen - causa materialis, causa formalis, causa finalis und causa efficiens - das ist ein rein technomorphes Modell.

Die prima philosophia des Aristoteles ist Ontologie und Theologie zugleich, da sie als Ontologie das Seiende als Seiendes und als Theologie das höchste Seiende - Gott - zum Thema hat - sie ist daher nach Heidegger „Ontotheologie“.

Die aristotelische Unterscheidung von δυναμις und ενεργεια findet man auch bei Thomas v. Aquin in seiner Differenzierung von actus und potentia, wobei Thomas unter der Potenz eines realen Dinges seine Wesenheit, seine essentia, versteht. Nimmt man nun hingegen noch Kant „an Bord“, so spielt die Frage nach dem „Sein“ nur noch eine untergeordnete Rolle, da er die Grundfrage der Kritik der reinen Vernunft „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ in seiner transzendentalen Dialektik mit „nein“ beantwortet - damit gilt Kant als „Zertrümmerer“ der damaligen traditionellen Schulmetaphysik.

HCM lehnt die Ansicht Kantens, nachdem alle Anschauung im Raum und der Zeit gegeben sei und dass wir das Ding an sich nicht erkennen können und das demzufolge als ignotum X unerkannt liegen bleibt, ab.

HCM und mit ihr die frühen Phänomenologen hingegen verstehen die Rückkehr zur Ontologie als einzig möglichen Weg, alle, auch die bewusstseinsstranszendenten Entitäten der Welt, zu erforschen.

Conrad Martius erforscht in dieser Rückbesinnung zur Ontologie den Seinsstatus der realen Welt - sie begründet damit eine Ontologie, die den Grundstein ihrer Naturphilosophie dadurch bildet, dass sie die Naturentitäten als reale Entitäten aufweist.

Sie wendet sich damit entschieden gegen den Idealismus und gegen die kantische Doktrin, dass über die „Dinge an sich“ nichts ausgesagt werden könne, indem sie davon ausgeht, dass das Seiende, das in verschiedenen Seinsarten auftritt, analog ausgesagt werden kann (siehe auch Aristoteles: Metaphysik Z: „Das Seiende wird zwar vielfältig gesagt (το δε ον λεγεται πολλαχως), jedoch im Hinblick auf Eines (πρωσ εν) und ein einziges Wesen (και μιαν τινα φυσιν) und nicht homonym“ 1003a33 sq (-- sondern analog).

Das „real Seiende“ ist nach HCM dadurch ausgezeichnet, dass es nicht nur seinem Wesen nach bestimmt ist, sondern, dass das „existentielle Sein“ im Fall einer realen Entität auf das Objekt der Betrachtung angewendet wird und so zu „realem Sein“ wird. Geschieht dies, dann gibt es die Dinge nicht nur ihrer Idee nach, sondern real.⁹ HCM weitet die Heideggersche Seinsbezogenheit des menschlichen Daseins, das er damit von allem übrigen Seienden abheben will, auf alles Seiende aus und

gibt ihm damit eine allgemein ontologische Bedeutung, da, wie sie sagt, alles real Seiende in einem »Seinsverhältnis« zu seinem eigenen „Sein“ steht. Schon in ihrer Realontologie stellt sie fest, dass „eine Realentität selbsteigener Träger ihrer eigenen „Washeit“, dass sie ihrem eigenen Sosein zugrunde liegt.“¹⁰ Dieses Verhältnis nennt sie das »hypokeimenale« Wesen der Realität (von: υποκειμενον - das Darunterliegende, Zugrundeliegende).

Im Bereich des naturhaften Seins unterscheidet HCM zwischen stofflichen (hyletischen) und geistigen (pneumatischen) Substanzen, die sich beim Menschen in ein Eins zusammenfügen.

Die Charakteristik der stofflichen (hyletischen) Natur besteht im „eigenen Können ihres Seins, also mit ihrem ganzen Selbst seinsmäßig beladen zu sein. Sie besitzt die existentielle Potenz, sich selber zu tragen ... die hyletische Substanz ist der eigene »Grund und Boden« ihrer selbst.“¹¹

Die Stoffnatur ist nur dadurch existent, dass sie sich selbst präsentiert, ihr „sich selbst Können“ besteht darin, dass sie sich aus ihr selbst „heraussetzt“, in dem sie sich selbst übersteigt. „Wiederum anders gefasst: In jeder Selbstdarbietung ist die Stoffnatur auf Grund eigenen seinshaften Könnens »aus sich selbst heraus gesetzt«. Seiend setzt sich das stoffliche Wesen aus sich selbst heraus. Und sich aus sich selber heraussetzend ist es und ist es das, was es grundlegend ist, nämlich ein Stoff. Die ontisch nach außen gewendete Selberkeit macht seine ganze Existentialität und darin sein ganzes kategoriales Wesen aus.“¹²

Diese hier genannte „seinshafte Selbsttranszendenz“ ist reell, wobei hier „reell“ als gegensätzlich zu „transzendental“ verstanden werden muss.

Die realen Stoffwesen werden nur in Verbindung mit dieser „reellen Selbsttranszendierung“ gebildet und können daher als Selbsterstreckung in den Raum aufgefasst werden, wobei sie sich damit gleichermaßen ihren Raum schaffen, allerdings nicht primär, sondern nur in der Folge, da man, so HCM, Raum und „räumliche Existenzweise“ nicht schon voraussetzen können, wenn „räumliche - Stofflichkeit ontologisch fundiert werden soll“.

Eine Transzendenz dieser Art vollzieht sich nicht nur in der hyletischen, sondern auch in der pneumatischen (geistigen) Natur, wenn auch in unterschiedlicher Art.

Da nun aber die pneumatische Substanz Teil der humanen Substantialität ist, ist sie für uns erkennbar und da es weiterhin im Sinne der phänomenologischen induktiven Wesensschau HCM's möglich ist, aus Einzelanalysen auf allgemeingültige Bestimmungen zu schließen (-- mit all den Risiken einer induktiven Methode!), scheint es möglich, aus der Kenntnis des menschlichen Geistes Aussagen über die Wesenseigenschaften pneumatischer Substanzen zu machen, obwohl es, wie HCM zugibt, schwierig ist, „das Beispiel einer pneumatischen Substanz vor Augen zu führen, weil es in der unmittelbaren Erfahrungswirklichkeit keine rein geistigen Naturen gibt.“¹³

Die geistige Natur des Menschen gründet speziell in seiner Seinsposition, in seiner „Ichheit“. HCM unterscheidet zwischen dem Bezirk des Menschen, der sich aus dieser personalen geistigen „Ichposition“ ergibt und den Bereichen des Leiblichen und des Seelischen.

Den Wesensunterschied von Mensch und Tier erklärt sie damit, dass man auch beim Tier von einer »Sichheit« sprechen kann, das Tier jedoch kein »Ich« besitzt. Auch dem Tier ist seine leiblich - seelische Totalität rücküberantwortet, aber diese Zurücküberantwortung „ist ihm nicht noch einmal zurücküberantwortet“, nur der

Mensch hat die Möglichkeit, sein Tun zu reflektieren.

Aus der Fähigkeit des Menschen, sein Tun zu reflektieren, ist der ontologische Wesensunterschied zwischen der animalischen „Sichheitsform“ und der anthropologischen „Ichheitsform“ gegeben, beim Menschen ist die bloße Sichheit in Ichheit umgewandelt.

Das Tier steht in einer, wie es HCM nennt, „ontischen Retroszendenz“ zu seinem Leib, womit eine „hinter die selbsthafte Einheit zurück geschehene Versetztheit ... in Analogie zur Transzendenz.“¹⁴

Dem Menschen ist die Macht über das leibliche Sein noch einmal gegeben und damit die Möglichkeit einer weiteren Retroszendenz - das führt jedoch nicht, wie man meinen könnte, in einen unendlichen Regress, da mit der Konstitution der Ichheit das größtmögliche Ausmaß geschöpflicher ontischer Freiheit und Macht erreicht ist.

Dadurch, dass alle geistigen Akte primär in der inneren Retroszendenz begründet sind, ist das geistige Ich vom Seelischen und Leiblichen deutlich abgegrenzt.

Damit grenzt Conrad Martius die geistige, pneumatische von der hyletischen, stofflichen Substanz deutlich ab. Im Gegensatz zur stofflichen Substanz, die eine in sich abgeschlossene Einheit darstellt, generiert sich die geistige ständig neu.

Da die Existenz der geistigen Substanz im Akt der transzendentalen Selbstbegründung steht, kann sie niemals vollendet sein. Eine solche Substanz wird von HCM als „archonal“ (von αρχη - Anfang) bezeichnet.

Das archonal Seiende ist ontisch nicht anderes als ein „selber Seiendes“ - es erhebt sich als Seiendes zum eigenen „Sein“ und wird dadurch zu selber Seienden - es konstituiert damit sein eigenes „Realsein“. In dieser selbsthaften Selbstsetzung beruht ihre Existentialität, ihr ontisches Wesen.

Die Frage, wie ein pneumatisch Seiendes sich selbst setzen kann, beantwortet HCM mit der ontischen Konstitution der pneumatischen Substanz, sich „einen Gegen-wurf, einen Gegen-stand, ein Ob-jekt zu schaffen. Indem sie irgendein »Etwas« intentional ergreift und darin gleichsam »Fuß fasst«, setzt sie sich in und mit diesem Gegenwurf, der zum Gegenstand wird, selber als Seiendes.“¹⁵

Das werfende Subjekt, Wurf, beziehungsweise Geworfenes sind eins - sie bilden gemeinsam den Geist. Ob das intendierte Ziel reale Existenz besitzt oder nicht, oder ob sich der Geist selbst zum Thema erhebt, ist nicht entscheidend. Es ist ontologisch nicht relevant, was dem Inhalt nach dieser „Gegenwurfstelle“ als Material dient. Es muss nur „ein »Etwas« sein, das in seinem gegenwärtigen »Da« ergriffen wird, um die volle Existenz des archonal Seienden in und mit dieser Ergreifung zu konstituieren. Aber gerade in dieser »Gleichgültigkeit« liegt die unbegrenzte Möglichkeit.“¹⁶

Bei diesem „Ergreifen“ muss es sich um keinen bewusst gesteuerten Vorgang handeln, vielmehr vollzieht er sich bei jedem Menschen ständig.

Zur vollen Totalität gehört, so Conrad - Martius, neben der geistigen auch die leibliche und „innerseelische“ Gestalt - innerhalb des Menschen bildet das geistige Sein nur eine Teilsubstanz.

b.) Raum und Zeit aus der Sicht der Naturphilosophie von Hedwig Conrad - Martius

HCM geht, wie schon Aristoteles, von einem teleologischen Aufbau der Natur aus, wobei sie zu den uns bekannten Energien noch zusätzlich notwendige Energien zur Gründung der natürlichen Substanzen postuliert, die jedoch nicht in physikalischem

Sinne zu verstehen sind. Sie nennt diese Energien „Entelechien“.

HCM entwickelt ihre Darstellung der Natur in Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften ihrer Zeit, insbesondere der Physik und hierin der Einbeziehung der Ergebnisse der Relativitätstheorie und Quantenmechanik, die zu einer völlig neuen Vorstellung von Raum und Zeit führten. Ihre Annahme eines „Transphysischen“, die eine Einbindung unserer dreidimensionalen Welt in eine weitere Dimension darstellt, wird erst dadurch möglich.

Die Krümmung des Raumes, die sich mit den neuen physikalischen Theorien ergeben, weisen auch auf die Vorstellung des Aristoteles von der Endlichkeit der Welt und des Raumes zurück.

Wenn HCM schreibt: „Der gekrümmte Weltraum ist zwar endlich, aber unbegrenzt“, bestimmt sie das an Hand der Analogie des dreidimensionalen Raumes und der zweidimensionalen Kugeloberfläche - diese Fläche ist nicht begrenzt, aber endlich - daher auch möglicherweise der Raum. Damit muss aber auch der dreidimensionale Raum um eine Dimension erweitert gedacht werden.¹⁷

Im transphysischen Bereich ist alles, was sich in der Natur verwirklichen kann, schon potentiell vorhanden - in diesem transphysischen Bereich befinden sich die dynamischen Kräfte der Entstehung der Natursubstanzen.

Hier wirken teleologisch gerichtete „Bildungsentelechien“, die aus sich selbst heraus auf ihre Aktualisierung in ihrem „Wirkziel“ als Steuerungselemente der Naturentwicklung hindrängen.

Daraus ergibt sich die Theorie der ständigen Entwicklung der Naturdinge aus dem transphysischen Bereich heraus, wobei dieser „transphysische Bereich“ natürlich nicht als „Raum“ im geometrischen Sinn, sondern als Seinsbereich zu verstehen ist. HCM verneint die Frage, ob ein „reiner, kontinuierlicher, homogener Raum - gleichsam als Weltgefäß - überhaupt real existieren“¹⁸ kann, konzediert aber, dass eine solche Raumauffassung eine, analog zu Kant, transzendente Stelle im Seinszusammenhang besitzt.

Durch ihr unendliches sich selbst Transzendieren schafft sich die Welt auch ihren Raum und ihre Zeit. „Man kann dabei exakt von einem realen Akt des »Räumens« oder des »Raumschaffens« sprechen. Grundlegend und aktiv wird jedoch nicht der Raum gesetzt, sondern die Körpermasse. »Raum« ist ja nichts, was als solches realontologisch bewirkt werden kann. Raum ist nur eine formale Dimension, die einem entsprechenden Sein folgen muss“¹⁹

Der Raum entsteht mit dem real Seienden mit und vergeht auch mit diesem - womit die Analogie zum Zeitfluss gegeben ist.

Wir erleben uns mit allem sonst Existierenden „in“ der verfließenden, bzw. vorrückenden „Kontinuitätszeit“ in einem „Kontinuitätsraum“, wobei es unmöglich ist, die von uns angeschaute Zeit als an und für sich bestehend anzusetzen. Das Verfließen und das Vorrücken der Kontinuitätszeit kann nur unter der Voraussetzung eines absoluten „Jetzt“ eine sinnhafte reale Orientierung bekommen.

Dieses absolute „Jetzt“, diese fixe Gegenwartsstelle ist nicht ein Ort im Fluss der Zeit - vielmehr setzt der Zeitfluss dieses „Jetzt“ voraus. Ein absolutes Jetzt, das aber in sich selbst real diskontinuierlich vorrückt und zur vorrückenden bzw. verfließenden Kontinuitätszeit „quer“ steht.²⁰ Die reale Zeit existiert nur in dieser Gegenwartsstelle und verläuft nicht kontinuierlich.

Diese Begegnung des transzendental - imaginativen Zeitkontinuums mit der aktuellen Gegenwartsstelle ist als Begegnung des Transzendentalen mit dem Realen

zu verstehen, wobei das Imaginierte zur Gegenwart wird. Das Reale hingegen ist das Heraustreten der Welt ins aktuelle Dasein, wobei aber die Welt immer wieder neu ins aktuelle Dasein tritt. Ihr „Da - Sein“ ist nichts Statisches - die Welt verschwindet unaufhaltsam aus der Aktualität, um gleich unaufhaltsam wieder neu in der Aktualität da zu sein, beides geschieht gleichzeitig.

Der verfließende Kontinuitätsstrom der Zeit besteht aus unendlich vielen „Jetztten“, welche unendlich teilbar sind - es ist unmöglich, ein solches „Jetzt“ in diesem Strom eindeutig zu fixieren, da es aus dem Nichts kommt und in diesem wieder verschwindet.

Das „Jetzt“ ist da gegeben, wo sich die Welt gerade befindet - die Zeit ist somit die Dimension, welche die Welt zu ihrer Existenz braucht, „nicht aber befindet sich die Welt in einem verfließenden Zeitstrom“. Während der Zeitstrom unendlich viele „Jetztte“ hat, ist das absolute „Jetzt“ mit dem Seinsstand der Welt gegeben.²¹

Damit ergeben sich nach HCM in Bezug auf die Zeitbewegung vier Sachverhalte, die in kausalen Beziehungen zueinander stehen:

- 1.) Das reale Vorwärtsschreiten der Welt nach ihrer Daseinsaktualität in fortgesetzt neuer Lichtung und Nichtung (d.i. Entstehen und Vergehen)
- 2.) Das daraus folgende transzendental - imaginative »Herankommen« des Zukünftigen
- 3.) Ein entsprechendes transzendental - imaginatives »Sich - Entfernen« des Vergangenen
- 4.) [Als möglichen gegensinnigen Aspekt zu 2 und 3] Das transzendental - imaginative Vorrücken der realen Daseinsaktualität »in die Zukunft«²²

HCM kommt, ausgehend von der aristotelischen Definition der Zeit - $\alpha\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma$ $\kappa\iota\eta\eta\sigma\iota\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\omicron$ $\pi\rho\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ - „Die Zeit ist die Zahl der Bewegung nach dem Früher oder Später“²³ und einer Erklärung des Wesens der Zahl, wonach diese ein Terminus für das „wieviel der summierten Einheiten“ ist und auf dem Wege einer ontologischen Wesendeutung der empirischen Zeit zu einer in ihrem Seinsgrund gequantelten Zeit. „Ein einzelnes Seins- oder Zeitquant kann dann nicht selber zeitlich aufgefasst oder gar ausgemessen werden. »Zeit« und »Zeitlichkeit« ist immer erst durch mindestens zwei solcher aufeinander folgender Momente oder Quanten konstituiert.“²⁴

Da die welthaften Existenzquanten aufeinander folgen, folgt ein „Aktualitätsjetzt“ dem anderen - dadurch besitzt die Welt ein zeitlich konstituiertes Dasein - mit dem Ende der Zeit würde auch die Welt enden.

Bezüglich des Raumes unterscheidet HCM zwischen einem „räumlichen Apeiron“ und einem „peirischen“, metrischen Raum. Die Voraussetzung des metrischen, bis ins Unendliche teilbaren, transzendentalen Raumes ist jedoch der apeirische Raum, der undurchmessbar ist und in dem es keine abgrenzbaren Orte gibt.

In der Auseinandersetzung mit den kantischen Antinomien der reinen Vernunft und kommt sie zum Schluss, dass es für Kant selbstverständlich sein musste, „dass es außer der Zeit und dem Raum, in die unsere sinnlich gegebene Welt eingefasst ist, keine andere Räumlichkeit und Zeitlichkeit geben könne. Mit der Übersteigerung unseres Raumes und unserer Zeit musste man nach ich in ein »An sich« stoßen, das keinerlei möglichen Erfahrungsbedingungen mehr unterliegt und über das daher nichts mehr auszumachen ist. So blieb die entsprechende Idee für ihn nur eine »dogmatische«, das heißt sachlich nicht mehr zu unterbauende.“²⁵

HCM führt, bezugnehmend auf Hans Voss, einem Schüler von Hans Lipps, aus,

dass es bei Kant nicht um die Endlichkeit oder Unendlichkeit des Raumes, sondern um die Endlichkeit, bzw. Unendlichkeit der räumlichen Welt gehe und folgert daraus, dass bei Annahme der Unendlichkeit der räumlichen Welt auch der Raum unendlich sein müsse. Anders wäre der Sachverhalt bei der These einer endlichen Welt, da in diesem Fall der Begriff eines die endliche Welt „umgebenden unendlichen Raumes“, bzw. der Begriff des „unendlich Leeren“ hervortrete.

Kant selbst sagt in der Transzendentalen Ästhetik zur Frage nach der Möglichkeit eines unendlichen Raumes, „dass der Raum ... eine reine Anschauung sei, da man sich nur einen „einigen Raum“ vorstellen könne, und, wenn man von vielen Räumen rede, dies nur Teile eines und desselben Raumes seien - diese „Teile“ des einen Raumes könnten auch nicht als dessen Bestandteile vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden.“

Voss führt hier aus, dass das Endlose vom Unendlichen unterschieden werden müsse, da das Endlose keine endliche Grenze hat - es kann immer noch mehr sein, als es ist - es ist das aristotelische potentiell Unendliche. Statt einer Schranke, die immer wieder überstiegen werden kann, wird die Endlichkeit schlechthin transzendiert. Voss nennt diese freie, schrankenlose Totalität, den unendlichen Universalraum, ein Apeiron, wobei die Unterscheidung des endlos fortgeführten „endlichen Raumes“ und der „schrankenlosen Raumtotalität“ mit der alles Endliche von vorneherein transzendiert ist, nur transzendental erlebnismäßig gefasst ist.

HCM kommt es jedoch auf die kategoriale Wesenserfassung der apeirischen Raumtotalität an, wobei sie betont, dass man, im Sinne Vossens, vom „Absurdum eines sich immer weiter fortsetzenden leeren Raumes, der die Dinge wie ein Gefäß enthält, streng unterscheiden muss.“²⁶

Dazu ist es notwendig, auf diesen „leeren“ (endlosen) Raum einzugehen, weil er nicht nur am schwierigsten zu begreifen ist, sondern ein schlechterdings Absurdes darstellt.

Heißt der Raum nicht deshalb „Raum“, weil er den Körpern „Raum gewährt“, ihnen ihre Erstreckung in den Raum ermöglicht? Wir „durchschreiten“ diesen Raum, indem wir ihn unberührt hinter uns lassen und „immer weitere Fernen, die stets schon vorhanden sind, erreichen.“²⁷

Beim Raum als einer statischen Einheit, ist die Paradoxie der Zeit, die sich dadurch offenbart, dass die Zeit, die wir von Augenblick zu Augenblick erreichen, entweder noch oder nicht mehr existent ist, nicht gegebenen. Der Raum ist da, die Dinge erfüllen und durchqueren ihn.

Denkt man sich nun den Raum von all seinen Inhalten entleert, um ihn in seiner Totalität zu sehen, verschwindet der peirische (metrische) Raum, verwandelt sich zum Apeiron und versinkt damit überhaupt. Damit wird nach HCM deutlich, dass einzig und allein die endlich messbaren Größen selbst den metrischen Raum konstituieren. Mit dieser Konstituierung ist nicht nur das Apeiron, sondern sind auch die begrenzten Raumgrößen etwas Fundamentales und der metrische (peirische) Raum das Sekundäre.²⁸

c.) Raum- und Zeitvorstellungen in der Kritik von Hedwig Conrad-Martius

Es gibt nach Conrad Martius drei mögliche Relationen von Zeit und Welt:²⁹

1.) Die einer unendlichen Zeit, innerhalb derer die Welt angefangen hat und mit der auch die Welt als unendlich und ohne Anfang gedacht werden kann - das entspricht der Ansicht der klassischen Naturwissenschaft

2.) Eine Welt, innerhalb deren Bestehens die Zeit begonnen hat - das ist nach Ansicht HCM's die Meinung Platons im Timäus (Platon: „Timäus“ 37 - C 37 E)

3.) Eine »endliche« Raum - Zeit, die mit einer »endlichen« Welt steht und fällt - das ist die Konzeption der allgemeinen Relativitätstheorie

Im Timäus wird eine vorhandene chaotische Materie vorausgesetzt, die der Demiurg unter Hinzufügung der schöpferisch bereiteten Weltseele dazu benutzt, einen Kosmos zu bilden. Diese Materie muss aber - da die Zeit erst später gebildet wird, noch als zeitlos und daher als ewig, angenommen werden. Im Timäus soll nach HCM, im Gegensatz zu anderen Auslegungen, ausgedrückt werden, dass die ewige Welt in ihrer unveränderlichen Beschaffenheit der geschaffenen und werdenden Welt, die nur eine zeitliche sein kann, gegenübergestellt wird. Die erst zur Welt hinzugebildete Zeit soll ein möglichst genaues Abbild der Ewigkeit darstellen, weil der Weltschöpfer die geschaffene Welt so vollkommen wie möglich machen wollte.³⁰

Das „astronomische Urmaß der Zeit“ war für die Griechen die Kreisbewegung des Sternenhimmels um die Erde - diese „Weltenuhr“ wurde nach Platon in einem Schöpfungsakt der Welt beigefügt. Die noch nicht durch den Demiurgen geordnete Welt war für die Griechen keine eigentliche Welt - zum Kosmos gehört Ordnung und Schönheit (κοσμος - Einrichtung, Ordnung, Schmuck, Zierde) - ebenso wenig war für Platon die noch nicht kosmisch vermessene Zeit „eigentliche Zeit“. Im Timäus wird daher nicht die Schöpfung der Welt, sondern die Überführung des vorhandenen Chaos in einen geordneten Kosmos dargestellt.

Die Welt umfasst nach Platon sowohl das Lebendige als auch das Unlebendige und hat daher „nichts außer sich“ - außerhalb ihrer ist nichts, das auf sie wirken könnte, es ist auch nicht außerhalb ihrer, dessen sie bedarf. Das Ganze dieser leibseelischen Welt wird von Platon als „Gott“ bezeichnet - es ist der Gott »den derjenige Gott, der von Ewigkeit ist « allererst herstellte.³¹

Der aristotelische Kosmos gleicht in seinen physischen und astronomischen Grundzügen dem platonischen, auch bei ihm sind die Gestirne göttlicher Natur, auch bei ihm gibt es nur ein einziges Weltall, das das Umfassende schlechthin ist. Er lehnt jedoch die platonische Weltseele ab, da das Weltgebäude keine Seele brauche, um in ihrem Bestand aufrechterhalten zu werden. An ihre Stelle tritt bei ihm der unbewegte Beweger.

Da es außerhalb des Alls wesenhaft keinen anderen Körper geben kann, kann es auch keinen leeren Raum außerhalb des Weltalls geben. Da es auch Bewegung nicht ohne Körper geben kann und Zeit die Zahl der Bewegung im Verhältnis zu einem Früher oder Später ist, kann es auch keine Zeit außerhalb des Weltalls geben. Damit ist das Himmelsgebäude „unveränderlich ... besteht es bis zum Ende des ganzen Äon hindurch ... die Vollendung außerhalb derer es nichts mehr gibt, heißt der αἰών eines Dinges.“³² Der Äon ist also das Umfassende im eigentlichen Sinn des Wortes.

Mit diesem Äon ist der Kosmos in seiner Raum - Zeitlichkeit selbst transzendent - dieses Äon übersteigt und umschließt den innerweltlichen Raum und die innerweltliche Zeit.

Die für Aristoteles vollkommene Bewegung - die unaufhörliche Kreisbewegung des Himmels ist bei ihm keine räumliche Denkbewegung einer platonischen Weltseele, sondern eine naturhafte Bewegung, die der äußerste Himmel und durch ihn bewirkt, das Weltall ausführt. Da es in diesem Sinn keine innerweltliche Bewegung ist, spricht man daher, laut HCM besser von einer transphysischen Bewegung.

Da das Himmlische nicht vom Sein ins Nichtsein oder umgekehrt wechseln kann (Ewiges kann weder entstehen, noch vergehen), dieser Wechsel aber in der irdischen Welt die Zeit bewirkt, kann es im Äonischen keinen Zeitverlauf geben - das Äonische kann sich nicht verändern.

Jedoch spricht Aristoteles von der Notwendigkeit der Annahme einer mächtigeren Zeit, die umfassender als alles Seiende - diese Zeit, die das Sein alles Vergänglichen und die messende Zeit selbst überragt, ist die äonische Zeit, die weder entstehen, noch vergehen kann.

Die irdische Zeit, die als Zahl der Bewegung im Verhältnis zu einem Früher oder Später definiert ist, entspringt aus dieser äonischen Weltzeit und mündet wieder in sie. Die Himmelsperipherie (der unbewegte Beweger) bewirkt mit ihrer „äonisch - zeitlichen“ Kreisbewegung den immerwährenden Wechsel der Dinge der Welt aus der *δυναμις* (Dynamis) in die *ενεργεια* (Energiea) - aus dieser äonischen Kreisbewegung geht damit sowohl der „Weltinnenraum“ als auch die „Weltinnenzeit“ hervor.

HCM zufolge liegt die „Großtat“ des Aristoteles in der Fassung eines sich selbst raum - zeitlich transzendierenden Gesamtkosmos. Der zeitlich orientierte platonische Kosmos konnte „die Ewigkeit des Urbildes nur in der Totalität ewiger Wiederkehr aller Zeiten und Dinge nachahmen, während der aristotelische Kosmos vermittels seiner Peripherie als Ganzer überzeitlich, äonisch, ewig wurde. Er trägt seine metaphysisch begründeten Wirkkräfte, auch für seine Räumlichkeit und Zeitlichkeit, unmittelbar in sich.“³³

Da die aristotelische Welt ein seinsorganisches Ganzes, das nicht erschaffen, nicht von einem platonischen Demiurgen „zusammengesetzt“ werden kann, ist - es gibt im äonischen Kreisen und damit auch im innerweltlichen Zeitlauf keinen Anfang und kein Ende, ergibt sich aus der Sicht von Aristoteles die Möglichkeit einer Erschaffung der Welt nicht.

Alles real Seiende erstreckt sich in den Raum hinein, die Erstreckung in die Zeit ist jedoch nur metaphorisch zu verstehen, da die Zeit, im Gegensatz zum Raum keine stationäre Dimension ist.

Wenn sich etwas bewegt, wenn es „räumlich weiterrückt“, dann „passiert“ es den Raum - das Seiende rückt in seinem „Sein“ weiter. Die zeitliche Seinsbewegung ist jedoch keine „durchmessende“ - die Aktualitätsmomente folgen nicht nur in unendlich kleinen Abständen, (ohne dass etwas „dazwischenpasst“) aufeinander, sondern sie folgen auch, immer wieder neu entstehend, aufeinander.

Da es keine empirische Ursache dafür gibt, ist es, so führt HCM an, ein naheliegender Ausweg, sich philosophisch auf das schöpferische Eingreifen Gottes zurückzuziehen, wofür es in der Philosophie viele Ansätze gibt. Sie führt hier Leibniz an, der die theoretische Vereinbarkeit der phänomenal gegebenen Kontinuität der Welt mit der von ihm angenommenen metaphysischen Diskontinuität als zentrales Problem vor sich hatte. In der Leibnizschen „Transcreatio“ wird der Raum als eine Ordnung ständig neu geschaffener Monaden vorgestellt. Da es ihm nicht gelang, die Kontinuität aus dem Diskreten abzuleiten, versuchte er, es von Gott herzuleiten.

Das ist jedoch problematisch, denn Gott müsste ja unaufhörlich eingreifen, um den Seinsbestand der Welt aufrechtzuerhalten - das wäre, laut HCM, „keine Erschaffung einer seienden Welt, es wäre nur ein ständig wiederholter Versuch, einer solchen Erschaffung.“³⁴

Das Gewinnen eines unaufhörlich einen neuen Seinsstandes, erklärt Conrad

- Martius mit der Annahme eines transphysischen Naturprozesses, eines kontinuierlichen und mit absoluter Regelmäßigkeit im Überphysischen ablaufenden Prozesses, der die Seinssetzungsakte zu begründen vermag. Denn nur ein solcher könnte „metaphysisch prozesshaft“ das regelmäßige Fortrücken der Welt in ihrem Sein verursachen.

Damit folgt sie der Argumentation der aristotelischen Physik, betont aber gleichzeitig, dass wir uns an den die konkrete Sichtweise des Aristoteles nicht mehr halten könnten, da die ptolemäische Weltsicht, die aus der griechischen entsprang, zusammengebrochen ist. Aristoteles habe die „ganze Welt mitsamt den raumzeitlichen Transzendenzen in den euklidischen Raum eingebaut“, was zu den bekannten unlösbaren Aporien geführt hätte.

Ohne transphysische Begründung kann die zeitlich zeitliche Zeit samt der ihr zugehörigen Prozesse und ihrer fundamental zeitkonstituierenden Seinsbewegung nicht bestehen. Diese Begründung war bei Aristoteles in der ewigen Kreisbewegung des Himmels gegeben.

Wenn jedoch wir, die den aristotelischen Kosmos preisgegeben haben, unsere empirische Welt in eine sie umfassende Begründungs- und Grenzregion transzendieren, dann umfasst die empirische Innenwelt den gesamten Kosmos. Die innerhalb des euklidischen Weltraums hierarchisch gegliederte Welt brach im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert zusammen. Wenn es aber keine Abstufung mehr gibt, existiert auch kein Grund, eine Grenze zu setzen, Raum und Zeit wurden als unendlich gedacht - damit wurde es aber unmöglich, die Welt theoretisch und praktisch zu übersteigen - ein Unendliches kann nicht verlassen werden, es ist zu einem Gefängnis geworden.

HCM führt hier aus, dass damit die Möglichkeit einer philosophischen Metaphysik in einem kosmologischen Sinn ein Ende fand. Wenn nämlich unsere empirische Welt die Welt ist, das heißt, wenn es Realitäten „außerhalb“ dieser Welt nicht geben kann, da ja alle Realitäten zu ihr gehören, dann ist die Möglichkeit kosmologischer Metaphysik, die die griechischen Philosophen besaßen, nicht mehr gegeben. Wenn es kein „Jenseits“ der raum - zeitlichen Welt mehr gibt, das ein real Seinshafte, weil Überzeitliches oder Überräumliches ist, dann bleibt nur noch der Mythos und die darauf konsequenterweise erfolgte Forderung einer „Entmythologisierung“ für alle realen kosmologischen Gehalte der Offenbarung.³⁵

Die „kugelförmige“ Welt der Antike ist endlich geworden, obwohl in mathematischem Sinn unbegrenzt - sie ist nicht mehr euklidisch. Der gekrümmte Weltraum beansprucht eine vierte Dimension, in die hinein er gekrümmt ist.

Zurückkommend auf die Notwendigkeit, einen kontinuierlich unaufhaltsamen und mit absoluter Regelmäßigkeit ablaufenden transphysischen Prozess anzunehmen, der das ebenso diskontinuierlich, unaufhaltsam und mit absoluter Regelmäßigkeit ablaufende „immer wieder neu da Sein“ der Welt und die damit verbundene Zeitbewegung begründen kann, könnten mit einer ebenso kontinuierlich fortschreitenden κλιεσις im transphysischen Bereich diese immer wieder neu zu aktualisierenden Seins- und Wesensgründe der Welt kontinuierlich herangeführt werden.³⁶

Der Weg, auf dem diese grundlegenden „Weltpotenzen“ herankommen, kann nur als eine weitere Dimension, die zu den Dimensionen des totalen Weltraums hinzukommt, vorgestellt werden - damit kommen wir aber zu einer weiteren Raum - Zeitkonstellation, in der die überzeitliche Zeit eine weitere - in diesem Fall aber

räumliche Koordinate bildet.

Denkt man sich, unter Abzug einer oder zweier Dimensionen, die räumliche Welt als eine zweidimensionale Kreisfläche, so muss folgerichtig die überzeitliche Dimension der Zeit als eine auf der zweidimensionalen Weltfläche stehende Senkrechte angenommen werden, die die Form einer zylindrischen Wand, die über die ruhende Kreisfläche der Welt wandert, haben, wobei jeder mit dieser Weltkreisfläche gleichsinnige Querschnitt dieses Zylinders je einen zeitlichen Aktualitätsmoment der Welt bedeutet - in jedem dieser Querschnitte bestünde reale Gleichzeitigkeit.

Es ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, dass auch die vierdimensionale Raumzeitunion der Einsteinschen Welt im Modell einer zylindrischen Welt dargestellt wird, wobei sich die Conrad - Martius'sche realontologische Welt dadurch unterscheidet, dass sie nicht wie die Einstein'sche Welt „aus einem Stück gegossen“ ist.

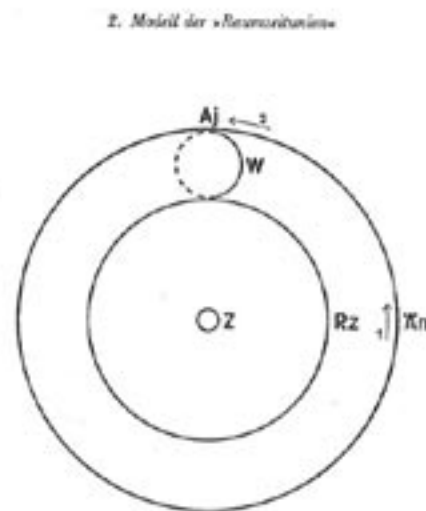
Da die Wand des Zylinders sich über die ruhende zweidimensionale Weltscheibe hinwegbewegen muss, ist diese zweidimensionale, ruhende Weltscheibe nicht als fester Boden eingefügt - die Hinwegbewegung über die zweidimensionale Weltscheibe bringt ja formal die momentane Zeitlichkeit der Welt erst hervor.

In dieser zylindrischen Welt sind zwei Zeitarten enthalten: eine transphysische überzeitliche Zeit, die die Wand des Zylinders in senkrechter Richtung einnimmt und eine zeitliche Zeit - unsere Weltzeit, wobei sich auch die transphysische Zeit bewegt und in ihrer Bewegung die reale Zeitbewegung der empirischen Welt begründet.

Die „Bewegung“, der überzeitliche Zeit durchmisst selbst keine Zeit, da die zeitliche Zeit erst durch diese ihre Bewegung hervorgebracht wird - in dieser überzeitlichen Zeit gibt es weder „es war“, noch „es wird sein“, noch ein „Jetzt“. Die aktualisierenden Wirkmächte sind sich selbst und in der Erstreckung ihres Daseins präsent.

Da eine solche Art seinshafter Totalität sich symbolisch nur in Kreisform ausdrücken lässt, muss der über die zweidimensionale Weltscheibe gleitende Zylinder mit sich selbst kreisförmig „zusammengebogen“ werden. Das ergibt ein „äonisches Zeitrad“.

In der Längsachse des Zeitrades ruhend, dreht sich die äonische Zeit um die ruhende Weltscheibe, wobei sich das jeweilige „Aktualitätsjetzt“ der zeitlichen Zeit im Schnittpunkt des Querschnitts mit der Weltscheibe konstituiert.



Aj = Aktualitätspunkt
Z = Weltzentrum
Zn = Kosmische Peripherie / Raumzeit
Rz = Raumzeit
W = Welt

Von den Pfeilen bezeichnet:
1 die Bewegungsrichtung der Raumzeit,
2 die Bewegungsrichtung der Realität.

37

Da sich aber in der überzeitlichen Zeitperipherie alle zu ihr gehörenden Bestände in totaler Seinspräsenz durch die zyklische Sphäre erstrecken, verwandelt sich die überphysische Zeit in einen Raum.

Dieser Raum bietet nicht Seinsgehalten Raum, sondern vielmehr dem „Sein von Seinsgehalten“ - es ist ein Seinsraum, damit aber realiter ein „Zeitraum“ oder eine „Raumzeit“³⁸.

Der Kosmos wurde endlich, weil er von der relativitätstheoretischen Physik als gekrümmt erkannt wurde.

HCM folgert, dass auch die Zeit nur dadurch endlich werden kann, wenn sie als zyklisch mit sich selbst zusammengeslossen gesehen wird, da eine „geradlinige“ Zeit ins Unendliche verläuft. Als zyklische Zeit verwandelt sie sich zwar in eine endliche, aber unbegrenzte Zeit.

Im Unterschied zum Raum bewegt sich die Zeit jedoch, ihr Wesen gründet in seinsfundierende Bewegung - wenn sie sich zyklisch bewegt, kann sie in unendlichem Zyklus weiterlaufen.

Wenn sich der Zyklus der äonischen Zeit unendlich wiederholt, müsste auch die zeitliche Zeit immer wieder von vorne beginnen, da sie ja vom Zyklus der äonischen Zeit begründet ist.

Den Vorwurf einer Annäherung an die „heidnische“ platonische und aristotelische Kosmologie weist HCM zurück - man kann das mit ihrem Seinsbegriff verdeutlichen,

während bei Platon die von uns wahrgenommenen Dinge Abbilder der Ideen sind, kommt diesen Dingen bei HCM reales Sein zu - die Dinge des transphysischen Bereiches sind zwar unvergänglich, besitzen jedoch nur potentielles Sein

3.) Kritische Würdigung

Es bleibt aber zu fragen, warum HCM aus ihrem detaillierten Beweisgang der antiken griechischen Kosmologie, den sie vor allem in ihrem Werk „Die Zeit“ darlegt, beinahe „fluchtartig“ zur Offenbarung des Johannes wechselt, die sie, im Gegensatz zur peniblen Analyse der platonisch - aristotelischen Thesen, nicht hinterfragt und als gegeben annimmt. Es fällt schwer zu glauben, dass ihre tiefe Gläubigkeit hier ihrem exzellenten scharfsinnigen Geist Schranken setzte.

In diesem Beitrag sollte neben ihrer bemerkenswerten Biographie die Phänomenologin und Naturphilosophin Hedwig Conrad - Martius kurz vorgestellt und ihr Werk ausschnitthaft mit einem Querschnitt durch ihre Trilogie „Das Sein“, „Der Raum“ und „Die Zeit“ gewürdigt werden.

4.) Für diese Arbeit verwendete Literatur:

Hedwig Conrad - Martius: „Das Sein“, München 1957, Verlag Kösel
Hedwig Conrad - Martius: „Der Raum“, München 1958, Verlag Kösel
Hedwig Conrad - Martius: „Die Zeit“, München 1954, Verlag Kösel
Alexandra Elisabeth Pfeiffer: „Hedwig Conrad - Martius Eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt“, Würzburg 2005, Verlag Königshausen und Neumann
Eberhard Avé - Lallemand: „Edith Stein und Hedwig Conrad - Martius - Begegnung in Leben und Werk“ in Beate Beckmann, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.): „Edith Stein Themen – Bezüge – Dokumente“ Würzburg 2003, Verlag Königshausen & Neumann
Helmuth Vetter: „Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe“, Hamburg 2005
Verlag Felix Meiner

5.) Einige Werke von Hedwig Conrad - Martius (auszugsweise entnommen aus: Alexandra Pfeiffer „Hedwig Conrad - Martius Eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt, Würzburg 2005)

- Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus, Bergzabern 1920
- Metaphysische Gespräche, Halle 1921
- Realontologie, in: „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, 6 (1923), 159 - 333
- Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 3 (1916)
- Die „Seele“ der Pflanze. Biologisch-ontologische Betrachtungen, Breslau 1934

- Abstammungslehre, München 1949 (Ursprünglich unter dem Titel „Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos“ erschienen, Kosmos 1938)
- Der Selbstaufbau der Natur, Entelechien und Energien, Hamburg 1944
- Bios und Psyche, Hamburg 1949
- Die Zeit, München 1954
- Das Sein, München 1957
- Der Raum, München 1958
- Utopien der Menschengeschichte. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen, München 1955
- Die Geistseele des Menschen, München 1960
- Schriften zur Philosophie I - III, im Einverständnis mit der Verfasserin herausgegeben von Eberhard Avé-Lallemant, München 1963 - 1965

Anmerkungen

¹ Das Bild von Hedwig Conrad - Martius wurde über Vermittlung von Herrn Prof. Dr. Helmuth Vetter freundlicherweise von Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp zur Verfügung gestellt.

² Zitiert nach: Eberhard Avé Lallemant „Edith Stein und Hedwig Conrad - Martius Begegnung in Leben und Werk, in Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, Reihe Orbis phaenomenologicus, Würzburg 2003

³ Zitiert nach Ursula I. Meyer: „Die Welt der Philosophin, 4. Teilband, Aachen 1998, Seite 108

⁴ Zitiert nach: Alexandra Elisabeth Pfeiffer: „Hedwig Conrad - Martius, Würzburg 2005, Seite 29, (HCM, Über das Wesen des Wesens, S 347)

⁵ Zitiert aus: Helmuth Vetter: „Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe“, Seite 455, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005,

⁶ Zitiert nach E. Husserl, „Ideen 1“, Seite 67 f.

⁷ Zitiert nach Hedwig Conrad - Martius, „Phänomenologie und Spekulation“, S 378

⁸ Paraphrasiert nach Alexandra Elisabeth Pfeiffer: Hedwig Conrad Martius, S. 61 f., Königshausen & Neumann, Würzburg 2005

⁹ Paraphrasiert nach Alexandra Elisabeth Pfeiffer: Hedwig Conrad Martius, S. 75 f.,

¹⁰ HCM: „Sein“, Seite 95, Kösel - Verlag, München 1957

¹¹ A.a.O., S 105

¹² A.a.O., S 105

¹³ A.a.O., S. 118

¹⁴ A.a.O., S. 121

¹⁵ A.a.O., S. 129

¹⁶ A.a.O., S. 136

¹⁷ Paraphrasiert nach Alexandra Elisabeth Pfeiffer: „Hedwig Conrad Martius“, S. 117

¹⁸ HCM, „Der Raum“, S. 37, München 1958

¹⁹ A.a.O., S 93

²⁰ Siehe HCM: „Die Zeit, S. 59, München 1954

²¹ HCM: „Der Raum“, S. 81

²² HCM: „Die Zeit, S 34 f.

²³ Aristoteles: „Physik“, 4. Buch, 219 b

²⁴ HCM: „Die Zeit“, S. 55

²⁵ HCM: „Der Raum“, S 58

²⁶ Vgl.: HCM: „Raum“, S. 62

²⁷ A.a.O., S. 63

²⁸ A.a.O., S. 76

²⁹ HCM: „Die Zeit“, S. 97

³⁰ A.a.O., S. 102

³¹ Platon, Timäus, 34 A-B

³² Zitiert nach HCM: „Die Zeit“, S. 141 - (Aristoteles De Coelo 279a)

³³ A.a.O., S. 208

³⁴ A.a.O., S. 220

³⁵ Paraphrasiert nach HCM: „Die Zeit“, S. 225 f.

³⁶ A.a.O., S. 234

³⁷ Mit freundlicher Genehmigung des Kösel Verlages aus HCM: „Die Zeit“, S. 238,
München 1954

³⁸ A.a.O., S. 238 f.