HEDWIG CONRAD-MARTIUS

DIE ZEIT

KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

405

HEDWIG CONRAD-MARTIUS

DIE ZEIT

KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

(1954)

N 54,262

Bibliothek
Techn. Hochschule
Hannover

1. Auflage, 1954
Copyright 1954 by Kösel-Verlag KG, München.
Printed in Germany. Gesamtherstellung in den verlagseigenen Graphischen Werkstätten in Kempten

At the still point of the turning world. Neither
flesh nor fleshless;
Neither from nor towards; at the still point,
there the dance is,
But neither arrest nor movement. And do nöt call it fixity,
Where past and future are gathered. Neither movement
from nor towards,
Neither ascent nor decline. Except for the point, the still point,
There would be no dance, and there is only the dance.
I can only say, there we have been: but I cannot say where.
And I cannot say, how long, for that is to place it in time.

T.S. Eliot, Four Quartets II

Auf dem steten Punkt der kreisenden Welt.
Weder Fleisch noch Geist;
Weder fort von ihm noch zu ihm hin;
am steten Punkt ist der Tanz,
Der weder einhält noch weitergeht. Und nenn es nicht Stillstand,
Wo Vergangenes und Zukunft vereint sind.
Weder Fortgehen noch Hingehen,
Weder Steigen noch Fallen. Wäre der Punkt nicht, der stete,
So wäre der Tanz nicht - und es gibt nichts als den Tanz.
Ich kann nur sagen: *dort* waren wir, doch nicht wo.
Ich kann nicht sagen, wie lange, denn das stellte es in die Zeit.

INHALT

Erster Teil

DIE VERGÄNGLICHE ZEIT

I. Transzendental-imaginative Zeitbewegungen und ihr real-ontologischer Untergrund 13

1. Die imaginativ verfließende Zeit. »Gegenwärtigkeit« in zweifacher Bedeutung 13

2. Die imaginativ vorrückende Zeit. Doppelsinnige imaginative Zeitbewegung 22

3. Die real fortschreitende Zeit. Die aktuelle Gegenwartsstelle. Zeitliches Dasein der Welt als Ex-sistenz. Diskontinuierliches Zeitfundament 32

II. Problematik der empirischen Zeit in Anknüpfung an aristotelische Bestimmungen 41

1. Antinomien des Jetzt 41

2. Die Zeit als Zahl der Bewegung nach ihrem Früher und Später. Die gequantelte Zeit 47

3. Naturbewegung in der Zeit und zeitbegründende Seinsbewegung 61

Erster Exkurs: Zeitmessung 76

Zweiter Teil

DIE ÄONISCHE ZEIT

I. Einleitung: Die platonische Weltuhr. Timäus 95

II. Die äonische Weltperipherie. Aristoteles 136

1. Der aristotelische Kosmos 136

2. Der aristotelische »Äther« 150
3. Die »ewige Bewegung«. Metaphysik der himmlischen Kreisbewegung 157
4. Die äonische Weltzeit 172
5. Der Zeitraum oder die Raumzeit des Aristoteles 200

III. Metaphysisch-ontologische Begründung der vergänglichen Zeit in der überphysischen Raumzeit und ihrer zyklischen Bewegung 211
1. Erkenntnistheoretisches 211
2. Die metaphysische Problematik. Die Frage einer beständigen Neuschöpfung der Welt 214
3. Aktualisierung und Entaktualisierung der Welt nach Wesen und Sein. »Klassisches« und relativitätstheoretisches Weltgefängnis. Das Skandalon der vergänglichen Zeit . 220
4. Die überzeitliche Raumzeit und ihre »ewige« Bewegung. Die diskontinuierlichen Aktualisierungsakte 233
5. Konkrete zeitliche Weltentwicklung. Der je geschichtsbegründende »Weltaugenblick«. Formale Zielgerichtetheit der empirischen Welt 244
6. Eine »ewige Welt«. Strukturelle Entstaltung der empirischen Welt. Kreislauftheorie. »Erster« und »letzter« Tag der Welt. Der kommende Äon 257

Zweiter Exkurs: Zeitliches Hellsehen 289

Erster Teil

DIE VERGÄNGLICHE ZEIT

1. Die imaginativ verfließende Zeit »Gegenwärtigkeit« in zweifacher Bedeutung

Zeit und Zeitlichkeit in ihrem Wesen zu fassen, gehört zu den schwierigsten philosophischen Aufgaben. Das ist seit jeher erkannt worden. Die Schwierigkeit hängt mit der eigentümlich negativen Beziehung von Zeit und Sein zusammen. Die Zeit entzieht sich jedem unmittelbaren Zugriff. Wo wir ein Stück von ihr zu fassen glauben, da »ist« sie schon nicht mehr. Aristoteles bemerkt zu Beginn seiner Zeitanalysen:[1] »... daß die Zeit gar nicht existiere oder doch kaum und nur in unkenntlicher Weise«, das sei aus folgendem zu vermuten: »Der eine Teil ... ist schon gewesen und daher nicht mehr, der andere ist künftig und daher noch nicht; aus diesen Teilen aber ist die Zeit zusammengesetzt. Was jedoch aus Nichtseiendem zusammengesetzt ist, das scheint unmöglich etwas sein zu können, was am Sein [am Wesen, an der οὐσία] teilhat.«[2] Plotin beginnt seine Auseinandersetzungen über Zeit und Ewigkeit[3] mit den Worten: »Wenn wir sagen, Ewigkeit und Zeit sind voneinander verschieden, jene beziehe sich auf die ewige Natur [Physis], die Zeit auf das Werdende und diese sichtbare Welt: so glauben wir dabei eine unmittelbare ... Vorstellung von ihnen in unserer Seele zu haben, deren wir uns, so oft von ihnen die Rede ist, durchgängig bedienen. Versuchen wir aber, diese Begriffe zu fixieren und gleichsam näher an sie heranzutreten, so werden wir wieder schwankend; wir eignen uns die Angaben der Alten über sie an ..., ohne uns ihre weitere Untersuchung zuzumuten.« Plotin hat

[1] Physik IV, 10. [2] ib. 217b - 218a. [3] Enneaden III, 7, 1.

jedoch so wenig wie Aristoteles auf eine eigene Untersuchung verzichtet. Er führte sie in einer zum Teil entscheidenden Weise durch. Berühmt und beinahe mißbraucht ist die Bemerkung Augustins über die Zeit:[4] »Was ist die Zeit? Wer kann je etwas darüber aussagen, sie auch nur in Gedanken umfassen? Und doch erwähnen wir nichts so häufig und nichts so selbstverständlich wie die Zeit. Und wir verstehen es allerdings irgendwie, wenn wir von ihr sprechen, und wir mißverstehen es nicht, wenn wir von ihr reden hören. Was ist also die Zeit? Wenn mich jemand danach fragt, weiß ich es; wenn ich es aber einem, der mich fragt, erklären sollte, weiß ich es nicht . . .«[5] Ich nannte diese Sätze mißbraucht, weil sie heute nur deshalb so oft angeführt werden, um zu zeigen, daß schon Augustinus der Ansicht gewesen sei, es gebe keinen ichtranszendenten Bestand echter Zeit und Zeitlichkeit. Wenn Zeit in diesem Sinne »objektiv« genommen werde - das ist heute die vorherrschende Anschauung -, dann sei die Zeit schon verfälscht, weil verräumlicht. Augustinus ist jedoch dem wahren, nicht nur dem subjektiven, sondern auch dem objektiven Wesen der Zeit so nahe gekommen wie kaum ein anderer. Seine Klage über die eigentümliche Unfaßbarkeit der Zeit bedeutet nicht, daß es unmöglich sei, ihr ich-transzendentes Wesen zu deuten. Sie setzt vielmehr selber schon einen sachlichen Einblick in die wesenhafte Natur der Zeit voraus.

Woran liegt es, daß sich die Zeit jedem unmittelbaren Zugriff entzieht? Sie fließt. Sie fließt vorüber. Was soeben noch Zukunft war, ist jetzt Gegenwart; aber es ist auch schon nicht mehr Gegenwart, es ist bereits Vergangenheit geworden. Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen, sagt Heraklit. Weshalb sagen wir dann nicht einfach: die Zeit *ist* ihrem Wesen nach ein »Fluß«, das Wesen der Zeit

[4] Konfessionen XI-XIII [5] ib. XI, 14.

besteht im Fließen? In diesem Fall müßten wir allerdings angeben, was eigentlich hier fließt. Und sogleich würden wir in eigentümliche Aporien geraten. Aber sehen wir uns diesen Zeitfluß selber genauer an! Das »Morgen«, an das ich heute denke, wird morgen zum »Heute«. Was ist damit geschehen? Ist das Morgen zum Heute gekommen oder das Heute zum Morgen? Was fließt hier und in welcher Richtung? Wir sehen das Künftige herankommen, gegenwärtig werden und als Vergangenes entschwinden. Was aber hat denn nun das »Morgen« zum »Heute« gemacht? Was verwandelt die Zukunft in die Gegenwart, die Gegenwart in die Vergangenheit? Die Zukunft kommt heran, passiert die Gegenwart, wird damit selber zur »Gegenwart« und entschwindet als Vergangenheit.

Der Begriff »Gegenwart« ist doppelsinnig. Die Zukunft kann »Gegenwart« werden, weil es offenbar eine an und für sich bestehende Gegenwartsstelle gibt. Und sie kann Vergangenheit werden, weil sie sich von dieser Gegenwartsstelle wieder entfernt. Sie ist beim Vorbeigleiten an der festen Gegenwartsstelle von dieser gleichsam »infiziert« worden. Von »Gegenwart« muß also in einem zweifachen Sinn gesprochen werden: erstens im Sinne einer fixen Gegenwärtigkeit, die unabhängig vom Zeitfluß besteht; zweitens im Sinne einer »Gegenwärtigkeit« innerhalb des Zeitflusses, die vorher Zukunft war und dann Vergangenheit wird. Sie stehen in einsinnigem Fundierungszusammenhang. Die aus der Zukunft herankommende Stelle im Zeitfluß wird nur deshalb »Gegenwart«, weil sie die an und für sich bestehende Gegenwartsstelle passiert. Hier und *nur* hier wird innerhalb des Zeitflusses Zukunft »Gegenwart«. Fixe Gegenwart und Gegenwart im Zeitfluß liegen »auf gleicher Höhe«. Es gibt nur einen einzigen Orientierungspunkt für den gesamten Zeitablauf. Die Entfernung der je herankommenden »Zukunft« und der je sich entfernenden »Ver-

gangenheit« wird an ihrer Distanz von der fixen Gegenwartsstelle gemessen.

Was aber ist die fixe Gegenwartsstelle? In ihr konzentriert sich das Rätsel der Zeitlichkeit. Sie ist nicht ein Ort im Zeitfluß, denn der Zeitfluß setzt sie voraus. Als Zeitfluß verstanden wir bisher nur den sich aus der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit bewegenden Zeitverlauf. Aber ist uns die Zeit nicht *auch* als in umgekehrter Richtung verlaufend gegeben? Wir fragten vorhin: kommt das »Morgen« zum »Heute« oder das »Heute« zum »Morgen«? Die Zeit kann uns erlebnismäßig zu langsam oder zu schnell ver-gehen. Sie kann uns aber auch zu langsam oder zu schnell vorwärtseilen. Beim erlebten Verfließen der Zeit ist die Richtung der Zeitbewegung: Zukunft-Vergangenheit. Beim erlebten Vorrücken der Zeit geht sie jedoch in die Zukunft hinein. Wir können bei der vorwärtsschreitenden Zeit auffallenderweise nicht sagen: »aus der *Vergangenheit* in die Zukunft«, sondern nur: »aus der *Gegenwart* in die Zukunft«. Bewegen wir uns hier nicht *mit* der Gegenwart der Zukunft entgegen? Scheint es nicht eigentlich die »fixe« Gegenwartsstelle selber zu sein, die in die Zukunft vorrückt? Hier scheint sich die Sachlage vollends zu verwirren. Hatten wir doch eben festgestellt, der rückwärts laufende Zeitfluß besitze an der Gegenwartsstelle, die eben deshalb die fixe genannt wurde, ihren unerläßlichen Orientierungspunkt.

An dieser vorwärtsrückenden Gegenwartsstelle fällt noch eines auf. Wir finden uns da »selber« irgendwie eingeschaltet. Es scheint unser zeit-erlebendes Ich zu sein, das sich der Zukunft und dem Zukünftigen entgegenbewegt. Ist etwa das zeit-erlebende Ich selber die gesuchte an und für sich bestehende Gegenwartsstelle? Muß man etwa sagen: weil und sofern der aus der Zukunft herankommende Zeitfluß das Ich passiert, wird er zur Gegenwart? In diesem Fall bestünde gar keine doppelte Gegenwart, sondern wir hätten einerseits das zeit-erlebende Ich, andererseits den Zeitfluß. In der neuzeitlichen Philosophie begegnet man oft dieser Auffassung vom Wesen des Zeitflusses und der jeweiligen Aktualität. Die Merkwürdigkeit der doppelten »Gegenwart«, soweit sie überhaupt beachtet wird, und womöglich auch die Paradoxie der zweisinnigen Bewegungsrichtung des Zeitflusses scheint gelöst, wenn man die eine Seite dem erlebenden Subjekt, die andere dem »an und für sich bestehenden Vorgang« des Zeitflusses zuweist.[6] Unter diesem Aspekt ist nur der aus der Zukunft in die Vergangenheit strömende Zeitfluß: *die* Zeit, und durch das erlebende Subjekt erst wird ein Zeitpunkt »im selben Augenblick« zur »Gegenwart«, in dem er an ihm vorüberfließt. Der Zeitfluß an sich wäre demnach noch keine eigentlich zeitliche Zeit, weil er noch der möglichen Einteilung in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit ermangelte. Er wäre sozusagen vorerst nur ein »räumlicher« Zeitfluß. Erst der Bezug auf das Ich machte jene Einteilung möglich. Dadurch erst würde der »räumliche« Zeitfluß in einen »zeitlichen« verwandelt.

Hierzu ist jedoch zu sagen: Gerade der rückwärts fließende Zeitstrom kann nicht als etwas an und für sich Bestehendes aufgefaßt werden. Gerade diese verfließende Zeit erweist sich als abhängig vom Bewußtsein und insofern als unreal. Das ist kein Gegensatz zu »objektiv«. Der Zeitfluß

[6] Erwin Koschmieder [Zeitbezug und Sprache. Ein Beitrag zur Aspekt- und Tempusfrage, Leipzig und Berlin 1929; Die noetischen Grundlagen der Syntax, Sitzungsber. d. bayr. Ak. d. Wiss., Jhrg. 1951, Heft IV, München 1952] hat innerhalb seiner äußerst bemerkenswerten Untersuchungen über die Beziehung der sprachlichen Syntax zur Zeit die beiden einander entgegengesetzten Richtungen des Zeitverlaufs in sprachlichen Formulierungen wiedergefunden. Da jedoch die philosophische Unterscheidung zwischen der transzendentalen und der realen Vorwärtsbewegung der Zeit fehlte, mußte auch er das aktuelle Gegenwartsmoment mit dem »Ich« identifizieren.

ist im Gegenteil *die* objektiv »gehabte« Zeit. In ihm ist uns die Zeit intentional gegeben. Wir müssen diese intentional »gehabte« Zeit unterscheiden von der psychisch »gelebten« Zeit. Die gelebte Zeit ist die zeitliche Struktur unseres subjektiv dargelebten Seins. Die gelebte Zeit ist die Zeit, die Bergson als »durée« bezeichnet hat. In der intentional gehabten Zeit dagegen steht uns das Dasein der Welt und unser selbst objektiv anschaulich gegenüber. Ich nenne sie deshalb die »imaginative« Zeit.[7] Genauer müßte es heißen: die transzendental-imaginative Zeit. Es ist die unreflektierte, transzendentale »Anschauungsform«, in der wir kraft der memoria und expectatio Welt und Weltgeschehen, uns selbst eingeschlossen, ständig ergreifen. Augustinus hat sie entdeckt. Kant hat ihren transzendentalen Charakter präzisiert. Husserl hat sie in subtilen Analysen phänomenologisch geklärt.[8] Nur weil die geistige Person das Nicht-mehr-Seiende, aber Gewesene, in der Retention noch unmittelbar »haben« kann [als wäre es noch nicht vergangen], weil sie es sodann immer noch in der Erinnerung *als* Vergangenes umfassen kann und weil sie das Zukünftige in der Erwartung immer schon »hat«, gibt es die imaginative Zeit. Nicolai Hartmann nennt sie die Anschauungszeit.[9] Sie ist, scholastisch gesprochen, ein ens rationis, ein bloßes Gedankending und als solches in ihrem Sein relativ auf die geistige Person. Sie besitzt kein ich-unabhängiges Sein. Es handelt sich hier um die objektive, gegenständlich gehabte Zeit im präzisen Sinne, nicht jedoch um die reale Zeit.

Die transzendental-imaginative Anschauungszeit gründet

[7] Weil sie eine von der geistigen Person »imaginierte« ist.

[8] Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Halle 1928; Erfahrung und Urteil, Hamburg 1948.

[9] Nikolai Hartmann [Philosophie der Natur, Abriß der speziellen Kategorienlehre, Berlin 1950] unterscheidet ebenfalls »Realzeit« und »Anschauungszeit«. Vgl. Anm. 16, S. 35.

ontologisch in dem Faktum, daß Gegenwärtigkeit nur in einem minimalen Augenblick vorhanden ist; wenn ihr jene imaginative »Verlängerung« nach vorwärts und rückwärts fehlte, so besäßen wir überhaupt kein Zeitbewußtsein. Die Zeit, die »fast nicht existiert oder nur kaum und in ganz unkenntlicher Weise« [Aristoteles], die Zeit, die uns sofort entschwindet, wenn wir näher an sie herantreten wollen [Plotin], die Zeit, von der ich nicht sagen kann, was sie ist, wenn mich jemand danach fragt [Augustinus] - das ist die Zeit, die immer nur in einem einzigen, als solchem kaum markierbaren Jetzt Realität besitzt. Denn jedes Gegenwartsjetzt war soeben »noch nicht« und ist schon wieder »nicht mehr«. In dem »Noch-nicht« oder dem »Schon-nicht-mehr« kann die Zeit nur imaginativ gehabt werden. Die reale Zeit dagegen tritt aus dem Nichtsein immer nur je für einen Moment ins Sein, um alsbald im Nichtsein wieder zu entschwinden. »Wie kann ein Etwas, das sich aus Nichtseiendem zusammensetzt, ‚sein'«, fragt Aristoteles.[10] In der Tat: als ich-unabhängige Realität ist es nicht und kann es nicht sein. Sogar den »Augenblick« aktueller Gegenwärtigkeit selber können wir als selbständige Realität aus dem Zeitfluß nicht herausfassen.

Man könnte zwar zunächst versucht sein zu sagen: Der aus der Zukunft in die Vergangenheit strömende Zeitfluß ist unreal *bis* auf den Moment seiner aktuellen Gegenwärtigkeit. Aber ist dem wirklich so, daß sich der Zeitfluß selber an jener »fixen« Gegenwartsstelle, deren Wesen uns bislang noch geheimnisvoll blieb, in aktuelle Gegenwärtigkeit verwandelt? Er müßte dann je *mit* seiner Gegenwärtigkeit abreißen und seine Kontinuität verlieren. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Wir »haben« ihn als kontinuierlich vorüberfließenden, wir »haben« ihn in ununterbrochenem und ununterbrechbarem Zusammenhang. Aber indem er

[10] Phys. 218a

die rätselhafte Stelle passiert, wird er zu einem imaginativ gegenwärtigen. Zu einem imaginativ, nicht realiter gegenwärtigen! Es ist eine Gegenwärtigkeit, die wir nicht als realen Seinsbestand herauslösen können. Innerhalb des Zeitkontinuums handelt es sich um einen fließenden Übergang von Zukünftigkeit in Gegenwärtigkeit und von Gegenwärtigkeit in Vergangenheit. Wegen der unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums ist es unmöglich, den »Punkt«, an dem das Zeitkontinuum »zur« Gegenwart und schon wieder zur Vergangenheit geworden ist, zu markieren. Es ist nicht nur praktisch-empirisch, sondern grundsätzlich unmöglich. Wir nennen deshalb die Gegenwärtigkeit innerhalb des imaginativen Zeitkontinuums »fließende Gegenwart«.[11] Die »fließende Gegenwart« ist *mit* dem ganzen Zeitkontinuum eine imaginative.

Die »fließende« Gegenwärtigkeit ist eine transzendental imaginierende Leistung des geistigen Ichs. Ist es nun so, daß das Ich gleichsam am Ufer der Zeit stünde wie ein Mensch am Ufer eines Flusses? Gewiß nicht. Denn das personale Ich und alle zu ihm gehörigen künftigen Akte und Erlebnisse werden genau so vom Zeitfluß aus der Zukunft in die Vergangenheit getragen wie die übrige Welt. Im Zusammenhang des Erwarteten rücke ich selber genau so beständig und unaufhaltsam aus der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit wie alles andere. Ich »habe« mich selber in der gleichen, transzendental-imaginativen Weise zeitlich dahinfließenden Daseins. Ich gehöre mit zu den Weltbeständen, die im Passieren einer festen Gegenwartsstelle je und je in die fließende »Gegenwärtigkeit« eingehen, in eine Gegenwärtigkeit, die aus der Kontinuität des Zeitstroms nicht herauszulösen ist. Auch für das Ich gelten wie für jeden anderen Weltbestand zwei verschiedene

[11] Wie sich die »fließende Gegenwart« zum »nunc fluens« des Thomas' von Aquino verhält, bedürfte einer eigenen Untersuchung.

Bedeutungen von »Gegenwärtigkeit«: die transzendentale und die reale, die fließende und die »fixe«. In keinem Sinn ist das Ich mit seiner objektiven Zeitbeziehung vor den übrigen Weltbeständen ausgezeichnet. Wie also könnte die »fixe« Gegenwartsstelle mit dem Ich gleichgesetzt werden? Ein idealistischer Einwand wäre hier möglich. Man könnte zwischen einem empirischen und einem transzendentalen Ich unterscheiden. Das empirische Ich ginge mit seinen Akten und Erlebnissen im Zeitstrom mit, das transzendentale Ich besäße eine zur gesamten Welt, das empirische Ich eingeschlossen, jenseitige Position. Indem es Welt und empirisches Ich in transzendental zeitlicher Setzung an sich vorüberführte, besäße es immer denjenigen »Punkt« des Zeitstroms als einen »realen«, in dem dieser je und je gerade mit dem transzendentalen Ich zusammentrifft. Um ein Bild zu geben: es ist, als ob jemand ein Band an sich vorüberzöge und durch einen vom Auge ausgehenden Lichtstrahl den von diesem Lichtstrahl jeweils getroffenen Punkt anvisierte. Mit einer solchen Deutung jedoch wäre nicht nur das zeitliche Sein der Welt in seiner von der Zukunft her in die Vergangenheit fließenden Erstreckung unreal, sondern es fiele die Daseinsrealität der Welt überhaupt dahin. Denn das reale Sein der Welt steht und fällt mit ihrer fortlaufend je und je vorhandenen zeitlichen Gegenwartsaktualität. Käme auch diese Gegenwartsaktualität nur dadurch zustande, daß der ohnehin imaginierte Zeitstrom vom transzendentalen Ich in einem bestimmten Punkt der »Anvisierung« selbst erst als »real« gesetzt und gefaßt würde, dann wäre die Welt schlechthin idealisiert. Das Dasein einer ich-unabhängigen Welt wäre aufgehoben.[12] Wie auch der tran-

[12] Gerhard Krüger [Über Kants Lehre von der Zeit, in: Anteile, Frankfurt a. M. 1950] hat neuerdings nachgewiesen, daß bei Kant auch die Dinge an sich in gewisser Weise empirisch ‚gegeben' sind, nämlich in der Form unanschaulicher, diskreter Augenblicksaffektionen, von denen

szendentale Idealismus beurteilt werden mag, als ontisches Totalphänomen ist Zeit und Zeitlichkeit auf solche Weise nicht zu konstituieren. Um das zu sehen, bedarf zunächst jene eigentümlich paradoxe Gegenläufigkeit der Zeitbewegung und ihr Verhältnis zur »fixen« Gegenwartsstelle der Klärung.

2. Die imaginativ vorrückende Zeit
Doppelsinnige imaginative Zeitbewegung

Ist denn, so fragen wir noch einmal, die aktuelle Gegenwartsstelle überhaupt eine »fixe«, da sie doch bei jenem Gegenphänomen *mit* der Zeit in die Zukunft hineinzurücken scheint? Zunächst ist festzustellen, daß die beiden Zeitbewegungen aufs engste zusammengehören. Sie gehören der gleichen, transzendental-imaginativen Ebene an. Es sind nur zwei verschiedene Aspekte ein und derselben Sache. In der transzendentalen imaginatio stehen wir entweder mit der aktuellen Gegenwärtigkeit mehr oder weniger still, und der Zeitstrom verfließt entsprechend langsamer oder schneller von der Zukunft her über die Gegenwart in die Vergangenheit, oder aber die Zukunft und das Zukünftige stehen mehr oder weniger still, und wir rücken ihnen mit der aktuellen Gegenwartsstelle langsamer oder schneller entgegen. Das ist nach dem Gesetz der gegenseitigen Erscheinungsrelativität von Bewegungen ohnehin klar. Entweder scheint der Zug, in dem ich sitze, stille zu stehen, und

jeweils nur einer unter Ausschluß der anderen gegenwärtig ist. An dieser Affektion habe er immer festgehalten - entgegen idealistischen Einwänden seiner Zeit. Die transzendentale Anschauung komme nur durch die wirksame Gegenwart des Gegenstandes selber zustande. Kant kannte also neben der transzendentalen Anschauungszeit, die als solche ein Kontinuum darstellt, eine in diskreten Momenten konstituierte Realzeit, die das Material der ersteren darstellt.

die nahe Umgebung[13] gleitet nach rückwärts an mir vorbei, oder die Gegend steht - auch dem Schein nach - still, und ich fahre, auch erlebnismäßig, mit dem Zug vorwärts. Es kann sich beides auch in zueinander entgegengesetzten Richtungen »aneinander vorbeibewegen«. Was die physischen Bewegungen der realen Welt betrifft, so ist es sinnvoll, zu fragen: was bewegt sich denn nun *wirklich?* Es bleibt sinnvoll trotz aller relativitätstheoretischen Konstruktionen.
Wie steht es aber mit dem Zeitverlauf? Wenn er ganz und gar, ob nun vorwärts oder rückwärts gerichtet, in der transzendental-imaginativen Ebene liegt, dann muß auch die Richtung dieser imaginierten Bewegungen imaginativ und damit schlechthin relativ sein. Hier hat es keinen Sinn, nach der »wirklichen« Richtung zu fragen. Nun ist das Phänomen der vorwärtsrückenden Zeit mit dem eigentümlichen Aspekt verwickelt, ich selber sei es, der auf solche Weise der Zukunft entgegeneilt. Und genau dieser Punkt ist es, der die Vorwärtsbewegung zu einer scheinbar »realeren« macht, verglichen mit dem rückwärts gerichteten Zeitverlauf. Dieser Sachverhalt könnte geradezu als ein Hinweis darauf gelten, daß das Ich der einzige feste Realitätspunkt in diesem Zusammenhang ist. Besitzt etwa die imaginative Vorwärtsbewegung der Zeit deshalb ein scheinbar größeres Realitätsgewicht als die imaginative Rückwärtsbewegung, weil die »fixe« Realitätsstelle durch das zeit-setzende Ich, das mit der Zeit vorwärts zu rücken scheint, gebildet wird? Wir werden sehen, daß dem nicht so ist. Die feste Gegenwartsstelle kann nicht mit einer zeit-transzendenten Ichstelle gleichgesetzt werden oder aus ihr hervorgehen.
Die Vorwärtsbewegung der Zeit in die Zukunft hinein, die das Ich selber mitmacht, ist also genau so transzendental-

[13] In Wirklichkeit beschreibt die Gegend, die man von einem fahrenden Zug aus in anscheinender Bewegung sieht, eine komplizierte, in sich gegensinnige Drehbewegung, die schon für ihre Unrealität zeugt.

imaginativ wie der rückwärts fließende Zeitstrom. Man kann einem zukünftigen Ereignis und damit einer zukünftigen Zeitstelle schon deshalb nicht in einem realen Sinne entgegenrücken, weil die »Zukunft« selber bis an die unmittelbarste Gegenwart heran imaginativ ist und bleibt. Denn das Zukünftige ist das »noch nicht Seiende« und kann als solches kein reales Sein besitzen.[14] Die Zeit wäre in ihrer Zeitlichkeit vernichtet, würden wir diesen ununterbrochenen Übergang vom Nichtsein ins Sein und vom Sein wiederum ins Nichtsein aufheben.[15] Nur mit der unaufhörlich neuen Übergangsdreiheit: Nichtsein-Sein-Nichtsein *an* der realen Aktualitätsstelle ist Zeitlauf überhaupt denkbar. Wenn aber jeder zukünftige Punkt im Zeitstrom nur imaginativ ist, so kann eine Bewegung auf sie hin ebenfalls nur imaginativ sein und muß es bleiben, - mag der »Ausgangspunkt« auch real sein. Ob die Zukunft und das Zukünftige mir entgegenkommt oder ob ich der Zukunft und dem Zukünftigen entgegenrücke, beides geschieht jedenfalls auf der Ebene des Nichtseins und ins Nichtsein hinein. Es sind nur zwei verschiedene Aspekte einer und derselben transzendental-imaginativen »Bewegung«.

Allerdings ist es notwendig, die in die Zukunft vorrückende Zeitbewegung in ihrem Verhältnis zur »fixen« Aktualitätsstelle etwas anders zu fassen als das Verhältnis der rückwärts fließenden Zeit zu eben dieser Aktualitätsstelle. Bei der Rückwärtsbewegung »fließt« der Zeitstrom, wie wir sahen, an der festen Gegenwartsstelle »vorüber« und wird in der jeweiligen Begegnung mit ihr zur »fließenden« Gegenwart. Unter dem Aspekt des vorwärtsschreitenden Zeitlaufs dagegen »rückt« der fixe Gegenwartspunkt [mitsamt

[14] Über den »Ort« eines möglichen zeitlichen Hellsehens vgl. den Exkurs über das zeitliche Hellsehen, Zweiter Teil, S. 289.

[15] Über die statische Raumzeitwelt der allg. Relativitätstheorie vgl. S. 226 ff.

dem Ich] selber *mit* »vorwärts«. Er scheint dem Zukünftigen und der entsprechenden Zukunftsstelle entgegenzueilen. Eine sehr merkwürdige Sachlage. Denn hier gibt es gar keinen »Zeitstrom«, der unabhängig von der fixen Gegenwartsstelle [eingeschlossen das Ich] an dieser vorüberflösse, wenn auch nunmehr in umgekehrter Richtung: Vergangenheit-Zukunft. Die feste Gegenwartsstelle selber ist es, deren anscheinendes Vorwärtsrücken in die Zukunft hinein die ganze Zeitbewegung mit sich bringt. Die imaginative Zeitbewegung ist gewissermaßen auf die Aktualitätsstelle »übergesprungen«. Die letztere scheint sich vorwärts zu bewegen, *während das Zeitkontinuum nunmehr stille zu stehen scheint.* Ein Zeitkontinuum, das kein Zeitverlauf mehr ist, sondern eine sich statisch erstreckende Zeitdimension. Die Aktualitätsstelle »bewegt sich« hier am statischen Totum des Weltgeschehens entlang - in die Zukunft hinein. Deshalb kann man hier trotz der umgekehrten Richtung der Zeitbewegung sagen: »aus« der Gegenwart oder gar Vergangenheit »in« die Zukunft. Denn die aktuelle Gegenwart ist ja selber der ausschließliche Träger dieser imaginativen Zeitbewegung.

Wie aber kommt in diesem Fall die transzendentale »Gegenwärtigkeit« innerhalb des Zeitkontinuums zustande? Nun, eigentlich auf dieselbe Weise wie bei dem zurückfließenden Zeitstrom: nämlich durch »Begegnung« zwischen Aktualitätsstelle und Zeitkontinuum. Nur daß hier letzteres stille steht und erstere vorwärtsrückt. Wo immer die aktuelle Gegenwartsstelle in ihrer imaginativen Vorwärtsbewegung die statische Zeitlinie »berührt«, entsteht innerhalb der letzteren eine »fließende« Gegenwärtigkeit. Ohne jede sachliche Behinderung kann man diese stillestehende Zeitdimension wieder zum Fließen aus der Zukunft in die Gegenwart hinein bringen und entsprechend das Aktualitätsjetzt wieder zum Stillstand. Nichts kann

deutlicher zeigen, daß es sich um zwei transzendentale Aspekte ein und derselben Sache handelt.

Welcher Sache? Wenn die Zeitbewegung sowohl in ihrer Rückwärtsbewegung wie in ihrer Vorwärtsrichtung bloß imaginativ ist, was ist dann noch real an ihr? Gibt es am Ende gar keine reale Zeit*bewegung* an sich? Dann aber gäbe es auch keine reale Zeit an sich. Denn »Zeit« ist, im Gegensatz zum Raum, etwas wesenhaft Kinetisches. Zeit ohne Bewegung widerspricht dem Wesen von Zeit und Zeitlichkeit. Bisher wissen wir nur, daß weder die »Bewegung« aus der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit noch die »Bewegung« in die Zukunft hinein als Realbewegungen der Zeit angesprochen werden können. Um der realen Zeitbewegung ansichtig zu werden, müssen wir uns auf die »fixe« Gegenwartsstelle selbst konzentrieren. Weshalb nannten wir sie eine »fixe«? In bezug auf die rückwärtsfließende Zeit erschien das ohne weiteres evident. Die aktuelle Gegenwartsstelle war der feste Orientierungspunkt für die verfließende Zeit. In der Begegnung mit ihr wurde die Zukunft zur Gegenwart und die Gegenwart wiederum zur Vergangenheit. Bei der vorwärtsschreitenden Zeit dagegen scheint die Aktualitätsstelle *mit*zugehen. Kann man sie dann noch als »fixe« ansprechen? Ganz gewiß. Grundsätzlich genommen ist die Sachlage hier genau die gleiche wie bei der imaginativen Zeitbewegung in umgekehrter Richtung. Beidemal kommt es gar nicht auf das Bewegungsverhältnis von Zeitkontinuum und Aktualitätsstelle an, das hier wie dort ein unreales ist. Es kommt nicht darauf an, ob jenes fließt und diese stillesteht, oder jenes stillesteht und diese vorrückt. Die notwendige Voraussetzung für die »Festheit« der aktuellen Gegenwartsstelle ist dadurch gegeben, daß Aktualitätsstelle und Zeitkontinuum zwei voneinander abhebbare Glieder sind. Nur dadurch kann die aktuelle Gegenwart eine transzendente Position

zum Zeitkontinuum haben. Weil sie kein immanenter Teil des Zeitkontinuums ist, bleibt sie eine »fixe« Stelle in bezug auf dasselbe: mag sie auch aspektmäßig vorwärtsrücken, während das Zeitkontinuum aspektmäßig stillesteht. Es kommt einzig und allein auf den jeweiligen »Berührungspunkt« zwischen Zeitkontinuum und Aktualitätsstelle an, mag das relative, imaginative Bewegungsverhältnis aussehen wie immer. Von Berührungspunkt zu Berührungspunkt mit der aktuellen Gegenwartsstelle »wird« das Zeitkontinuum zu einem je und je selber »gegenwärtigen«, mag es imaginativ selber die aktuelle Gegenwartsstelle passieren oder mag die aktuelle Gegenwartsstelle an ihm vorüberfließen.

Wählen wir ein konkretes Beispiel. Wir erwarten »morgen« einen Besuch. Wir können das zeitliche Herannahen des Besuchs und damit des Augenblicks, in dem der Besuch aktuelles Ereignis wird, in der geschilderten, zweifachen Weise »haben«. Entweder wir sehen die Zukunftsstelle, an der der erwartete Besuch auf der Strecke des imaginativen Zeitkontinuums liegt, in allmählicher Annäherungsbewegung an die aktuelle Gegenwartsstelle. In dem »Augenblick«, in dem der Besuch Ereignis wird, tritt er in die reale Gegenwärtigkeit ein. Oder aber wir sehen den Besuch *mit* jener Zukunftsstelle des Zeitkontinuums an Ort und Stelle stilleliegen und nähern uns selber fortwährend dieser Stelle. Auch jetzt tritt der Besuch in dem Augenblick, in dem er Ereignis wird, in die reale Gegenwärtigkeit ein, die ihm hier jedoch »entgegengekommen« ist. Im ersten Fall ist das Zukünftige zur Gegenwart geworden und wird weiterhin zur Vergangenheit. Im zweiten Fall ist das Zukünftige ebenfalls zur Gegenwart geworden, aber nun dadurch, daß die Gegenwart selber in die Zukunft hineingeschritten ist. Es werden zumeist psychologische Gründe sein, die je nachdem zu der einen oder zu der anderen

aspektmäßigen Version des Zeitlaufs führen. Ist es ein unerwünschter, peinlicher, gefürchteter Besuch, so werde ich selber in innerer Abwehrstellung möglichst »stille stehen« und das drohende, zukünftige Ereignis heranrücken sehen. Ist es ein ersehnter, erfreulicher Besuch, so werde ich ihm, der meinem Gefühl nach allzu langsam herankommt oder gar »stille zu stehen« scheint, so schnell wie möglich »entgegeneilen«. Natürlich sind unendlich viele Modifikationen dieses Bewegungsverhältnisses möglich, so wie unendlich viele Modifikationen der seelischen Haltung zu einem erwarteten Ereignis möglich sind.

Angesichts dieser imaginativ aequivoken Sachlage kann nunmehr etwas ontologisch Entscheidendes hervortreten. Es ist sogar *das* ontologisch Entscheidende für die Fassung von Zeit und Zeitlichkeit. Denn was die fixe Gegenwartsstelle selber eigentlich ist, blieb immer noch offen. Es sieht noch immer so aus, als ob es das Ich selber sei, das kraft seiner transzendentalen Realposition die fixe Gegenwartsstelle darstellt, deren Passieren das Zeitkontinuum in eben diesem Augenblick zu einem fließend gegenwärtigen macht. Sehen wir jedoch näher hin. *Zwischen* dem zukünftigen Ereignis, auf das ich zueile oder das mir entgegenrückt, und der aktuellen Gegenwartsstelle liegt auf dem Zeitkontinuum noch alles das, was in zeitlich geordneter Reihenfolge *vorher noch* »aus der Zukunft« herankommt oder dem ich *vorher noch* »in die Zukunft hinein« entgegeneile. Es ist für das, was herausgestellt werden soll, unwesentlich, ob und wie ich diese dazwischenliegende Zeitstrecke mit konkreten Ereignissen aufgefüllt sehe. Ihr Inhalt kann mir völlig verdeckt sein, dunkel und leer. Dennoch wird die Zeitstrecke als selbstverständlich an und für sich erfüllte »gehabt«. Es liegt aber erwartungsmäßig, wenn auch verdeckt, nicht nur alles das zwischen der aktuellen Gegenwartsstelle und dem »morgen« erwarteten Besuch, was mir persönlich *bis* zu diesem Besuch vom jeweils jetzigen Augenblick an begegnen wird, sondern zugleich bewegt sich eine ganze Welt von Ereignissen heran: sämtliche Ereignisse nämlich, die in weltweiter Erstreckung noch »im Schoß der Zukunft« verborgen liegen und *bis* »morgen« - dem Augenblick des erwarteten Besuchs - in zeitlich geordneter Reihenfolge in die aktuelle Gegenwärtigkeit eintreten werden. Natürlich kann ich stets nur einen verschwindend kleinen Teil der noch zukünftigen Weltereignisse konkret vor mir haben. Aber der Horizont des aus der Zukunft Herankommenden umschließt die gesamte zeitlich empirische Welt. Der transzendentale Zeithorizont ist schlechthin weltweit. In jedem Augenblick tritt diese Welt in neuer Frontbreite in die aktuelle Gegenwärtigkeit ein. Ihr »Heranrücken« aus der Zukunft ist und bleibt unreal. Auch der »Übergang« von der Zukünftigkeit »in« die Gegenwart beim Passieren der fixen Gegenwartsstelle ist unreal. Aber dieser Übergang vom transzendental Zukünftigen in die transzendentale Gegenwärtigkeit verschmilzt gleichsam mit einem *realen, gerade jetzt und hier erfolgenden Heraustreten der Welt selber in die aktuelle Gegenwärtigkeit.* Eine weltweit heranrückende Front nach der anderen »wird« an der aktuellen Gegenwartsstelle je und je »zur« gerade ins aktuelle Dasein heraustretenden Welt - um im gleichen Augenblick einer weiteren weltweiten Front Platz zu machen und selber in der Vergangenheit zu entschwinden. Der Übertritt in die Vergangenheit und das Weiterrücken in sie hinein ist natürlich genau so unreal wie das Herankommen aus der Zukunft.

Wie ist es aber, wenn umgekehrt die aktuelle Gegenwart imaginativ in die Zukunft hinein vorrückt? Auch hier ist es nicht das Ich, das auf solche Weise der Zukunft und dem zukünftigen Ereignis entgegengeht. Auch hier ist es im transzendentalen Horizont die Frontbreite der ganzen Welt, die mit »mir« vorrückt. Oder »ich« bin es *innerhalb* der welt-

weiten Front. Es ist aber andererseits auch eine weltweite Zukunftsfront, der ich mich mit der weltweiten Gegenwartsfront imaginativ entgegenbewege. Auch hier »verwandelt sich« die zukünftige Front in dem Augenblick in eine gegenwärtige, in dem sie der vorrückenden Gegenwartsfront »begegnet«. Die Verwandlung ist genau so unreal wie das Vorrücken und die Begegnung. Wohl aber ist das Ganze fundiert in einem jeweiligen, realen Heraustreten der Welt selber ins reale Dasein - in dem Augenblick der »Begegnung«.

Zwei weltweite Fronten nähern sich einander: die aktuell gegenwärtige und die imaginativ zukünftige. Welche von beiden »sich bewegt«, welche »stille steht«, ob sich beide aufeinander zubewegen und mit welchen relativen Bewegungsgeschwindigkeiten, ist irrelevant für die zugrunde liegende ontische Sachlage und hat psychologische Gründe. Aber ein wesentlicher Sachverhalt ist nunmehr deutlich geworden. Nicht das Ich allein schreitet in der imaginativen zeitlichen Vorwärtsbewegung der Zukunft entgegen. Auch ist es nicht das Ich allein, das von dem imaginativ rückströmenden Zeitfluß betroffen wird. Die fixe Gegenwartsstelle besitzt selber eine weltweite Ausdehnung, mag sie dem Schein nach vorwärts oder rückwärts bewegt werden.

Mein Ich kann übrigens genau so gut ein Bestandteil des aus der Zukunft imaginativ heraufkommenden und in die Vergangenheit entschwindenden Zeitflusses sein. Wenn ich mich zum Beispiel »morgen« selber am Bahnhof stehen sehe, um abzureisen, so kann ich mir in dieser zukünftigen Situation selber aus der Zukunft entgegenkommen oder auch mir selber in die Zukunft hinein entgegengehen. Ebenso entferne ich mich von mir selber, wenn ich an irgend etwas persönlich Erlebtes und Vergangenes zurückdenke. Jene Annäherung meiner selbst mir selbst entgegen und diese Entfernung meiner selbst von mir selbst fort geschieht auf

beiden Seiten, der imaginativ zukünftigen, beziehungsweise vergangenen wie auch der aktuell realen innerhalb der Annäherung oder Entfernung weltweiter Fronten, zu denen ich nur als winziges Glied gehöre.

Nicht weil die aktuelle Gegenwartsstelle auf das »Ich« beschränkt wäre oder mit ihm zusammenfiele, hat dieses Ich eine zentrale Stelle innerhalb der Zeitbewegungen. Der Grund hierfür liegt darin, daß es ja das Ich mit seiner transzendental-imaginierenden Fähigkeit ist, von dem das gesamte Zeitkontinuum und die Art seines relativen Bewegungsverhältnisses zur aktuellen Gegenwartsstelle seinsmäßig abhängt. Das transzendental imaginative Zeitkontinuum mitsamt seiner relativen Bewegungsart *ist* in der Tat seinsabhängig vom Ich. Nicht dagegen ist die aktuelle Gegenwartsstelle seinsabhängig vom Ich oder gar identisch mit ihm. Wir haben also eine Sachlage vor uns, die eine der traditionellen Auffassung entgegengesetzte Deutung fordert. Denn nach weitverbreiteter traditioneller Auffassung wäre das Zeitkontinuum, ob verfließend oder stille stehend, als seinsunabhängig vom Ich zu denken. Die jeweilige Gegenwartsaktualität wird dagegen als seinsabhängig vom Ich angesehen. In Wahrheit ist jedoch die jeweilige Gegenwartsaktualität seinsunabhängig vom Ich, während der Zeitverlauf in seinen beiden Gliedern, dem Zeitkontinuum und dem »Ich«, sowie seiner relativen Bewegungsart seinsabhängig vom Ich ist. Die reale Aktualitätsfront ist nicht ich-bezogen, sondern ich-umgreifend. Sie hängt auch nicht vom transzendentalen Zeitfluß und seiner Bewegungsrichtung ab, da sie umgekehrt beide fundiert. Sie kann sich gegebenenfalls mit dem Ich der Zukunft entgegen »bewegen«, jedoch wiederum nur transzendental-imaginativ. Was aber ist sie selber? Worin gründet sie? Nachdem wir sie von der Ichabhängigkeit losgelöst haben, erfordert nunmehr diese zentrale Frage eine endgültige Klärung.

3. Die real fortschreitende Zeit

Die aktuelle Gegenwartsstelle. Zeitliches Dasein der Welt als Ex-sistenz. Diskontinuierliches Zeitfundament

Die »Begegnung« des imaginativen Zeitkontinuums, ob rückwärtig bewegt oder stille stehend, mit der aktuellen Gegegenwärtigkeitsstelle, ob imaginativ vorwärts bewegt oder stille stehend, ist eines der seltsamsten Phänomene. Man kann es nicht genau genug betrachten. Es ist die Begegnung eines Transzendentalen mit einem Realen. Ist diese Begegnung als unreal oder als real zu bezeichnen? Indem das Imaginierte mit dem Realen zusammentrifft, »wird« das Imaginierte zu einer [selber imaginierten und »fließenden«] Gegenwart. Was ist das Reale, kraft dessen solches geschieht? Es ist das jeweilige Heraustreten der Welt ins aktuelle Dasein. »Hier« und »in diesem Augenblick« tritt die Welt ins aktuelle Dasein. »Hier« und »in diesem Augenblick« steht in Anführungszeichen, weil diese örtlichen und zeitlichen Bestimmungen vom imaginierten Zeitkontinuum, ob bewegt oder stille stehend, sekundär und gleichsam von rückwärts genommen sind. Primär sind aber sämtliche transzendentalen Zeitbestimmungen am Moment des realen Heraustretens der Welt ins aktuelle Dasein orientiert. Wirklich sachgemäß läßt sich das Ganze nur fassen, wenn man umgekehrt vorgeht. Ontologisch müssen wir mit dem Tatbestand des je faktischen Heraustretens der Welt ins aktuelle Dasein beginnen. Dieses Heraustreten ist selber zeitjenseitig - »jenseitig« nämlich in bezug auf das ganze transzendentale Zeitgeschehen und seinen kinetischen Charakter, einschließlich der imaginativen Einordnung der realen Aktualitätsstelle *in* dieses Zeitgeschehen.

Was aber heißt es, wenn wir von einem »je« faktischen Heraustreten der Welt ins aktuelle Dasein sprechen? Wir treffen hier auf den ureigenen, realen Herzschlag der Zeit. Wenn das reale Heraustreten der Welt ins aktuelle Dasein sich nicht unablässig und unaufhaltsam wiederholte, gäbe es keinen ontologischen Anknüpfungspunkt für die imaginativen Zeitbewegungen. Wir sind gezwungen, eine dritte Kinetik jenen vorlaufenden und rücklaufenden imaginativen Zeitbewegungen hinzuzufügen. Es ist eine *reale* Kinetik, in der sich das reale Heraustreten der Welt ins aktuelle Dasein fortwährend vollzieht. Da sie als reale Bewegung den beiden doppelsinnig imaginativen Zeitbewegungen gegenübersteht, können wir sie auch eine zweite Hauptkinetik der Zeit nennen.

Die Welt tritt unablässig neu ins aktuelle Dasein. Unablässig stehen wir mit der ganzen Welt in einem je neuen Aktualitätsjetzt. In jedem Aktualitätsjetzt tritt die Welt neu in präsente Erscheinung. Ihr »Da-sein«, ihre Präsenz ist nichts Statisches. Die Welt ist fortwährend genichtet und fortwährend neu gelichtet. Das »Nichten« und »Lichten« sind nur vorläufige, neutrale Ausdrücke für die Tatsache, daß die Welt unaufhaltsam aus der Aktualität verschwindet, um unaufhaltsam wieder neu da zu sein. Ich sage nicht »vergangen«, sondern »genichtet«, weil »Vergangenheit« die transzendental-imaginative Anschauungsform ist, in der wir die genichtete Welt immer noch, wenn auch nur imaginativ »haben«. Die reale Nichtung geschieht nicht in die Vergangenheit hinein. Ebensowenig kommt die fortgesetzte Daseinserneuerung der Welt »aus der Zukunft«. Die Zukunft ist die transzendentale Anschauungsform, in der wir die je noch nicht gelichtete Welt im voraus stets schon »haben«. Die aktuelle Gegenwartsstelle kommt als reale weder aus der Zukunft, noch geht sie in die Vergangenheit. Sie rückt auch nicht realiter in die Zukunft hinein. Dennoch besitzt sie eine eigene Kinetik, eine reale, nicht eine transzendental-imaginative. Wo kommt die jeweils aktuelle Ge-

genwärtigkeit der Welt her und wo geht sie hin? Wir wissen es noch nicht. Wir haben es im Augenblick nur darauf abgesehen, das außerordentliche ontologische Vollphänomen in seiner gegebenen Isoliertheit genau zu fassen.

Die fortlaufende Seinsnichtung und Seinslichtung geschieht gewissermaßen in ein und demselben »Augenblick«. »Gewissermaßen« - denn der »Augenblick«, in dem wir Lichtung und Nichtung zeitlich fassen können, gehört der transzendental-imaginativen Zeit an. Diese ist jedoch eine Folge der Realbewegung der Zeit. Man kann also die reale Kinetik des unablässig neuen Heraustretens der Welt ins Dasein, deren Kehrseite ein unablässiges Entschwinden aus dem Dasein ist, an sich selber nicht zeitlich bestimmen und ausmessen. Der »Prozeß«, der den Zeitlauf begründet, kann nicht selbst in der Zeit verlaufen. Weil die Welt stets neu »da« ist, deshalb und nur deshalb können wir die Daseinsaktualität immer wieder als »vergangene« haben. In der Retention und Erinnerung behalten wir das im realen Sinne Genichtete immer noch auf der Zeitlinie, die sich transzendental-imaginativ »in« die Vergangenheit erstreckt. Mit jedem weiteren Schritt realer Daseinserneuerung der Welt schiebt sich das soeben aus der Gegenwart in die Vergangenheit hinein Imaginierte einen weiteren Schritt in die Vergangenheit zurück. Genau so sehen wir das noch nicht Seinsgelichtete »auf« der imaginativen Zukunftsstrecke »herankommen«; oder aber wir rücken ihm mitsamt der Welt imaginativ entgegen.

Wir haben in bezug auf die Zeitbewegung vier Sachverhalte vor uns, die in einer ganz bestimmten kausalen Folgebeziehung zueinander stehen:

1. das reale Vorwärtsschreiten der Welt nach ihrer Daseinsaktualität in fortgesetzt neuer Nichtung und Lichtung;
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«. Der zweite, dritte und vierte Sachverhalt bilden zusammen die verschiedenen Aspekte der transzendental-imaginativen Zeitbewegung: aus der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit oder mit der Gegenwart in die Zukunft.

Das reale Vorwärtsschreiten der Daseinsaktualität darf mit dem imaginativen »Vorrücken« in die Zukunft hinein nicht verwechselt werden. Denn sie sind verschiedene Glieder eines einsinnigen kausalen Verhältnisses. Das ist eines der wichtigsten Ergebnisse unserer bisherigen Analysen. Die Verwechslung oder Gleichsetzung der real fortschreitenden Zeit mit der nur imaginativ in die Zukunft hinein »vorrückenden« Zeit ist die Ursache der inneren Widersprüche der meisten Zeitkonzeptionen.[16] Genau so wie sich mit jedem realen Fortschreiten der Welt die transzendental verfließende Zeit einen Schritt weiter »aus der Zukunft heranbewegt« und entsprechend einen Schritt weiter »in die Vergangenheit zurück«, genau so bewegt sich im gegebenen Fall mit jedem realen Fortschreiten der Welt nach ihrem Sein die transzendental vorwärtsrückende Zeit einen Schritt weiter »in die Zukunft hinein«.

Im Moment des realen Weiterschreitens der weltweiten Daseinsaktualität liegt sachlich unabtrennbar die beständig wiederholte Nichtung *und* Lichtung der Welt. Nur hierdurch ist das unaufhaltsame Vorrücken der Welt *nach ihrem Sein* gegeben. Dies macht aber den realen Zeitfortschritt als solchen aus. Würde die »alte« Daseinsaktualität der Welt

[16] Auch die Analysen von Nikolai Hartmann über die Realzeit [s. Anmerkung 9, S. 18] enthalten aus diesem Grunde unauflösbare Widersprüche.

nicht je und je genichtet, um einer neuen an ihrer Stelle Platz zu machen, so wäre das Vollphänomen des realen Zeitverlaufs und damit der *zeitlichen* Zeit nicht konstituiert. Die je neue Seinslichtung der Welt fügt sich zur alten nicht *hinzu* - so wie in der transzendentalen Anschauungszeit die der Zukunft »entgegenrückende« Zeit fließend einen Schritt zum anderen auf der imaginativen Zeitlinie hinzufügt. Der reale Zeitfortschritt ist deshalb notwendig ein diskontinuierlicher. Die transzendentale Ansicht der Zeit hebt dagegen den Zeitverlauf in ein räumliches Kontinuitätsschema hinein. Dabei gibt es allerdings mehrere schematische Möglichkeiten. Man kann die Zukunft »ansteigend« auf die Gegenwart zukommend und die Vergangenheit »absteigend« sich von der Gegenwart entfernend sehen. Man kann aber auch die Zukunft »von rechts oben herunterkommen« lassen, die Vergangenheit als »nach links unten hinunterlaufen«. Man kann auch alles auf ein und derselben niveaugleichen Zeitstrecke liegend sehen. Aber alle diese Modifikationen haben grundlegend gemeinsam: daß der Zeitverlauf in einem räumlichen Erstreckungsschema gedacht wird. Wollten wir den realzeitlichen Fortschritt auf dieses imaginative Schema auftragen, so müßten wir sagen, der Realfortschritt vollziehe sich an ein und demselben fixen Punkt. Er tritt hier gleichsam »auf der Stelle«. Wir kommen dann allerdings in Verlegenheit angesichts des imaginativen *Vorrückens* der Gegenwartsaktualität auf der Zeitlinie. Denn diese mit dem aktuellen Jetzt scheinbar in die Zukunft hineinrückende Zeit ist zugleich die Zeit, die sich an der Stelle des aktuellen Jetzt beständig und diskontinuierlich erneuert. Jene wird von dieser fundiert. Wir sagen daher besser, der reale Zeitfortschritt vollziehe sich »in sich selber«. Er ist der Gegenwartsaktualität selber immanent. Räumlich streckenhaft ist hier nichts aneinanderzufügen. Es handelt sich nicht um einen Ortswechsel auf

einer festliegenden Bahn. Es ist ein rein existentieller[17] Tatbestand. Im Vollphänomen der realen Zeit schließt die seinsmäßige Erneuerung den seinsmäßigen Untergang ein. Das innerste reale Zentrum des Zeitfortschritts *besteht* in dem beständig neuen Dasein der Welt, dessen Kehrseite ein beständiges Verschwundensein der Welt ist.

Ich habe diesen zeitfundierenden Prozeß einen existentiellen genannt. Der Ausdruck wird vielleicht befremden. »Existenz« wird nach dem Vorgehen Heideggers[18] ausschließlich auf die Seinsweise des menschlichen Subjekts bezogen. Das Ex-sistieren, das je und je Hinausstehen ins Sein, *ist* hiernach die Weise menschlichen Daseins.[19] Menschliches Dasein ist wesenhaft Sein zum Ende oder Sein zum Tode. Menschliches Dasein *ist* vergängliches Sein. Nach Heideggers Analysen in »Sein und Zeit« bedeutet diese Bestimmung nicht, daß jeder Mensch einmal sterben muß. Sie bedeutet auch nicht, daß das zeitlich vergängliche Dasein notwendig auf ein schließliches Ende hinausläuft. Sie bedeutet vielmehr, daß in der zeitlichen Existenz das Anfangen [die Geburt] und das Enden [der Tod] ständig und durchgehend gegenwärtig sind. Zeitliches Dasein *ist* nichts anderes als Sein zwischen Anfang und Ende. Gerade sofern und solange wir existieren, ist unser Dasein »Sein *zwischen* Anfang und Ende« oder, wie Heidegger sagte, überhaupt nur ein »Zwischen«.[20] Heidegger nannte die Zeitlichkeit auch das Ekstatikon schlechthin, das ursprüngliche »außer sich« an und für sich selbst.[21] Hiermit ist ausgedrückt,

[17] Über diesen Ausdruck vgl. den folgenden Text.

[18] Martin Heidegger, Sein und Zeit, I, 1927

[19] Vgl. Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1949

[20] Sein und Zeit, ib. S. 374

[21] ib. S. 328 f. Bemerkenswert ist, daß Aristoteles [Phys. 222b] sagt: das »Plötzlich« [ἐξαίφνης] dränge sich seiner Kleinheit wegen hervor [ἔξοταν], und jede Veränderung sei daher von Natur ein »Ekstatikon«.

daß wir immer nur gerade, je im aktuellen Augenblick, ins Sein hinaus-stehen [ex-sistere] und immer *wieder* gerade nur ins Sein hinausstehen.

Da dieses ex-sistere immer neu da ist und wir in dem ex-sistere immer neu da sind, kann die Zeit nicht anders als in ihrem Realgrunde diskontinuierlich vorwärtsschreiten. Heidegger hat auch dieser Konsequenz deutlich Ausdruck verliehen. Er sagt:[22] »Das Dasein [der Mensch in seinem Sein] durchmißt die ihm verliehene Zeitspanne zwischen den beiden Grenzen [Geburt und Tod] dergestalt, daß es, je nur im Jetzt ‚wirklich', *die Jetztfolge seiner Zeit gleichsam nur durchhüpft.*« Sobald hingegen die Zeit auf eine kontinuierliche, endlose, unendliche, pure Jetztfolge nivelliert werde, sei sie schon verfälscht.

Unsere eigenen Analysen zeigten, daß diese Nivellierung der Zeit auf eine kontinuierliche, endlose, pure Zeitfolge in der transzendental-imaginativen Zeitanschauung tatsächlich stattfindet. Man darf aber diese Anschauungszeit nicht als *die* Zeit nehmen. Wenn nämlich die räumlich erstreckte kontinuierliche Anschauungszeit nicht auf ihrer eigenen Seinsebene [nämlich der transzendentalen] belassen, sondern selber zur Realgestalt *der* Zeit gemacht wird, dann ist die Zeit allerdings verfälscht. In Wirklichkeit ist das räumlich erstreckte Zeitkontinuum nur eine notwendige transzendentale Hilfsprojektion, um die Zeit über die nicht anschaulich faßbare Gegenwartsaktualität hinaus dennoch anschaulich »haben« zu können. Dabei ist es unwesentlich, ob sie als eine solche imaginiert wird, die von der Zukunft her in die Vergangenheit zurückfließt, oder als eine solche, die mit der aktuellen Gegenwart in die Zukunft vorrückt.

Der eigentliche Realgrund der Zeit liegt in dem diskontinuierlichen »Weiterhüpfen« der aktuellen Gegenwärtig-

[22] Sein und Zeit ib. S. 373. Gesp. v. m.

keit oder des aktuellen Jetztmoments. Der reale Zeitfortschritt ist diskontinuierlich, weil das je gerade immer Hinausstehen ins Sein von einem je immer wieder Verschwinden aus dem Sein gefolgt ist. Zeitliches Dasein *ist* eben ein Sein »zwischen Anfang und Ende«. Das gilt aber nicht nur von der Seinsweise des Menschen, sondern von der Seinsweise der ganzen »irdischen«[23] und »derzeitigen« Welt überhaupt, die den Menschen einschließt. Das ist der entscheidende Gegensatz unserer Zeitkonzeption zu Heideggers damaligen Bestimmungen und allen analogen »existentialistischen« Auffassungen. Nach dem »Existentialismus« besitzt nur der Mensch ein zeitliches Dasein im echten und originären Sinne. Die Seinsweise der übrigen Welt wird als eine solche bloßer »Vorhandenheit« bezeichnet. Was uns als transzendental-imaginatives Zeitkontinuum mit allen seinen möglichen Bewegungs- und Richtungskombinationen entgegentrat, wird auf solche Weise *die* zeitliche Seinsart der Welt. Angeblich soll nur der Mensch ex-sistieren. Man kann diesen ontologischen Ansatz geradezu als den Drehpunkt der existentialistischen Denkweise bezeichnen -, ungeachtet aller ungeheuren Diskrepanzen zwischen den einzelnen Forschern und Philosophien. Dieser existentialistisch ontologische Ansatz ist noch eine Folge der »klassisch« naturwissenschaftlichen Weltsicht, genau so wie es der überholte idealistische war. Beidemale wird die Zeit als ein »räumlich« dimensioniertes Gefäß gesehen, das der Welt ebenso vorausliegt wie der Raum. Kant hat daraus mit Recht eine transzendentale Anschauungsform gemacht.[24] Heidegger ist in Beziehung auf das menschliche Dasein zu einer echten zeitlichen Zeitlichkeit wieder durchgebrochen. Die Welt

[23] Der Ausdruck »irdisch« ist nicht auf das beschränkt, was zur Erde gehört.

[24] Vgl. Anm. 12. S. 21

hingegen beließ er, was ihre Zeitlichkeit betrifft, im transzendental »räumlichen« Rahmen.
Es ist jedoch unmöglich, unter einem solchen transzendental räumlichen Zeitaspekt zu einem echten Verständnis der Welt und Natur zu gelangen. Welt und Natur bleiben unter diesem Aspekt verkürzt, nivelliert, verfälscht. In Wirklichkeit ist nicht nur die Seinsweise des Menschen, sondern die der ganzen empirischen Welt eine im echten Sinne *zeitlich* zeitliche. Nicht nur der Mensch ist ständig zwischen Anfang und Ende. Nicht nur der Mensch hat ein durch und durch ek-statisches Sein. Die Welt steht seinsmäßig in der Ek-stasis, unaufhebbar, fortwährend und unaufhaltsam. »Unaufhebbar« - solange und soweit Welt, Weltbestände und Mensch ein empirisches Dasein besitzen.

II. Problematik der empirischen Zeit in Anknüpfung an aristotelische Bestimmungen

1. Antinomien des Jetzt

Im ersten Teil der Analysen, die innerhalb der »Physik«[1] die Zeit betreffen, beschäftigt sich Aristoteles ausschließlich mit der Problematik des νῦν, des »Jetzt« als des eigentlichen Elementes der Zeit. Er stellt eine Antinomie auf, die, genau betrachtet, die Unmöglichkeit der Zeit beweist - falls man sie als kontinuierlichen Zeitfluß nimmt. Die Antinomie lautet: entweder bleibt das Jetzt immer das selbe, oder es ist ein immer wieder anderes.[2] Beides sei unmöglich. Daß das Jetzt nicht immer wieder »ein anderes« sein könne, wird selber in antinomischer Weise ins Licht gestellt. Aristoteles seinerseits spricht nicht von »Antinomien«. Seine Ausführungen bewegen sich auch nicht in der einfachen Form, wie ich sie wiedergebe. Aber ihr Sinn ist unzweideutig.
Daß das Jetzt nicht immer als das nämliche beharren kann, ist unschwer zu zeigen. Das eigentliche Wesen von Zeitlichkeit wäre damit aufgehoben. Wenn sich die einzelnen Jetzte nicht unterschieden, könnten wir nicht von mehr oder minder »zukünftigen«, von mehr oder minder »vergangenen« und von »gegenwärtigen« Jetzten sprechen. Es gäbe überhaupt keinen Zeitverlauf. Das in zehntausend Jahren Geschehende würde mit dem heute Geschehenden »zugleich« sein. Nichts könnte früher oder später sein als ein anderes.[3] Außerdem stellt jedes Jetzt eine Grenze zwischen Vergangenem und Zukünftigem dar. Nimmt man eine Zeitstrecke heraus, wie kurz oder lang immer sie sei, so bleibt sie von zwei Jetztpunkten begrenzt, einem Jetztpunkt, der am Anfang, einem anderen, der am Ende liegt. Die beiden Jetzt-

[1] Phys. 4. Buch, 10. - 14. Kap. [2] ib. 218a [3] ib. 218a

punkte müssen sich notwendig als zwei verschiedene unterscheiden. Sie können nicht ein und die selbe Grenze darstellen. Kein Ausgedehntes hat nur eine einzige Grenze. Daher kann auch das Jetzt nicht als ein und das selbe beharren.[4] Die beiden Beweise besagen im Grunde das gleiche, nämlich, daß Zeit eben - *Zeit ist,* daß Zeit als solche vergeht. Wenn wir nicht zeitlich verschiedene Jetzte unterscheiden könnten, würde alles »zugleich« sein.

Wie ist aber das Vergehen der Zeit vorstellbar? Wie kann sich Zukunft in Gegenwart, und Gegenwart in Vergangenheit verwandeln? Das ist ebenfalls unmöglich, wie Aristoteles im zweiten Teil der großen Antinomie zeigt. Denn entweder müßte ein Jetzt »in einem anderen Jetzt« vergehen oder es müßte »in sich selber« vergehen. Wenn Zeit verfließen soll, muß sich Gegenwart in Vergangenheit verwandeln können. Das heißt aber, daß jedes einzelne Gegenwartsjetzt je und je zu einem vergangenen »werden« kann. Aristoteles sagt deshalb, es müsse »zugrunde gehen«.[5] Wie aber soll das geschehen? Daß ein Jetzt nicht in einem »nächstfolgenden« Jetzt zugrunde gehen kann, ist wiederum leicht zu sehen. Denn zwischen einem Gegenwartsjetzt und jedem Jetzt, das als ein »nächstfolgendes« herausgegriffen würde, liegen unendlich viele andere mögliche Jetzte. Auf einer Linie liegen zwischen zwei Punkten - man kann sie noch so nahe aneinander gerückt denken - immer noch unendlich viele weitere Punkte. Wenn also das jeweilige Gegenwartsjetzt in einem markierten »nächstfolgenden« Jetzt zu einem Vergangenheitsjetzt würde, so müßten alle dazwischenliegenden Jetzte »gleichzeitig« sein. Ein solcher Wechsel zwischen Ungleichzeitigkeit und Gleichzeitigkeit stellt aber innerhalb des kontinuierlich verfließenden Zeitstroms eine Widersinnigkeit dar. Aristoteles macht die

[4] ib. 218a [5] ib. 218a: *ἐφθάρθαι*

Kontinuität der Zeit zu einer ausdrücklichen Voraussetzung für diese Seite der Antinomie: »Es möge [*ἔστω*] als unmöglich gelten, daß die einzelnen Jetzte sich aneinanderreihen wie Punkt an Punkt«,[6] daß die Zeit also diskontinuierlich verlaufe. Es ist zu beachten, daß Aristoteles an dieser wichtigen Stelle die Kontinuität der Zeit nicht als Tatbestand aufstellt, sondern als axiomatische Annahme behandelt.

Das Jetzt könne aber auch nicht »während seiner selbst« zugrunde gehen, »weil es damals ja war«.[7] Die wörtlich unübersetzbare Stelle heißt: »... wie ein ja während seines Seins-damals«. Als Gegenwartsjetzt war es eben ein gegenwärtiges und kein vergehendes. Wie kann es - so wäre etwa der Sinn der Stelle wiederzugeben - zu einem vergehenden und damit vergangenen werden, wenn es doch gerade sein Wesen ausmacht, gegenwärtig zu sein? Aber so einfach ist die Interpretation in diesem Fall nicht. Es läge nahe zu antworten: weshalb soll sich das gegenwärtige Jetzt *nicht* in ein vergangenes verwandeln können? Die beständige Verwandlung mache eben das ganze Wesen des Zeitflusses aus. Handelt es sich nicht um ein Urphänomen, das man nehmen muß, wie es ist? Der aristotelische Einwand liegt tiefer. Was ist denn eigentlich bei der Umwandlung der Gegenwart in die Vergangenheit innerhalb des kontinuierlichen Zeitflusses »zugrunde gegangen«? Das »gegenwärtige« Jetzt selber und als solches gerade nicht! Dieses Jetzt ist nur an eine andere Stelle des Zeitflusses gerückt. Oder genauer gesagt, es hat mit dem Zeitfluß seinen »Ort« verändert. Weiter nichts. Es selber, als Jetztelement der Zeit, ist sich gleichgeblieben. So wie Koriskos, wenn er sich von der Akademie zum Markt begibt, trotz des Ortswechsels derselbe Koriskos bleibt - ein Beispiel, das Aristoteles öfter

[6] ib. 218a: *ἔστω γὰρ ἀδύνατον ἐχόμενα εἶναι ἀλλήλων τὰ νῦν ὥσπερ στιγμὴ στιγμῆς.*

[7] ib. 218a: *ἐν ἑαυτῷ μὲν οὖν ἐφθάρθαι οὐχ οἷόν τε διὰ τὸ εἶναι τότε . . .*

anführt. Das »Hier-sein« [in der Akademie] des Koriskos hat sich in ein »Dort-sein« [am Markt] verwandelt. Das Hier-sein des Koriskos ist »zugrunde gegangen«, weil an seine Stelle ein Dort-sein trat. Wodurch? Der Akademiestudent hat sich von hier nach dort *begeben*. Ebenso verwandelt sich am Jetzt nur der »Ort«. Nicht zwar die relative Stelle im Zeitfluß, wohl aber die absolute Zeitstelle *mit* dem Zeitfluß. Auch am Jetzt geht je nur sein Hier-sein zugrunde, um sich in ein Dort-sein umzuwandeln. Wodurch? Weil sich das Jetzt mit dem Zeitfluß von hier nach dort »begeben« hat. Dann ist es aber klar, daß das Jetzt nicht »in sich selbst«[8] umkommen kann - das heißt in bezug auf sein Hier-sein, das seine Gegenwärtigkeit ausmacht. Während es hier ist, kann es nicht dort sein. Das »hier« kann sich *hier*, das ist eben innerhalb seiner selbst [ἐν ἑαυτῷ] nicht in ein »dort« verwandeln. Für diese Verwandlung müßte es sich nach »dort« begeben und also »sich selber« verlassen. »Das Jetzt kann nicht während seiner selbst zugrunde gehen, weil es damals ja gerade war.« Ganz gewiß: wenn das Jetzt nur ein [»räumliches«] Hier innerhalb des kontinuierlichen Zeitflusses ist und das Dann nur ein Dort, dann ist diese Umwandlung von »jetzt« in »dann« nur möglich in der Fortbewegung *vom* Jetzt *zum* Dann. Dann aber kann das Jetzt an seiner eigenen Ortsstelle, die es zum Gegenwartsjetzt macht, nicht »untergehen« und zu einem Dann werden.

Das Jetzt kann weder in sich selbst, noch in einem anderen Jetzt zugrunde gehen. Es kann aber auch nicht immer als das nämliche beharren, wie wir vorher sahen. Der ganze kontinuierliche Zeitfluß scheint ein Widerspruch in sich selbst zu sein. Verharrten die Jetzte überall als die nämlichen, so wäre kein Zeitverlauf, also überhaupt keine eigentliche Zeit. Aber für die Verwandlung in zeitlich anders-

[8] ib. 218a

artige Jetzte gibt es innerhalb des kontinuierlichen Zeitflusses keine mögliche Stelle. Wie es die Jetzte machen, sich aus zukünftigen in gegenwärtige und aus gegenwärtigen in vergangene zu verwandeln, stellt sich als ein dunkles Rätsel heraus. Ein Urphänomen? Gewiß. Aber wir haben ein sachliches Recht, nach der ontischen Möglichkeit einer solchen antinomischen Sachlage zu fragen. Aristoteles hat ein sachliches Recht, die Antinomie klar herauszustellen und es mittelst ihrer als unmöglich zu erweisen, daß der kontinuierliche Zeitfluß eine reale Existenz in sich selber besitzen kann. Aristoteles zieht diese Folgerung nicht ausdrücklich. Aber kann der Nachweis, daß etwas in sich widerspruchsvoll ist, etwas anderes bedeuten? Kant hätte diese aristotelische Antinomie sehr wohl als Beweis des transzendentalen Charakters der Anschauungszeit verwenden können.

Die antinomischen Thesen des Aristoteles über das Jetzt laufen in der Tat auf das hinaus, was wir in unseren bisherigen Analysen festgestellt haben. Im bloßen Kontinuitätsfluß der Zeit, ob in rückwärtiger oder vorwärtiger Bewegung genommen, gibt es keinen sachlichen Erklärungsgrund dafür, daß sich in ihm die Zeitart beständig ändert. Es gibt im besonderen keinen sachlichen Erklärungsgrund dafür, daß sich das Gegenwartsjetzt einerseits fließend aus dem Zukunftsjetzt herausbildet und sich andererseits fließend in ein Vergangenheitsjetzt verwandelt. Denn der kontinuierliche Zeitfluß schließt nichts weiter ein als eine »raumhafte« Bewegung. Wodurch wird eine bloße »räumliche« Kinesis zu einem Zeitfluß, in dem sich Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit qualitativ unterscheiden? Wir wissen es schon. Nur durch das Passieren der an und für sich fixen Gegenwartsstelle, der sich die Zeitbewegung aus der Zukunft heraus annähert, um sich von ihr wiederum in die Vergangenheit hinein zu entfernen, wird im Zeitfluß Zukunft zur Gegenwart und Gegenwart zur Vergangenheit.

Der kontinuierliche Zeitfluß *ist* nichts anderes als eine »räumliche« Kinesis. In ihm selber findet sich kein »fester Punkt«, an dem irgendeine qualitative Zeitverwandlung orientiert werden könnte.

Das Jetzt, als Element des Zeitkontinuums genommen, kann weder in sich selbst noch in einem anderen Jetzt des Zeitkontinuums »zugrunde gehen«. Denn es geht überhaupt nicht zugrunde, sondern es führt nur eine »räumliche« Bewegung aus. Nur bezogen auf ein reales Gegenwartsjetzt, das seinerseits nicht zum kontinuierlichen Zeitfluß gehört, können die Kontinuitätsjetzte ihren zeitlichen Aspekt verändern. Das reale Gegenwartsjetzt geht allerdings unablässig zugrunde, um unablässig neu da zu sein. Darin besteht das realzeitliche Vorwärtsschreiten, das der imaginativen Zeitbewegung als fundamentum in re zugrunde liegt. Diese Realgrundlage der Zeit ist diskontinuierlich. Die realen Aktualitätsjetzte gehen tatsächlich »in sich selber« zugrunde. Denn hier handelt es sich um existentielle Akte, um ein zeitsetzendes Übergehen aus dem Nichtsein ins Sein und aus dem Sein ins Nichtsein, das selber nicht *in* der Zeit ist und sein kann. Das ist keine bloß »räumliche« Fortbewegung mehr.

Wir können präzisieren: Das zugrunde gehende Jetzt geht nicht *in der Zeit* zugrunde, und das zeitlich »vergehende« Jetzt *geht nicht zugrunde*. Das zugrunde gehende und wieder entstehende Jetzt gehört zur diskontinuierlichen, realen Zeitbewegung. Das bloß »vergehende« Jetzt gehört zur kontinuierlichen, transzendental-imaginativen Zeitbewegung. Aristoteles hat diese Unterscheidung nicht gemacht. Er kommt überhaupt nicht ausdrücklich zu einer diskontinuierlichen Zeitgrundlage. Aber seine antinomischen Thesen, die er in späteren Teilen der Zeitanalysen oft wiederholt, rufen förmlich nach einer solchen ontologischen Auflösung. Das

ist um so bemerkenswerter, als seine weiteren Untersuchungen des Wesens der Zeit zum gleichen Ergebnis führen.

2. Die Zeit als Zahl der Bewegung nach ihrem Früher und Später. Die gequantelte Zeit

Die erstaunliche Wesensdefinition der Zeit lautet: Die Zeit ist die Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später [ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον].[9] Erstaunlich zunächst im Munde eines griechischen Philosophen! Wenn ein technisches Zeitalter wie das unsere die Zeit in eine einsinnige Beziehung zur Zahl und zum Zählen bringt, so ist das nicht verwunderlich. Auch die häufige Opposition neuzeitlicher Philosophen gegen eine solche Zeitbestimmung und die Forderung, die psychische oder biologische oder existentielle »Zeit« als die eigentliche anzusehen, ruht auf der Voraussetzung, daß die objektive Naturzeit die »Uhrenzeit« sei. Der moderne Mensch ist es allerdings um so mehr überdrüssig, die »eigentliche« Zeit mit der Zahl in Beziehung zu setzen, als er praktisch gezwungen ist, das Leben mit der Uhr in der Hand zu verbringen. Stünde nicht die Zeit an und für sich für eine grenzenlose Muße ebenso bereit wie für den Rekordlauf des heutigen Lebens nach Stunden, Minuten und Sekunden? Wie kommt der Philosoph eines untechnischen Zeitalters zu einer so »rechnerischen« Zeitbestimmung? In Wirklichkeit hat Aristoteles mit seiner Zeitdefinition nichts weniger als die technische Uhrenzeit im Auge gehabt, wie aus dem Folgenden hervorgeht.

Wirklich erstaunlich möchte ich die aristotelische Zeitbestimmung aus einem ganz anderen, sachlichen und problemgeschichtlichen Grunde nennen. Sie ist die exakte ontolo-

[9] 219b

gische Formulierung eines Sachverhalts, dessen fundamentale Bedeutung für die zeitliche Verfassung des empirischen Daseins wohl erst heute ganz durchschaut werden kann. Es handelt sich um die in ihrem eigenen Realfundament diskontinuierliche Zeit. Wir haben gesehen, daß der kontinuierliche Zeitfluß, ob rückwärts oder vorwärts verlaufend, sich transzendental nur konstituieren kann, weil ihm ein diskontinuierliches Weiterschreiten der Realzeit zugrunde liegt. Nur weil die Welt nach ihrem Sein diskontinuierlich vorwärtsrückt und damit eine diskontinuierlich vorwärtsrückende Realzeit setzt, kann die Zeit transzendental-imaginativ als kontinuierlicher Fluß verlaufen. Das Element der diskontinuierlich vorwärtsschreitenden Realzeit ist das aktuelle Gegenwartsjetzt: jetzt-jetzt-jetzt... der reale Herzschlag der Zeit. Das »jetzt«, das jetzt noch »jetzt« war, ist jetzt nicht mehr »jetzt«. Diese paradoxe, aber sachlich völlig adäquate sprachliche Formulierung läßt sich nunmehr auflösen. Das in Anführungszeichen gesetzte Jetzt gehört zum kontinuierlichen Zeitfluß und ist ein Grenzphänomen. Das andere Jetzt ist das aktuelle Gegenwartsjetzt, das nicht mit dem Zeitfluß vergeht oder vorrückt. Es hat seine eigene Bewegung und seine eigene »Zahl«. »Die Zeit ist die Zahl der Bewegung nach ihrem Früher und Später.«

W. D. Roß sagt in der Einleitung zu seiner Ausgabe der aristotelischen Physik:[10] »Die Beschreibung der sich bewegenden Zeit als einer solchen, die *gezählt* wird, ist unglücklich. Denn ‚Zählen' legt eine Abzählung [denumeration] nahe, ein ‚Zu-Ende-Zählen'; und die Ausdrucksweise des Aristoteles weckt die Vorstellung, daß wir die Jetzte zählen können, oder unteilbarer Zeitperioden, die in die Bewegung eingeschlossen sind.« Roß bemerkt dazu, daß dies jedoch der ganzen aristotelischen Theorie absolut fremd

[10] Aristotle's Physics, Oxford 1936, S. 65

sei, da Aristoteles konsequent an der unendlichen Teilbarkeit der Zeit und der [Zeit-] Bewegung festgehalten habe. Mag dem so sein - Aristoteles »erweckt« jedoch nicht nur mit der ausdrücklichen und wiederholten Beiziehung der Zahl und des Zählens in seinen Zeitbestimmungen eine vorübergehende und im Grunde täuschende »Vorstellung« von einer diskontinuierlichen Zeit. Seine begrifflichen Fassungen und Formulierungen drängen uns letztlich eine solche Deutung geradezu auf. Wir sahen es bei der antinomischen Charakterisierung des »Jetzt«. Wir werden es nunmehr bezüglich der Zeitbestimmung als »Zahl der Bewegung nach ihrem Früher und Später« sehen.

Was ist, sachlich wesenhaft genommen, eine Zahl? Zur Konstitution einer Zahl gehören erstens: zugrunde liegende Einheiten [Einsheiten], zweitens: die Summierung dieser Einheiten [1+1+1+1...] und drittens: die begriffliche Bezeichnung der Summe in einem einzigen Terminus [5 *ist:* 1+1+1+1+1 *zusammengenommen*]. Das erste und zweite Moment sind nur Voraussetzungen zur begrifflichen Konstituierung einer Zahl. Das dritte Moment drückt aus, was sie selber ist. »Zahl« ist je ein einziger Terminus für das Wieviel von summierten Einheiten. Jede Zahl scheidet sich ausdrücklich und eindeutig von der vorhergehenden Zahl dadurch ab, daß sie begrifflich und terminologisch die in der vorhergehenden Zahl zusammengefaßten Einheiten enthält, aber um eine vermehrt. Das »Enthalten« ist dabei nicht rechnerisch, sondern eben begrifflich-terminologisch zu nehmen. Deshalb sind mit jeder Zahl alle vorhergehenden Zahlen ausdrücklich negiert. Sie sind ihrem eigenen Begriff nach durch den neuen Zahlbegriff überholt.

Man unterscheidet Kardinalzahlen und sogenannte »Ordinalzahlen«. Ich sage »sogenannte«, weil die Ordinalbezeichnungen keine Zahlen sind, wie Adolf Reinach phäno-

menologisch nachgewiesen hat.[11] Nur die Kardinalzahlen: 1, 2, 3, 4, 5 ... sind wirkliche Zahlen. Die Ordinalbezeichnungen [der erste, zweite, dritte ...] geben mit Hilfe von Kardinalzahlen die Stelle irgendeines Elementes in einer gliedhaft geordneten Reihe an. Sie haben zunächst gar nichts mit Zahlen zu tun. Es würde genügen zu sagen: das Anfangsglied der Reihe, das auf das Anfangsglied folgende Glied, das auf das dem Anfangsglied folgende *folgende* Glied und so weiter. Eine solche direkte Stellenbezeichnung ist freilich sehr unbequem. Da die folgemäßig geordneten Glieder außerdem gezählt werden können, ist es möglich, ihre Ordnungsstelle mit Hilfe von Kardinalzahlen zu bezeichnen, zum Beispiel das erstfolgende als das zweite [secundus!], das zweitfolgende als das dritte. In jeder abgezählten Reihe von aufeinander folgenden Einheiten haben wir also ein Doppeltes: erstens die Einheiten selber in ihrer Stellenordnung; zweitens ihre Bezeichnung als innerhalb der betreffenden Ordnung abgezählte Glieder.
Auch die Zahlen können natürlich als Elemente einer gliedhaft geordneten Reihe aufgefaßt werden, deren Stellen durch Ordinalbezeichnungen angegeben werden. 2 ist die auf die 1 folgende Zahl und deshalb die zweite [secunda], 3 ist die auf die der 1 folgenden *folgende* Zahl und deshalb die dritte. In diesem Fall sind es die Zahlen selber, die mit Hilfe der Zahlen bis zu ihrer Ordnungsstelle hin abgezählt werden. Es hat zwar keinen Sinn, die Zahlen besonders zu zählen, sofern man bei der Zahl 1 anfängt. Denn jede Zahl drückt durch sich selbst ihre Ordnungsstelle in der Zahlenreihe aus. Trotzdem aber erschöpft sich das Wesen der einzelnen Zahl keineswegs mit der in ihr enthaltenen Angabe ihrer Stelle innerhalb der Reihe der einshaften Einheiten. Die Zahl 5 bedeutet *mehr* als nur dies, daß sie in der Reihe der auf einander folgenden Einheiten an fünfter Stelle

[11] Was ist Phänomenologie? München 1952

steht. Sonst wären die Zahlen überhaupt nur Ordinalbezeichnungen. Jede Zahl unterschiede sich von der vorhergehenden nur dadurch, daß sie auf die vorhergehende »folgt«. Man hat tatsächlich das Wesen der Zahl auf die Funktion der Ordnungsstellenbezeichnung zurückführen wollen. Das Wesenhafte an der Zahl wird damit völlig übersehen. Jede Zahl bildet eine übergeordnete komplexe Einheit, die primär die gesamten Einheiten der Einser-Reihe bis zu ihrer eigenen Ordnungsstelle hin und diese eingeschlossen quantitativ in Eins zusammengerafft enthält; erst sekundär enthält sie die daraus folgende Stellenangabe innerhalb der Zahlenreihe selber. Die Zahl ist der Ausdruck eines quantitativen Summenwertes. Sie ist der je monadisch geprägte Ausdruckswert einer zusammengefaßten Summe einshafter Einheiten. In dem Begriff des »Wertes« liegt Art und Maß einer bestimmten Gültigkeit. Eine Zahl stellt den je gerade in ihr gültigen Summenwert dar. Wenn ich in einem Waldstück hundert Bäume zähle, so bin ich beim Zählen zwar über die Zahl 99 hinübergekommen. Aber es »gilt« nunmehr allein der Summenwert 100. Die Anzahl 99 ist negiert. Ein Wert schließt den anderen aus und hebt ihn auf. Deshalb nenne ich den Summenwert der Zahl »monadisch«. Er gilt nur für sich allein.
»Die Zeit ist die Zahl der Bewegung nach ihrem Früher und Später.« Das Zählende in dieser Zeitbewegung sind nach Aristoteles die Jetzte. Nicht jedoch sind es jene Jetzte, die innerhalb des Zeitkontinuums eine bloße Grenze darstellen. Deren gibt es unendlich viele - wie Punkte auf einer Linie. Sie können weder gezählt werden noch »zählen«. Aristoteles sagt wörtlich: inwiefern das Jetzt »eine Grenze ist, ist es nicht Zeit ...«, um dann fortzufahren: »inwiefern das Jetzt hingegen zählt, ist es Zeit ...«[12] Er unterscheidet nicht ausdrücklich zwischen den »fließenden Jetzten« eines

[12] Phys. 220a: *ἦ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ... ἦ δ' ἀριθμεῖ ἀριθμός.*

Zeitkontinuums, die sich durch eine »räumliche« [transzendentale] Bewegung aus zukünftigen in gegenwärtige und vergangene verwandeln, und realen Aktualitätsjetzten, die an »Ort und Stelle« diskontinuierlich vorwärtsschreiten. Aber seine Bestimmung, daß die Jetzte nicht nur das in der Zeit Gezählte sind, was schon auffallend genug ist,[13] sondern daß sie überdies selber »Zahlen der Bewegung« sind, läßt sich sinnvoll nur auf die realen Aktualitätsjetzte und ihr diskontinuierliches Fortschreiten beziehen. Die Unterscheidung zwischen echten Zahlen und Ordinalbezeichnungen sowie die Wesensbestimmung der Zahl als eines »monadischen Summenwerts« erhellt die aristotelische Zeitdefinition in einem überraschenden Sinne.

Die Jetzte werden nicht nur gezählt, sondern sie stellen selber »Zahlen« dar. Sie sind Analoga zu Zahlen. So wie die Zahlen monadische Summenwerte sind, so sind die Aktualitätsjetzte monadische Seinswerte. Wie mit jeder einzelnen Zahl sämtliche vorhergehenden [und kommenden] Zahlen begrifflich und terminologisch negiert sind, weil sie einen mit ihr allein gültigen Summenwert darstellt, so sind mit jedem bestimmten Aktualitätsjetzt alle übrigen Aktualitätsjetzte seinsmäßig negiert und abgetan. Es »gilt« immer nur das je gerade vorhandene Aktualitätsjetzt. Es macht die Aktualität eines Jetztes aus, *daß* es seinsmäßig nur allein »gilt«. Deshalb ist es ein Analogon zur echten Zahl.

[13] ib. 219b. Aristoteles spricht hier von einer doppelten Bedeutung der Zahl: »Denn sowohl das Gezählte und Zählbare nennen wir Zahl als auch dasjenige, vermittelst dessen wir zählen.« Die Zeit aber sei das Gezählte und nicht jenes, vermittelst dessen wir zählen. Scheinbar widerspricht diese Aussage unserer These, daß nach Aristoteles die »Zeit« auch »Zahl« im Sinne eines Zahlenanalogon sei. »Zeit« ist aber in diesem letzteren Fall die Folge der »Jetzte«, sofern sie nicht immer die nämlichen, sondern immer verschiedene sind. Durch diese Jetzte [als »Zahlen«] wird die Zeit gezählt.

Die Aktualitätsjetzte sind nicht selber Zahlen. Sie sind nur »so etwas wie« Zahlen. Sie sind nicht quantitative Summenwerte. Ihre je einzigartige Gültigkeit kann nicht aus einer Summierung und quantitativen Überholung der bisherigen Jetzte hervorgehen. Der für die realen Zeitelemente in Betracht kommende Wert ist ein *Seins*wert. Das je »gültige« Jetzt besagt: nur in mir hat die Welt [gerade je] Dasein. Mit jedem aktuellen Gegenwartsjetzt ist das Dasein der Welt in allen anderen Aktualitätsjetzten entwertet und genichtet. Nicht das Dasein der Welt überhaupt ist genichtet, wohl aber ihr Dasein *in* jenen Jetzten und damit jene Aktualitätsjetzte selber. Aristoteles sagt: mit jedem neuen Jetzt stehe das Sein [der Welt] »in einer neuen Zahl«.[14] Und: Gleichzeitigkeit heiße, sich in derselben Zahl befinden; Ungleichzeitigkeit, sich in einer verschiedenen Zahl befinden. Die Zahl [Anzahl] von 100 Pferden und 100 Menschen, so erklärt Aristoteles, ist immer ein und dieselbe, eben »100«. »Dasjenige«, so fährt er fort, »dessen Zahl sie ist, ist verschieden, die Pferde nämlich von den Menschen.«[15] Im Hinblick auf die Zeit will er damit offenbar sagen, daß genau so das Aktualitätsjetzt, in dem sich die Welt mit allen ihren Beständen gerade befindet, ein durch die ganze Welt hindurch gleiches ist, obwohl sich diese Bestände untereinander ebenso unterscheiden wie Pferde und Menschen.

Das jeweilige aktuelle Gegenwartsjetzt muß durch die ganze Welt hin ein je gleiches sein,[16] so können wir hinzufügen, weil die zeitliche Welt in ihrem Vorrücken von einem Seinsstand zum anderen immer gerade diesen einzigen Seinsstand erreicht hat, der durch das aktuelle Gegenwarts-

[14] Vgl. ib. 223b: . . . *ὁ αὐτὸς γὰρ χρόνος εἷς ὁμοίως καὶ ἅμα.*

[15] ib. 220b.

[16] Über die gegensätzliche Annahme der speziellen Relativitätstheorie vgl. S. 227 ff.

jetzt markiert ist. Damit befindet sich die Welt in dieser und nur in dieser »Seinszahl«. Das macht ihre Gleichzeitigkeit aus.

Die Seinszahlen sind die aktuellen Jetzte. Mit ihnen ist der reale Seinsstand der Welt so »abgezählt« wie Zahlen abgezählt werden können. »Wie Zahlen« - womit noch einmal ausgedrückt werden soll, daß die Jetzte im realen Zeitlauf nicht nur zählbar sind wie beliebige Einheiten in einer geordneten Reihe. Dann besäßen sie nur je ihre Ordnungsstelle. Das Entscheidende besteht darin, daß sie als Zahlenanaloga zählbar sind. In jeder Zahl ist die vorauf-gehende Zahl [so wie alle übrigen Zahlen] summenwertmäßig genichtet. Im aktuellen Gegenwartsjetzt, in dem die Welt mit ihrem Dasein gerade steht, ist das vorhergehende Aktualitätsjetzt [so wie alle übrigen] seinsmäßig genichtet. Wir können kein anderes Symbol finden, durch welches das völlig Einzigartige des unaufhaltsamen Seins- und Zeitfortschritts der Welt adäquater zu kennzeichnen wäre als durch das Symbol der Zahlenreihe. Die Welt *überholt sich* nach ihrem Sein und ihrer Zeitlichkeit unaufhaltsam. Die Welt steht immer nur je in einem einzigen »Seinsquant«.

Ist es möglich, diese Daseinsrationierung der Welt, der eine Zeitrationierung auf dem Fuße folgt, mit dem physikalischen Quantenbegriff in Beziehung zu bringen? Man findet heute Andeutungen, daß es wahrscheinlich notwendig sein werde, im inneratomaren Geschehen auch die Zeit gequantelt aufzufassen.[17] Es müsse absolut kleinste Zeitlängen geben, während derer die Zeit nicht verfließt. Innerhalb einer Elementarzeit gäbe es dann kein »es wird sein« und »es war«. Die Prozesse verliefen auf einer Seinsebene gleicher Gegenwärtigkeit. Unter solchen Voraussetzungen ließe es sich verstehen, daß innerhalb einer Elementarzeit das Ende eines Prozesses auf dessen Anfang ursächlich einwirken kann - ein Tatbestand, der empirisch festgestellt ist. Man hat versucht, diesen auffallenden Tatbestand mit einer »finalen Ursächlichkeit« zu klären. Eine solche wäre jedoch in dieser Seinsebene nur schwer verständlich. Wenn es aber innerhalb dieser Dimension keine »Zukunft« und keine »Vergangenheit« gibt, sondern nur pure Gegenwärtigkeit, so ist eine Wechselwirkung zwischen dem Anfang und dem Ende des Prozesses durchaus möglich.

Ich habe jenes eigentümliche und aufregende Verhältnis, von dem die Quantenphysik berichtet, schon ontologisch auszudrücken versucht. Das liegt dem Physiker fern. Aber es dürfte für die Naturwissenschaft von Interesse sein, daß eine exakt ontologische Wesensdeutung der empirischen Zeit ebenfalls zu einer in ihrem Seinsgrunde gequantelten Zeit gelangt. Wenn die Welt unaufhaltsam immer nur je in einem einzigen »Moment« in das Dasein hinausstehen [ex-sistere] kann, wodurch das vorige Daseinsmoment überholt und genichtet *ist,* dann geht die Zeit in ihrem Realgrunde aus der kinetischen Folge dieser Momente hervor. Ein einzelnes Seins- und 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. »Während« eines letzten Zeitelements kann »Zeit«

[17] Vgl. Werner Heisenberg, Atomphysik und Kausalgesetz, in: Die Neue Weltschau [Vorträge an der Handelshochschule St. Gallen, Stuttgart 1953], S. 132: »Als einzige Abhilfe [in bezug auf eine befriedigende mathematische Formulierung bei der Wechselwirkung von Elementarteilchen] scheint sich einstweilen die Annahme darzubieten, daß in ganz kleinen Raum-Zeit-Bereichen, also in Bereichen von der Größenordnung der Elementarteilchen, Raum und Zeit in einer eigentümlichen Weise verwischt sind, nämlich derart, daß man in so kleinen Zeiten selbst die Begriffe früher oder später nicht mehr richtig definieren kann. Im großen würde sich an der Raum-Zeit-Struktur natürlich nichts ändern können, aber man müßte mit der Möglichkeit rechnen, daß gewisse Prozesse scheinbar zeitlich umgekehrt ablaufen, als es ihrer kausalen Reihenfolge entspricht.«

im empirisch zeitlichen Sinne noch nicht sein. Das eigentlich Zeitliche an der empirischen Zeit geht aus dem realen Weiterrücken *von* einem Seins- und Zeitquant *zum* anderen hervor. Die Ausdrücke »während« und »Moment« sind in bezug auf die Elementarzeiten nicht selber zeitlich aufzufassen. Die Elementarzeit kann je nur eine einzige, gewissermaßen »räumliche« Gegenwartsstrecke vorstellen. Falls die experimentelle Physik dahin kommen könnte und sollte, die letzten absoluten Zeitelemente auszuzählen, so wäre das eine wahrhaft exakte Zeitmessung. Es wäre, im Unterschied zu der im übrigen allein möglichen,[18] eine *absolute* Zeitmessung.

Die Zeit ist die Zahl der Bewegung nach ihrem Früher und Später. Welcher Bewegung? Was bedeutet im Licht dieser Wesensinterpretation das »Früher« und »Später«? Daß, um zunächst auf das Letztere zu antworten, das Früher und Später nicht zeitlich genommen werden darf, ist nach dem Vorigen klar. Denn die Aufeinanderfolge der Aktualitätsjetzte, die ihrerseits aus der Aufeinanderfolge der welthaften Daseinsmomente hervorgeht, bringt erst die zeitliche Zeit mit sich. Sie kann also nicht selber schon als zeitliche Folge aufgefaßt werden. Das Analogon der Zahlenreihe wirft auch hier ein erstes Licht. Wie eine Zahl sachlich auf eine vorhergehende folgt, die vorhergehende summenwertmäßig negierend, so folgt in der Seinsreihe sachlich ein Seinsquant der Welt auf das andere, das vorhergehende seinsmäßig negierend. Ebenso folgt aber auch ein reales Aktualitätsjetzt auf das andere. Das zeitliche Früher und Später ist eine Folge dieses zeitsetzenden sachlichen Früher und Später.[19]

[18] Vgl. Exkurs: Zeitmessung, S. 76

[19] Im zweiten Teil des Buches wird sich herausstellen, daß das zeitliche Früher und Später letztlich ontologisch begründet ist in der »zyklischen Bewegung« der überphysischen »*Raum*«-Zeit. Vgl. Zweiter Teil, II, 3-5 und III, 2-5, vor allem S. 76

Der aristotelischen Zeitbestimmung ist in der Geschichte immer wieder der naheliegende Vorwurf gemacht worden, sie enthalte einen Zirkel, da sie ein zeitliches Moment in die Definition hineinnehme: eben das Früher und Später. Thomas von Aquino sagt im Kommentar zur aristotelischen Physik: »Wenn aber jemand gegen diese Definition einwendet, daß das Prius und Posterius durch die Zeit bestimmt seien und somit die Definition ein Zirkel sei, dann ist zu sagen, daß das Prius und Posterius in der Zeit insofern angeführt sind [ponuntur], als sie in der Bewegung aus der Größe hervorgehen [secundum quod causantur in motu ex magnitudine] und nicht sofern sie ein Zeitmaß darstellen . . .«. In neuzeitlichen Kommentaren wird das so aufgefaßt, als ob Thomas und Aristoteles hier das *räumliche* Prius und Posterius der ausgedehnten Größe gemeint hätten, über die sich die Bewegung vollziehe.[20] Wiederum begegnen wir der traditionellen Zurückführung der aristotelischen Zeit auf eine räumliche Bewegungsgröße. Zeit sei nach Aristoteles die Zahl [das Maß] der [räumlichen] Bewegung nach ihrem [räumlichen] Vorher und Nachher. Die aristotelische Textstelle: »Das Früher und Später ist demnach zunächst am Ort, dort aber der Lage nach« und es bezöge sich infolgedessen auf die Größe der Bewegung,[21] scheint dieser Interpretation zunächst ausdrücklich recht zu geben. Aristoteles fährt jedoch fort: »Aber ja auch in der Zeit ist das Früher und Später, weil immer von diesen das eine dem anderen folgt. Es liegt aber das Früher und Später derselben in der Bewegung, was nämlich gerade je einmal Bewegung ist; *sein Sein jedoch ist verschieden hiervon*

[20] Vgl. Anneliese Maier, Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit, in: Scholastik, XXVI. Jahrgang 1951

[21] Phys. 219a: *τὸ δὲ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν. ἐνταῦθα μὲν δὴ τῇ θέσει.*

und nicht selbst Bewegung.«[22] Wir fragen uns aber: sind hier nicht die Verhältnisse bezüglich der Zeit in einen gewissen Gegensatz gebracht zu den Verhältnissen bezüglich der räumlichen Bewegung? Zwar kann man das zeitliche Früher und Später an der räumlichen Bewegung abnehmen, wenn es nämlich »gerade einmal« mit der räumlichen Bewegung zusammenhängt.[23] Nach seinem wesenhaften *Sein* jedoch ist das zeitliche Früher und Später keine bloße Ortsveränderung eines und des selben nämlichen Jetzt, sondern es ist ein immer und immer wieder verschiedenes Jetzt.[24] In dieser seinshaften [nicht nur räumlichen] Verschiedenheit der Jetzte konstituiert sich die Zeit *als* Zeit und wird zur Zeitbewegung. In dieser seinshaften Verschiedenheit werden die Jetzte zu »Zahlen«, mittels deren Bewegung, Veränderung und Ruhe der empirischen Welt zeitlich »gezählt« *werden*.[25]

Fragen wir, was es zufolge *unserer* Analysen heißen kann, daß die Zeit die Zahl der *Bewegung* nach ihrem Früher und Später sei! Welcher Bewegung? Sollte es nicht die Bewegung sein, in der sich die reale Aufeinanderfolge der aktuellen Gegenwartsjetzte vollzieht und, ihr zugrunde liegend, die Bewegung der realen Aufeinanderfolge der welthaften Existenzquanten? Ein Aktualitätsjetzt folgt dem anderen, weil ein welthaftes Existenzquant dem anderen folgt. Das *ist* eine »Bewegung«. Es ist sogar die *grundlegende* Bewegung, durch welche die Welt überhaupt Dasein besitzt und

[22] ib. 219a: *ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἐστὶ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν. ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον αὐτῶν ἐν τῇ κινήσει ὃ μέν ποτε ὂν κίνησίς ἐστιν. τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις.*

[23] Auch das Ruhende ist in der Zeit. Vgl. den folgenden Text.

[24] So auch ib. 219b: *ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἐστίν.* Vgl. vorher und nachher.

[25] Voll ersichtlich wird die Möglichkeit unserer Deutung erst durch die Darstellung der metaphysisch zugrunde liegenden *Raum*zeitbewegung. Vgl. Zweiter Teil, II, 1-5 und III, 2-5, vor allem S. 198 ff.

zwar ein zeitlich konstituiertes Dasein. Wie wird diese fundamentale ontische Bewegung in Gang gehalten? Was bewirkt, daß ein Seinsquant auf das andere folgt und infolgedessen ein reales Aktualitätsjetzt auf das andere? Weshalb »ist« immer wieder »Welt« *da?* Weshalb gibt es immer wieder ein neues Aktualitätsjetzt? Hier bricht plötzlich die ganze metaphysische Tiefe der Zeitproblematik auf. Man sieht auch plötzlich die ontologische *Möglichkeit* eines Weltendes - nicht *in* der Zeit, sondern *mit* der Zeit. Die Welt würde enden, weil die seinsfundierende Bewegung aufhörte und mit ihr die zeitliche Bewegung. Der reale Herzschlag der Zeit stünde still. Wir sind aber noch nicht so weit, auf diese Fragen einzugehen.[26] Wir stehen noch bei der Charakterisierung des ontischen Vollphänomens der empirischen Zeit.

Um die Bewegungsart der realen Zeitbewegung zu kennzeichnen, müssen wir vor allem im Auge behalten, daß der reale Zeitfortschritt nicht in der Erstreckungsdimension des transzendentalen Zeitflusses verläuft. Die reale Zeitbewegung steht gewissermaßen »quer« zu der transzendental-imaginativen Zeitbewegung. Das schließt aber ein, daß sie mit einer sich im empirischen Raum vollziehenden Bewegung ebenfalls nicht dimensionsgleich sein kann. Die imaginative Zeitbewegung verläuft selber in einer eigentümlichen Transposition auf den empirischen Raum. Die reale Zeitbewegung dagegen verläuft zu alledem »quer«. In diesem Zusammenhang ist noch das Folgende zu bedenken: Die empirische Welt mit allen zu ihr gehörigen Beständen hat ein Dasein, das in »Quanten« fortschreitet. Jeder zu dieser Welt gehörige Bestand, er mag ruhen oder sich bewegen, wird unaufhaltsam neu ins Dasein hineingesetzt. Falls er sich bewegt, kann im letzten innerweltlichen Seinsgrunde die räumliche Bewegung nur so lange und so

[26] Vgl. Zweiter Teil, III, 4-6

weit eine kontinuierliche sein, als der sich bewegende Bestand gerade je aktuelles Dasein besitzt, das heißt: ein Seinsquant lang. »Während« je einer Elementarzeit könnte sich die Bewegung kontinuierlich durch den Raum vollziehen. Aber *so* lange ist sie keine zeitlich ausmeßbare. Gerade so lange durchläuft sie überhaupt keine zeitliche Zeitstrecke. Das zeitsetzende Weiterrücken von einem Zeitquant zum anderen ist ebenso wenig empirisch zeitlich ausmeßbar wie die innere »Erstreckung« des Quants selber. Empirische Zeitstrecken sind kürzer oder länger, je nachdem ihr weniger oder mehr zeitliche Elementarquanten der betreffenden Zeitstrecke zugrunde liegen. Wenn und solange die Zeitquanten nicht gezählt werden können, ist Zeitmessung nur dadurch möglich, daß verschiedene empirische Zeitstrecken miteinander verglichen werden.[27] Das alles besagt aber, daß eine räumliche Bewegung, sofern sie mehr »Zeitraum« als ein einziges Zeitquant in Anspruch nimmt, notwendig in ihrem Realgrunde diskontinuierlich ist; nicht als *räumliche* Bewegung,[28] sondern weil der Träger der räumlichen Bewegung von einem Seins- und Zeitquant zum anderen springt. Wie steht es dann mit den Kausalbeziehungen? Innerhalb der Aktualitätsebene der Welt könnte dann allerdings von einer zeitlichen Elementarlänge zu einer anderen nichts *direkt* »hinüberwirken«. Denn mit jedem neuen Seinsquant ist die Welt je neu »da«.[29] Das macht ihre Zeitlichkeit aus, und nur immer je innerhalb einer und derselben elementaren Zeitlänge kann je etwas geschehen. Man muß aber bedenken, daß die Welt und alle ihre Bestände jeden Augenblick *mit ihrer gesamten Kausalsituation* je neu »da« ist - mag sich die Kausalsituation wo und wie immer verändert haben oder mag sie sich gleich geblieben sein. Das beständige »Vergehen« und »Entstehen« betrifft die Welt mit allen ihren Kausalbeziehungen nur in bezug auf ihr Da-sein, nicht in bezug auf irgendwelche inhaltliche Gestaltung.[30]

[27] Vgl. Exkurs: Zeitmessung S. 76

[28] Die Frage, ob gegebenenfalls auch der Raum selber eine gequantelte Struktur besitzt, kann hier nicht berührt werden.

[29] Daß es sich hierbei nicht etwa um eine beständige Neuschöpfung handelt, sondern um eine beständige Neuaktualisierung aus transphysischen Potenzgründen, wird im Zweiten Teil des Buches gezeigt.

3. Naturbewegung in der Zeit und zeitbegründende Seinsbewegung

Es dürfte klar geworden sein, daß empirisch räumliche Bewegung und reale Zeitbewegung nichts miteinander zu tun haben oder doch nur durch ein einsinniges Fundierungsverhältnis. Die reale Zeitbewegung begründet die räumliche Bewegung. Eine empirische räumliche Bewegung durchmißt nur deshalb *auch* Zeit, weil der Bewegungsträger fortlaufend neu ex-sistiert. Und nur weil und »solange« der Bewegungsträger zu je quantenhaft neuem Dasein gelangt, kann räumliche Bewegung sein. Wenn dem Bewegten der Seinsatem ausgeht und der zeitliche Herzschlag aufhört, fällt selbstverständlich auch seine empirische Bewegungsmöglichkeit dahin. Reale Zeitbewegung ist Seinsbewegung, das heißt Bewegung von einem Seinsquant zum anderen. Sie ermöglicht erst naturhafte Bewegung. Sie ermöglicht aber auch *ruhende* Dauer im Dasein, soweit eine solche empirisch vorhanden ist und vorhanden sein kann. Auch das »Ruhende« kann sein Dasein immer nur von Quant zu Quant haben und nehmen. Sein ruhendes Dauern bedeutet, daß es von *einem* »je Hinausstehen ins Dasein« zum *ande-*

[30] In Bereichen, die von physikalisch festgestellten Quantenverhältnissen beherrscht werden, verhält es sich ohnehin so. Vgl. Conrad-Martius, Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, Hamburg/Heidelberg, 1944/45. Die Kausalfrage wird im Zweiten Teil des Buches weiterhin geklärt, III, 2-5.

ren nicht verändert oder bewegt ist. Es könnte nicht ruhend dauern, wenn es nicht in der fundamentalen Seinsbewegung stünde. Hieran sehen wir noch klarer, daß reale Zeitbewegung und empirische Bewegung nur insofern etwas miteinander zu tun haben, als die erstere die letztere begründet. Die traditionelle philosophische Auffassung der Naturzeit und entsprechend die traditionelle Interpretation der aristotelischen »Zeit« führt umgekehrt die Zeit auf die empirische räumliche Bewegung zurück. Sie läßt die erstere in der letzteren fundiert sein. Thomas von Aquino habe, so hörten wir, bei seiner Kommentierung der aristotelischen »Zeit« mit dem Prius und Posterius das räumliche Prius und Posterius gemeint, über das sich die Bewegung vollziehe, und habe dementsprechend die aristotelische »Zirkel«-Definition gerechtfertigt.[31] Wenn die Zeitdefinition des griechischen Meisters so aufgefaßt werden müßte, dann erschiene sie uns mehr als problematisch.

Finden sich nun bei Aristoteles Angaben, die unmittelbar auf eine wesenhafte Auffassung der Zeit hindeuten? »Da aber die Zeit das Maß der Bewegung ist, so ist sie nach Vorkommnis [*κατὰ συμβεβηκός*] auch das Maß der Ruhe; denn jede Ruhe ist in einer Zeit; das in der Zeit Seiende ist nämlich nicht ebenso bewegt wie das in der Bewegung Seiende. Denn nicht Bewegung ist die Zeit, sondern Zahl einer Bewegung.« Darauf folgt der bedeutsame Satz: »In der Zahl der Bewegung vermag auch das Ruhende zu sein.«[32] Man sollte denken, daß der Unterschied zwischen Naturbewegung und Zeit [Zeit als »Zahl der Bewegung«] nicht deutlicher ausgedrückt werden könnte. Wenn das Ruhende ebenfalls in der »Zahl« der [Zeit-] Bewegung zu sein vermag, dann kann das, was hier »Bewegung« heißt, nicht die ausgeführte Naturbewegung sein. Denn diese ist

[31] Vgl. Anm. 20, S. 59

[32] Phys. 221b: *ἐν ἀριθμῷ δὲ κινήσεως ἐνδέχεται εἶναι καὶ τὸ ἠρεμοῦν.*

ja der Gegensatz zur Ruhe. »Das in der Bewegung Seiende ist [nämlich] notwendig ein Bewegtes.« Das in der Zeit Seiende ist aber nicht notwendig ein Bewegtes.[33] Gleichwohl muß nach Aristoteles auch das in Ruhe Seiende eine Art »Bewegung« besitzen, deren »Zahl« eben die Zeit ist. Denn auch das Ruhende ist nach ihm in der Zahl der Bewegung. Hier wird offenbar *eine* Art von Bewegung, die der Gegensatz zur Ruhe ist, gegenüber einer *anderen* Art von Bewegung, die kein Gegensatz zur Ruhe ist, unterschieden.

Aristoteles sagt ausdrücklich, was er unter »Ruhe« versteht. Es gibt Nicht-Bewegtes, das seinem Wesen nach nicht bewegt werden kann, weil es ein Nicht-Seiendes, und zwar ein wesenhaft Nicht-Seiendes darstellt. Dazu gehört jeder apriori unmögliche Sachverhalt, wie zum Beispiel, daß »die Diagonale eines Quadrats mit einer Seite desselben kommensurabel ist«.[34] Das Gegenteil dieses Sachverhalts, sagt Aristoteles, »besteht nämlich immer«. Damit sei das notwendige Nichtsein jenes Tatbestandes charakteristisch bezeichnet. »Daher ist es immer nichtseiend, weil es dem immer Seienden entgegengesetzt ist. Jenes hingegen, dessen Gegenteil nicht immer ist, kann sowohl sein als auch nichtsein, und es gibt von ihm ein Entstehen und Vergehen.«[35] In diesem letzteren Fall bedeutet »Ruhe«: daß sich das Betreffende nur faktisch gerade nicht in einem Veränderungs- oder Bewegungsprozeß befindet. An der Zeit kann nur teilnehmen, was sowohl [nämlich faktisch gerade] ruhend als auch bewegt sein kann. In der Zeit kann nur sein, was sowohl sein als auch nichtsein kann.

Allerdings hat die faktische Ruhe innerhalb der Natur bei

[33] ib. 221b

[34] ib. 221b. Weil der Durchmesser eines Quadrats mit der Seite a gleich a $\sqrt{2}$ ist.

[35] ib. 222a

Aristoteles einen ganz besonderen Charakter. Er sieht die Natur nicht nur durch und durch dynamisch, sondern auch teleologisch. Der eigentliche Seinszustand innerhalb der Natur *ist* zielgerichtete Bewegung. Unter »Bewegung« ist dabei Veränderung jeglicher Art verstanden: Veränderung im Wesen, in der Quantität, in der Qualität und im Raum.[36] Die räumliche Bewegung, die Ortsveränderung ist Bewegung im engeren Sinne. Das Naturding ruht nur, sofern es gerade nicht in einer der ihm möglichen Bewegungen steht, zu deren Ausführung es zielhaft angetrieben wird. Zum Wesen des Naturdings gehört die vielfältige, in diesem Naturding liegende dynamische Tendenz zu bestimmten Zielen hin. Alles Naturhafte ist beständig auf irgendein ihm wesensgemäßes Ziel hin »unterwegs«. Es ruht nur, sofern und soweit es an der Verwirklichung dieser Zielstrebigkeit faktisch gehindert wird. Innerhalb der Natur gibt es daher für Aristoteles im Grunde nur eine »gewaltsame« Ruhe [*βία*].

Sachlich können wir bei Aristoteles einen dreifachen Begriff von »Ruhe« unterscheiden. 1. Das nur sogenannte »Ruhende«, das jenseits des gesamten natürlichen Seins und damit auch jenseits aller möglichen Bewegung steht; es kann als solches weder entstehen noch vergehen. 2. Das Ruhende, das sich nur faktisch gerade nicht bewegt, weil es entgegen seiner wesensgemäßen Bewegungstendenz an der Ausführung der Bewegung gehindert ist. 3. Das Ruhende, das »immer schon« am Ziel angekommen ist und deshalb überhaupt nicht am Naturlauf teilnimmt. Mit ihm ist die Natur transzendiert. Wir werden sehen, daß dieser dritte wesentliche Begriff der Ruhe im aristotelischen Gesamtkosmos eine grundlegende Rolle spielt.[37] Für die innerweltliche Natur kommt nur die zweite Bedeutung von Ruhe in Betracht: die der gewaltsam gehinderten Bewegung. Der Bewegungsbegriff, der diese Ruhe »gegen die Natur« einschließt, ist unmittelbar als solcher Zeit konstituierend.

[36] ib. 223a [37] Zweiter Teil, II, 2

Nach Aristoteles ist »Bewegung«: »die Verwirklichung [*ἐντελέχεια*] des der Möglichkeit nach Seienden, sofern es ein solches ist«.[38] »Verwirklichung« ist doppeldeutig. Es heißt einmal: Verwirklicht*sein*. Es heißt zum anderen Mal: Verwirklicht*werden* oder *in* der Verwirklichung *stehen*. Dieser zweite verbale Sinn von Verwirklichung ist es, den Aristoteles mit Entelecheia verbindet. Naturhafte Bewegung ist *Ver*-wirklichung einer zum Naturding gehörigen zielhaften Dynamis.

Aristoteles ordnet diesem dynamisch-finalen Naturbegriff nicht nur das Organische, sondern auch das Unorganische unter. Wir haben seinen sogenannten vitalistischen oder teleologischen Naturbegriff vor uns. Auch Feuer, Luft, Wasser, Erde, die griechischen Elemente, haben als solche einen Zielort, zu dem sie wesensgemäß hinstreben. Feuer strebt »nach oben«, weil es wesenhaft »leicht« ist. Oder vielmehr: es strebt in die Peripherie des Weltalls hinein, da Aristoteles natürlich wußte, daß sich dieses »Oben« rund um die ganze Welt befindet. Erdhaftes strebt »nach unten«, weil es wesenhaft »schwer« ist. Es strebt in das kosmische Zentrum, in dem sich auch die Erde befindet. Luft und Wasser haben ihren naturgemäßen Ort von oben nach unten, von außen nach innen zwischen Feuer und Erde.[39]

Der Nachweis, daß diese aristotelische Auffassung, die einer allgemein griechischen entsprach und bis ins hohe Mittelalter hinein in Gültigkeit blieb, durchaus nicht nur naiv ist, sondern letztgültigen, naturfundierenden Wesensverhältnissen entspricht, wird noch gebracht werden.[40] Hier

[38] Phys. 201a: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἡ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.*

[39] Aristoteles kannte ein fünftes Element [quinta essentia], den Äther, der zur Weltperipherie gehört und weder schwer, noch leicht ist. Vgl. Zweiter Teil, II, 2

[40] Vgl. Zweiter Teil, II, 2-5

4. Conrad-Martius, Zeit

möchte ich nur sagen, daß bei Aristoteles das konkret physische Weltall allerdings noch nicht eindeutig von der Seinsebene oder den Seinsebenen unterschieden ist, aus denen sich die konkrete Natur letztlich bildet. Der antik-mittelalterliche »Irrtum« bestand hauptsächlich darin, daß naturkonstituierende, metaphysische Seins- und Wirkverhältnisse mit konkret physischen Seins- und Wirkverhältnissen zwar nicht gänzlich, aber weitgehend gleichgesetzt wurden. Es handelt sich beim Gegensatz von antik-mittelalterlicher Naturanschauung und moderner Naturanschauung nicht primär um den Gegensatz von vitalistisch und nicht-vitalistisch, sondern um den Gegensatz einer mit ihren eigenen metaphysischen Konstitutionsgrundlagen gefaßten Welt und einer nur an der »Oberfläche« der Aktualität gefaßten Welt. Die universelle aristotelische »Zielstrebigkeit« betraf die Natur im Grunde nicht in ihren konkreten Beständen, sondern in ihren grundlegenden, konstituierenden *Seins*verhältnissen. Allerdings sind diese, wie gesagt, noch nicht eindeutig von dem konkret empirischen Natursein unterschieden.

Um wieder zurückzugreifen: Inwiefern ist die Zeitkonzeption des Aristoteles auf dem dynamisch-finalen Naturbegriff aufgebaut? Inwiefern ist bei ihm die Zeit das Maß einer Bewegung, bei der die Ruhe nur eine gewaltsam an der Ausführung gehinderte Zielstrebigkeit darstellt? Ich zitierte vorhin: »Die Zeit aber ist das Maß von Bewegung und Ruhe.« Und früher: »Da aber die Zeit das Maß der Bewegung ist, ist sie bei Gelegenheit auch das Maß der Ruhe; denn jede Ruhe ist in einer Zeit ...« »... denn nicht Bewegung ist Zeit, sondern Zahl einer Bewegung; in der Zahl der Bewegung kann aber auch das Ruhende sein.«[41] Etwas später folgt an dieser Stelle ein bisher nicht angeführter, entscheidender Satz: »... das In-einer-Zahl-Sein ist aber

[41] Vgl. Anm. 32, S. 62

nichts anderes, als daß es eben eine Zahl des Vorhandenen gibt und *daß das Sein desselben durch die Zahl, in welcher es ist, gemessen wird ...«*.[42] Auch wo Aristoteles das immer Seiende, das jenseits von jeder möglichen Bewegung und Ruhe im Natursinne steht, von dem nur bei Gelegenheit Ruhenden unterscheidet, sagt er: Das Immerseiende, insofern es ein solches ist, sei nicht in der Zeit, weil »sein Sein nicht von der Zeit gemessen wird«.[43]

Das *Sein* soll von der Zeit gemessen werden? Was kann Aristoteles damit sagen wollen? Was ist das für ein »Sein«, dessen Maß oder Maßstab die Zeit ist? Wir haben gesehen, daß, nach Aristoteles, die natürliche Welt mit allen ihren Beständen wesenhaft »in der Bewegung« steht. Das besondere Sein dieser Welt ist ein unablässiges »Unterwegs« zu irgendeiner Form von Ver-wirklichung. Es ist als solches niemals ein vollendetes. Auch das faktisch und zufällig Ruhende ist innerlich dynamisch immer »hin« zu einem noch bevorstehenden Ende. Die entsprechende Bewegung würde sich sofort aktualisieren, wenn das gewaltsam Hindernde aus dem Weg geräumt ist. Wo Aristoteles über das Wesen von Bewegung und Veränderung spricht und die Bewegung als »die Entelecheia des der Möglichkeit nach Seienden als solchen«[44] definiert, sagt er, die Bewegung sei etwas Unabgegrenztes [*ἀόριστόν τι*[45]]. Damit meint er nicht, daß es keine oder keine genaue Abgrenzung für faktische Bewegungen und Veränderungen gebe. Seine eigene Erläuterung dazu heißt: »... davon wieder [von der Unbestimmbarkeit der Bewegung] ist die Ursache, daß man sie [die Bewegung] weder schlechthin unter die Dynamis des Seienden, noch schlechthin unter die Energeia stellen kann.« Bewegung scheine zwar eine Energeia zu sein, aber eine

[42] Phys. 221b: *μετρεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῦ τῷ ἀριθμῷ ἐν ᾧ ἐστίν.*
[43] ib. 221b: *οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου.*
[44] ib. 201a [45] ib. 201b

unvollendete [ἀτελής].[46] Und davon sei wiederum die Ursache, daß auch die Dynamis, deren Energeia sie ist, unvollendet sei. Aus diesem Grunde, fügt Aristoteles hinzu, sei es überhaupt so schwierig zu erfassen, was Bewegung ist. Denn sie lasse sich unter keine der gegebenen Grundkategorien einordnen: weder unter die Dynamis, noch unter die Energeia [scholastisch gesprochen: weder unter den Begriff der Potenz, noch unter den des Aktes], weil sie keines von beiden schlechthin sei.

Wir können das in folgender Weise auslegen. Bewegung ist in jedem ihrer Momente weder bloße Realmöglichkeit noch schon erreichte Wirklichkeit - nämlich Realmöglichkeit oder Wirklichkeit dessen, wohin die Bewegung dynamisch abzielt. Bewegung ist stets *vom* Einen *zum* Anderen, und solange sie statthat, ist sie beständig neu vom Einen zum Anderen. Es handelt sich hier nicht oder jedenfalls nicht primär um einen verlassenen anfänglichen Ausgangspunkt und einen am Schluß zu erreichenden Zielpunkt, zwischen denen die selber indifferente Bewegung verliefe. »Bewegung« selber ist ganz und gar [konstitutiv] eingebettet in dieses sie unmittelbar Begründende: *aus* der Potenz *in* den Akt; *aus* der Dynamis *in* die Energeia; *aus* der Realmöglichkeit *in* die Wirklichkeit. Man kann sich diese eigentümliche Verfassung der aristotelischen Natur nur dadurch klarmachen, daß man sie doppelschichtig sieht. Soweit und solange die aristotelische Natur besteht, kann sie die Realmöglichkeit weder ganz verlassen, noch die Wirklichkeit ganz erreichen. Sie ist immer und immer wieder aus dem Einen ins Andere. Das vollzieht sich jedoch nur in der fundierenden Schicht der Natur. Auf der »Oberfläche« sieht es aus wie ein bloßes Durchqueren des Raumes und der Zeit in ununterbrochener kontinuierlicher Aktualität.

[46] ib. 201b

Stellen wir uns zur Illustration dieser Sachlage einen lebendigen Prozeß vor, etwa den Wachstumsprozeß einer Pflanze. Unmittelbar gegeben sind nur die allmähliche Formveränderung und Gestaltvergrößerung der Pflanze im Raum. Beide durchmessen zugleich eine bestimmte Zeit. Die ganze raumzeitliche Kinetik liegt an der aktuellen Oberfläche der Natur. Von heutigen Naturerkenntnissen aus gesehen würde übrigens diese »Oberfläche« auch die tiefsten, nur mit dem Mikroskop oder wie immer erreichbaren innersten Wachstums- und Formveränderungsschichten in den Zellen oder noch tiefer in den molekularen und atomaren Elementarbeständen der Materie in sich schließen, nicht dagegen die inneratomaren Prozesse.[47] Von diesen abgesehen scheint alles andere immer noch einfache Raum- und Zeitdurchmessung an der Oberfläche der Aktualität zu sein.

An jedem »Punkt« aber einer solchen Raum und Zeit durchmessenden Naturbewegung vollzieht sich jenes »aus der Realmöglichkeit in die Wirklichkeit«. Die Naturbewegung wird nur deshalb zum naturgegebenen Ziel hin getrieben, weil der Bewegungsträger *mit* seiner Zielstrebigkeit fortwährend neu aus der Dynamis in die Energeia gelangt. Oder noch eigentlicher gesehen, gelangt der Bewegungsträger niemals und nirgends in die volle Wirklichkeit, so wie er auch niemals und nirgends die Realmöglichkeit gänzlich verlassen kann. Er ist immer und immer nur wieder »zwischen« beidem. Hätte er das Ziel erreicht, so daß die Zielstrebigkeit aufhörte, wäre die Natur auch schon transzendiert. Wenn das Schwere in den Mittelpunkt der Welt oder das Leichte in die Peripherie der Welt eingeht, dann sind sie doch immer noch »über sich hinaus«. Sie besitzen immer noch den Drang nach unten oder nach oben. Sonst *wären* sie nicht mehr Erdhaftes und Feuerhaftes, nicht

[47] Bei ihnen sind die Raum- und Zeitbegriffe der aktuellen Natur nicht mehr anwendbar. Vgl. Anm. 17 S. 54

mehr Schweres und Leichtes, und hätten damit ihre Wesensnatur transzendiert.[48] Die »Wirklichkeit«, in die das Zielstrebige je und je auf seiner Bewegungsbahn versetzt wird, ist immer eine unvollendete, gleichsam »offene«. Es bleibt eine Wirklichkeit mit dem Index: »noch nicht« oder »immer noch nicht«. Deshalb wird sie sofort wieder in die bloße Realmöglichkeit entlassen, um aus ihr neu zustande zu kommen. Die Wirklichkeit, die mit jedem Punkt der Bahn erreicht wird, ist immer und immer wieder mit dem Index »noch nicht« und daher immer neu mit dem gleichen Zieltrieb versehen.

Es ist für das neuzeitliche, für das »klassisch« neuzeitliche Naturbewußtsein nicht einfach, den hier gemeinten Sachverhalt zu erfassen. Für uns vollziehen sich Naturbewegungen, mögen sie was immer für kausale Hintergründe haben, in raumzeitlicher Kontinuität an der Oberfläche voll aktueller Wirklichkeit. Daß eine solche Bewegungsbahn durch ein ununterbrochen neu geschehendes »aus der Potenz in die Wirklichkeit« des Bewegungsträgers »unterwandert« sein kann, ja muß, um sich überhaupt vollziehen zu können, ist uns heute etwas völlig Fremdes. Der aristotelische Bewegungsbegriff erscheint mir jedoch in einem wesenhaften Sinne nicht anders aufklärbar. Wenn Aristoteles sagt, daß es so schwierig sei, die Bewegung nach ihrem Wesen zu erfassen, weil sie weder unter die Kategorie der Dynamis, noch unter die der Energeia gestellt werden kann und sowohl die Dynamis als auch die Energeia in ihr unvollendet blieben, dann ist das so, weil sich die aristotelische Naturbewegung in ihrer Seinsgrundlage in einem beständigen Hin und Her zwischen beidem »bewegt«, ohne das eine ganz erreichen, das andere ganz verlassen zu können. Ich habe das Wort »bewegt« in Anführungszeichen gesetzt. Denn diese Bewegung hat mit der empirischen Naturbewegung nur das eine zu tun, daß sie die letztere ontisch begründet. Sie selbst ist keine Naturbewegung, wenigstens nicht im Sinne unserer heutigen Naturauffassung. Sie steht zur ganzen aktuellen Natur »quer«.

[48] Vgl. Zweiter Teil, II, 2 über den Äther

Ich sagte soeben, die Vorstellung einer beständig neu erforderlichen Naturbegründung sei unserem neuzeitlichen Naturbewußtsein fremd. Ist das gegenwärtig noch durchaus der Fall? Die Quantenphysik ist in solche grundlegende Bereiche der Natur eingedrungen, in denen unsere Raum- und Zeitkategorien keine Gültigkeit mehr besitzen. Wahrscheinlich wird auch die Biologie diese Bereiche noch aufdecken. Unsere eigene Zeitanalyse hat zu etwas auffallend Entsprechendem geführt. Wir brauchten allerdings bisher auf irgendeine Zielstrebigkeit der Naturprozesse keinen Bezug zu nehmen. Der einfache Tatbestand, daß das zeitliche Dasein der Welt ein sich stets neu vollziehendes Hinausgelangen in die Seinsaktualität einschließt, hat die Notwendigkeit einer ganz analogen Natur- und Seinsbegründung ergeben. Alle Weltbestände, ob in raumzeitlichen Veränderungs- und Bewegungsprozessen befindlich oder »ruhend«, werden fort und fort in die Aktualität neu hineinversetzt. Das liegt einfach in dem Vollphänomen der Zeit. Alle kinetischen und statischen Gegebenheiten in der Natur sind ununterbrochen von jenem »aus der Potenz in die Aktualität« unterwandert. Aus der Potenz? Wir sagten früher: aus dem Nichtsein. Mehr kann man in der Tat im ontischen Zeitphänomen selber nicht entdecken. Mit der Notwendigkeit, dieses Nichtsein oder Nicht-Dasein im Sinne potentieller Realgrundlagen der Natur auszudeuten, werden wir es erst im metaphysischen Teil zu tun haben.[49]

Die Realgrundlage der Zeit wurde von uns als diskontinuierlich erkannt. Auch der aristotelische Bewegungsbegriff scheint auf eine diskontinuierliche *Letztbegründung*

[49] Vgl. Zweiter Teil, III, 1-5

innerhalb der empirischen Natur hinzudrängen.[50] Die Verbindung der Bewegungslehre mit der Zeitkonzeption des Aristoteles legt diese Auffassung überraschend nahe. Nach Aristoteles ist es das *Sein* des Vorhandenen, das durch die Zahl, in dem es ist, gemessen wird. Da Zeit auch die Zahl der »Bewegung« sein soll, so müssen »Sein« und »Bewegung« auf das Gleiche abzielen. Bewegung ist, so sahen wir, zweischichtig. Die Bewegung, die alle empirischen Bewegungen, weil alle Träger derselben, begründet, *ist* eine Seinsbewegung. Denn sie vollzieht sich aus einer Seinsweise in eine andere, nämlich aus dem potentiellen Sein in das wirkliche Sein. Übergänge aus einer Seinsweise in eine andere sind nicht Naturbewegungen, sondern Seinsbewegungen. Sie sind es wenigstens dann, wenn wir den heutigen verengten Naturbegriff zugrundelegen. Die Konstitutionsbedingungen der Natur sind nichts anderes als die unmittelbaren potentiellen Realgrundlagen der empirischen Welt. Sie sind nicht ein für alle Mal statisch gegeben, sonder sie besitzen eine vielgestaltige ontische Dynamis. Damit kommen wir freilich zu einer entscheidenden Frage, die uns wieder zur Frage nach der Zeit zurückbringt. Wie können »Bewegungen«, wie können »Prozesse« gedacht werden, die sich nicht innerhalb der raumzeitlichen Aktualität vollziehen, sondern diese raumzeitliche Aktualität erst begründen?

Wie kann, was die Zeitlichkeit betrifft, eine unablässig fortschreitende Seinsbewegung gedacht und selber begründet werden, die die empirische Zeit erst hervorbringt? In welcher Dimension vollzieht sie sich, wenn wir bei ihr die innerweltliche Zeit nicht schon voraussetzen dürfen? Ganz gewiß haben wir es nicht mit jener idealen Unzeitlichkeit zu tun,

[50] Daß Aristoteles gleichwohl die Kontinuität der Bewegung durchgehend vertritt, liegt daran, daß er zwischen der aktuellen »Oberfläche« der Welt und ihrer potentiellen Seinsgrundlage nicht unterscheidet.

in welche die apriorischen Sachverhalte eingeordnet sind. Die die Natur begründenden Prozesse können nur *reale* Prozesse sein, da sie von realen »Potentialitäten« in die reale Wirklichkeit hinüberführen. Es handelt sich wirklich um Seinsbewegungen. Seinsbewegungen aber sind Realbewegungen. Die gesamte hier auftauchende Problematik, die eine metaphysische ist, wird im zweiten Teil des Buches aufgerollt.

Ich fasse zusammen. Wenn die ganze Natur überhaupt nur im stets erneuerten Übergang vom Noch-nicht-Sein in die Wirklichkeit Dasein hat, dann tut sie sich seinsmäßig immer wieder ab, um sich seinsmäßig immer wieder zu erneuern. Sie braucht unablässig einen neuen Seinsstand, in den hinein sie sich neu verwirklicht, um den alten zu verlassen und zu überholen. Die je neuen aktuellen Gegenwartsjetzte der realen Zeit, mit denen die alten immer wieder abgetan und »entwertet« sind, zeigen das Ergebnis. Es sind die zahlenanalogen Jetzte des Aristoteles. Auch wenn und sofern sich das Seiende nicht bewegt, sondern »ruht«, müssen immer neue Seinspositionen mit immer neuen Aktualitätsjetzten vorhanden sein. Denn auch das Ruhende muß eine Dimension vor sich haben, in die hinein es seine dynamisch zielhafte Tendenz ausüben kann, sobald entfernt ist, was es daran hindert. Wir können aber hinzufügen: das »Ruhende« ist nicht nur deshalb *auch* in der Zahl der Zeit, weil es ein der Möglichkeit nach entelechial Bewegtes ist. Das Ruhende ist einfach deshalb auch und notwendig in der Zahl der Zeit, weil es mit der ganzen Welt ein Seiendes ist, das nicht anders »sein« kann als in fortschreitend sich überholenden und seinsmäßig abtuenden Seinsquanten. Wenn und soweit es ein absolut Ruhendes in dieser Welt gäbe, so würde es doch unaufhebbar an der realen Zeitbewegung teilhaben. Es würde genau ebenso wie jeder Prozeß, jede Bewegung und jede Veränderung

dieser Welt *dauern*. Das heißt aber, es würde von Seinsquant zu Seinsquant, von aktuellem Gegenwartsjetzt zu aktuellem Gegenwartsjetzt »hinüberhüpfen«. Es würde die reale Zeit durchhüpfen wie alles andere auch. Zeit hängt nicht an den empirischen Veränderungsprozessen, sondern an den seinshaften Begründungsprozessen der empirischen Natur.

Hiermit ist ein möglicher Einwand behoben. Wir können heute nicht mehr zugeben, daß, wie Aristoteles behauptet, auch die anorganische Bewegung entelechial gerichtet ist. Wir wissen seit Galilei und Newton, daß es im physischen Raum keine ausgezeichneten Orte gibt. Wir wissen, daß sich die »natürlichen« Bewegungen, von denen ohnehin nur die Fallbewegungen übriggeblieben sind, nicht kraft einer dynamischen Zieltendenz vollziehen. Auch eine im aristotelischen Sinne »künstliche« Bewegung - etwa eines schweren Körpers, der nach oben geworfen wird oder auch nur eine parabolische Wurfbewegung - kommt nicht so zustande wie man in Antike und Mittelalter glaubte: daß nämlich dem Körper eine zielhafte Kraft mitgeteilt wird, die sich allmählich erschöpfen muß. Der Körper verharrt, wenn einmal in Bewegung von bestimmter Richtung und Geschwindigkeit versetzt und sich selber überlassen, einfach aus Trägheitsgründen in dem gleichen kinetischen Zustand, wenn keine Widerstände vorhanden sind. Da Aristoteles aber die entelechiale Bewegungsart, die für ihn *die* Seinsart der Natur war, zur ontologischen Grundlage der Zeit machte, so scheint mit der Aufdeckung ihrer physikalischen Ungültigkeit das ganze Fundament seiner Zeitanschauung zusammenzubrechen. Können wir doch höchstens noch zugeben, daß die Bewegungs- und Veränderungsprozesse des Lebendigen einen dynamisch zielhaften Seinsmodus besitzen. Sollte aber das Lebendige allein an der Zeit teilhaben? Eine absurde Vorstellung.

Wir sahen jedoch, daß man von einer quantenhaft fortschreitenden »zahlenanalogen« *Seins*bewegung und damit Zeitbewegung unserer Welt sprechen kann und muß, ohne auf irgendwelche Naturbewegungen innerhalb unserer Welt Bezug zu nehmen. Die Seinsbewegung, die dem realen Zeitverlauf aller empirischen Prozesse zugrunde liegt, ist nicht von der entelechialen Form dieser empirischen Prozesse abhängig. Die These, daß die Zeit die Zahl der [Seins-] Bewegung nach ihrem [sachlichen] Früher oder Später ist, läßt sich von der empirisch entelechialen Naturauffassung des Aristoteles vollkommen loslösen. Die Sache hat aber noch eine andere, ebenso entscheidende Seite. Ich deutete sie schon an. Fragen wir nämlich nach den ursächlichen Bedingungen solcher fortschreitenden Seins- und Zeitbewegung selber, so stellt sich heraus, daß diese nicht anders zu fassen sind als in einem doch wiederum entelechialen Sinne. Nicht die innerweltlichen Naturprozesse, die *in* der Zeit verlaufen, müssen zielursächlich konstituiert sein, wohl aber die ontischen »Prozesse«, die den realen Zeit-, weil Seinsverlauf begründen. So dürfte Aristoteles in einem tieferen Sinne Recht gehabt haben, als er selber zu seiner Zeit wissen konnte.

Gegenüber dem landläufigen Irrtum, als sei objektiv gemessene und datierte Zeit schon eine »verräumlichte« und deshalb verfälschte Zeit, ist es notwendig, sich das Wesen empirischer Zeitmessung etwas genauer anzusehen. Es geht hierbei nicht um eine mögliche ontische Beziehung der Zeit zum »Quantum«, die die empirische Zeitmessung erst ermöglicht, sondern um das Wesen empirischer Zeitmessung selbst. Auch sie und gerade sie [die »Uhrenzeit«!] pflegt als eine solche angesehen zu werden, in der die »eigentliche« Zeit unrechtmäßig verräumlicht auftritt.

Ist es denn nicht aber wirklich so, daß wir die Zeit zum mindesten in einen räumlichen Bewegungsvorgang hineinprojizieren müssen, um sie in meßbarer Erstreckung vor uns zu haben? Jede Uhr, die mit ihrem herumkreisenden Zeiger einen räumlichen Bewegungsvorgang darstellt, scheint das in effigie zu beweisen. Die Uhrzeit aber wird noch heute an der astronomischen Zeit reguliert, die die scheinbare Umdrehung des Fixsternhimmels zur Grundlage hat, jenes von alters her letztfundierenden zeitlichen Maßes. Auch der Umlauf des »Himmels« ist ein räumlicher Bewegungsvorgang.

Weshalb brauchen wir eine solche Projektion in den Raum hinein, um die Zeit exakt messen zu können? Oder brauchen wir sie gar nicht? Gibt es keine unmittelbare Zeitmessung? Gibt es kein zeitliches Gebilde, das als zeitliches direkt gemessen werden kann? Ein Gebilde also, das sich nicht im Raum, sondern nur in der Zeit konstituiert? Man wird zuerst an seelische Vorgänge denken. Sie verlaufen in der Zeit und haben als solche nichts mit dem Raum zu tun, wenigstens nicht mit dem äußeren physischen. Daß auch ihr Dasein dem realen Zeitverlauf angehört, so wie der ganze Mensch und die Welt überhaupt, läßt sich aus unsern bisherigen Ausführungen ohne weiteres ableiten. Bergson allerdings bestreitet es. In der Tat lassen sich psychische Gegebenheiten schwer oder gar nicht unmittelbar zeitlich *vermessen*. Das ist die sachliche Grundlage von Bergsons Zeitlehre. Das Seelische ist der Zeit so eigentümlich komplex einvermählt, daß es kaum möglich sein dürfte, ein einzelnes seelisches Zeitgeschehnis für sich herauszusondern, um es in seiner faktischen zeitlichen Erstreckung vor sich zu haben.

Es gibt jedoch auch »physische« Gebilde, die ihr ganzheitliches Wesen in keiner anderen Seinsdimension aufbauen als eben in der Zeit: Melodien, Rhythmen, schon bloße Töne, natürlich auch ganze musikalische Kompositionen. Man wende nicht ein, daß auch der gehörte Ton etwas »Psychisches« sei, nämlich eine sinnliche Empfindung. Er ist so wenig etwas Psychisches wie ein gesehener Baum. Die subjektivistische Verfälschung objektiver Gegebenheiten sollte durch die Klärungen der Phänomenologie ad acta gelegt sein.[51]

Wird ein musikalisches Gebilde zeitlich gemessen? Früher wurde in den Klavierstunden ein Metronom auf das Piano gestellt. Das noch unsichere Taktgefühl des Schülers hatte sich nach diesem Instrument auszurichten. Man hätte zählen können, wieviele solcher metronomischer Ausschläge auf eine Etude gehen. Das wäre eine genaue und ganz direkte Zeitmessung gewesen. Man wird erwidern, daß doch der hin und herschwingende Zeiger des Metronoms auch ein räumlicher Bewegungsvorgang sei. Er ist es allerdings genau so wie der umlaufende Zeiger der Uhr, genau so wie das schwingende Pendel, mit dem zu Galileis Zeiten die ersten »exakten« Zeitmessungen vorgenommen wurden. Aber auch der Sand, der durch die Gefäße der Sanduhr strömte, das Wasser, das durch die Wasseruhr lief, waren räumliche Bewegungsprozesse, mittels derer die Zeit ein-

[51] Vgl. Adolf Reinach, Was ist Phänomenologie? München 1952

geteilt und ihr »Wieviel« festgehalten wurde. Räumliche Bewegungsprozesse sind es schließlich auch, wenn der Taktstock oder die lebendige Hand des Dirigenten den Raum im Zeittakt durchmessen.

Im Zeittakt? Was gibt hier die Gewähr, daß die geschlagenen Takte richtig sind? Richtig zunächst im Sinne einer absolut gleichmäßigen Zeiteinteilung, wie sie die Ausschläge des Metronoms anzeigen. »Richtig« dann aber auch im Sinne des Komponisten oder des interpretierenden Dirigenten, die einzelne Takte und Stellen gedehnter oder kürzer spielen lassen, als es einer regelmäßigen Zeiteinteilung entspräche. Die Möglichkeit, von einem »schneller« oder »langsamer«, einem »gedehnter« oder »kürzer« im objektiven Sinne zu sprechen, zeigt an, daß eine exakte Zeiteinteilung zum Vergleich vorhanden sein muß. Ebenso setzt aber auch das subjektive Zeiterlebnis, in dem sich ein und derselbe Prozeß »kürzer« oder »länger« darstellen kann, eine objektiv genau meßbare Zeit voraus. »Der heutige Tag ist mir wie im Fluge vergangen.« »Die Zeit rückt gar nicht mehr vorwärts.« »Gestern erschien mir der Weg unendlich lang, heute war ich ‚in einem Augenblick' dort.« Ist deshalb der Tag selber länger, die Wegstrecke selber kürzer geworden?

Die reale Zeit kann nicht schneller oder langsamer verlaufen. Nur das willkürlich gewählte Zeitmaß kann kürzer oder länger, schneller oder langsamer sein. Hiermit ist etwas Entscheidendes ausgesprochen. Beim empirischen Messen kann es sich nur um ein relatives Verhältnis handeln. Gemessen wird immer nur das Größenverhältnis zwischen einem willkürlich gewählten Maßstab und dem zu Messenden, an das dieser Maßstab angelegt wird. Das ist auch beim räumlichen Messen der Fall. Natürlich müssen dabei das zu Messende und der Maßstab von gleicher Dimensionalität sein. Man kann ein Räumliches nur mit

einem räumlichen Maßstab messen, ein Zeitliches aber auch nur mit einem zeitlichen Maßstab. Das Maß des zu Messenden ist mit dem »Wievielmal« der Maßstabanlegung an das zu Messende gemessen. »Das Band mißt 10 Meter.« »Der Saal hat 1000 Kubikmeter Rauminhalt.« »Die Reise dauerte 10½ Stunden.« »Das Stadion wurde in der Rekordzeit von 40,41 Sekunden durchlaufen.«

Die Feststellung, daß es sich bei jeder quantitativen Messung um ein bloßes Verhältnis handelt, nämlich um das Größenverhältnis zwischen Maßstab und Gemessenem, erscheint allzu einfach, als daß sie besonderer Erwähnung wert wäre. Ist es nicht außerdem nachgerade für das heutige physikalische Denken eine Selbstverständlichkeit geworden, daß raumzeitliche Bestimmungen nur relativ genommen werden können? Nach den Thesen der Relativitätstheorie soll es überhaupt keinen absoluten Raum und keine absolute Zeit geben, geschweige denn eine absolute Bewegung. Für die relativitätstheoretische Betrachtung ist die Annahme, daß einer von zwei oder mehr Körpern, die in ihrem Bewegungsverhältnis zueinander gemessen werden sollen, »ruhe«, während die anderen sich gegen ihn bewegen, »sinnlos« geworden. Sie ist relativitätstheoretisch sinnlos, weil »Ruhe« in einem absoluten Sinn nicht feststellbar ist. Relevant ist nur noch das Bewegungsverhältnis der Körper zueinander. Relevant ist nur der Geschwindigkeitsquotient. Nach der speziellen Relativitätstheorie soll es jedoch auch keine absolute »Geschwindigkeit« des Zeitverlaufs selber geben. Je nach der Bewegungsart des Beobachtungsstandortes verlaufe die Zeit selber langsamer oder schneller, sei die Länge einer räumlichen Strecke selber länger oder kürzer. Gegen diese kuriose Konstruktion erhebt sich nach wie vor die philosophische Frage, die durch die »Gewöhnung« der Physiker oder selbst der Philosophen daran nicht kleiner oder gar sinnlos geworden ist. Die

Frage bezieht sich nicht auf den ohne Zweifel grundlegenden mathematisch-physikalischen Wert der Relativierung von Raum und Zeit, sondern nur auf die Möglichkeit ihrer unmittelbaren Ontologisierung. Ich sage: ihrer »unmittelbaren« Ontologisierung. Denn daß hinwiederum die mathematisch-physikalische Möglichkeit solcher Relativierung von Raum und Zeit selber ontische Fundamente von letzter, noch gar nicht geklärter Bedeutung besitzt, soll keineswegs geleugnet werden.[52]

Gerade deshalb aber, weil heute der Bogen der Relativität so überspannt wird, kann man nicht genau genug in der Feststellung sein, wo sich im Grunde der wirkliche sachliche »Ort« solcher Relativität befindet. Empirische Messung *ist* ihrem Wesen nach ein relativer Prozeß mit relativen Ergebnissen, da es sich um das Verhältnis zwischen dem zu Messenden und dem gewählten Maßstab handelt. Sie umschließt außerdem zwei Wesenskomponenten: Erstens, daß der Maßstab und das zu Messende - wie schon erwähnt - von gleicher Dimensionalität sein müssen, weil sie sonst nicht miteinander verglichen werden könnten. Zweitens, daß der Maßstab und das zu Messende, mindestens unter den Bedingungen des Messungsprozesses, ihre beiderseitige Größe nicht verändern.[53] Diese jeweils feste Größe ist bezeichenbar nur durch das gerade festzustellende Maßverhältnis. »Bezeichenbarkeit« und »Bestehen« sind jedoch zwei verschiedene Dinge. Das relative Verhältnis der beiden Größen zueinander kann nur bezeichnet werden, wenn es jene feste Größen unter den Bedingungen des Messungsprozesses an und für sich *gibt*.

[52] Vgl. Text, S. 229.

[53] Eine absolute Längenkonstanz ist wegen der molekularen und atomaren Konstitution der Materie nicht gegeben. Es handelt sich aber dabei um minimale Größenunterschiede, die vernachlässigt werden können.

Das zu Messende und der benutzte Maßstab müssen von gleicher Dimensionalität sein. So wäre also das zeitlich erstreckte Gebilde nur durch einen Maßstab von zeitlicher Dimensionalität meßbar. Unsere einfache Genauigkeit belohnt sich, denn plötzlich springt etwas Wichtiges heraus: Wenn es wirklich keinen echten zeitlichen Maßstab für die Zeitmessung gäbe, sondern nur einen »räumlichen«, dann besäße empirische Zeitmessung überhaupt keinen präzisen Sinn. Das Wesen von »Messung« wäre bei der Zeitmessung nicht erfüllt. Doch sehen wir uns die Sache noch etwas genauer an.

Die beiden Aufgaben, 10×4 Meter Stoff abzumessen oder 10×4 Takte einer Melodie zu spielen, stehen, was »Messung« betrifft, in genauer Analogie zueinander. Dem abzumessenden Stoff entspricht die abzumessende Melodie. Das Meter entspricht dem Takt. Das Metermaß entspricht dem Taktschlag des Metronoms. Man kann jedoch den Takt auch »im Gehör« oder »Gefühl« haben. Auch die Meterlänge kann man »im Gefühl« haben, wenn das auch eine ungewöhnliche Begabung darstellt. Ein bekannter Bildhauer erzählt, daß er die intendierten Maße eines Bildwerkes auf den Millimeter genau im Kopf habe. Er brauche nie ein Meßinstrument oder höchstens zum Beweis. Das habe ihm schon auf der Kunstakademie Bewunderung und Lob eingetragen.

In jedem Fall stimmt die Analogie. Räumliches wird nur durch Räumliches, Zeitliches nur durch Zeitliches gemessen. Denn der Takt, den der Musiker normalerweise im Kopf hat, der aber dem Schüler da und dort erst eingehämmert werden muß, ist selber etwas »Zeitliches«. Mit ihm wird die Melodie genau so »abgemessen« wie der Stoff durch das Meter. Das Meter kann man zwar nicht im Gehör, aber in der inneren Anschauung haben. Was ist ein »Takt«? Eine bestimmte Zeitlänge, die willkürlich wählbar ist. Sie er-

streckt sich von »hier« bis »dort« in der Zeit und kann länger oder kürzer sein.
Gibt es nicht aber einen bisher unterschlagenen deutlichen Unterschied? Wir nehmen den Meterstab in die Hand und legen ihn wieder fort. Er ist da und bleibt da. Wenn wir messen, legen wir ihn so und so viele Male an das zu Messende an. Den »Takt« können wir nicht in die Hand nehmen. Natürlich - er entspricht ja auch nicht dem Meterstab, sondern dem Meter. Auch das Meter ist ein räumliches Maß an sich, das wir nicht in die Hand nehmen können. Dem Metermaß sollte das Metronom entsprechen. Wir können nun zwar das Metronom in die Hand nehmen, aber nicht, sofern es als Messendes an die Melodie angelegt wird. Es legt sich sozusagen selber an. Mit der von ihm geschlagenen Schwingungsperiode wiederholt es das beabsichtigte und vorher willkürlich an ihm festgestellte Zeitmaß. Es ist genau so, als wenn sich der Meterstab selber überschlage und sich fortlaufend an den Stoff anlegte. Man brauchte dann nur die Anzahl der geschlagenen Takte zu zählen.
Aber bleibt nicht doch ein Unterschied? Sogar ein höchst charakteristischer und für das Wesen der Zeit und der zeitlichen Messung entscheidender! Das »Von-bis« ist im Metermaß körperlich und bleibend vorhanden. Ich kann an ihm entlang und wieder zurück gehen. Ich habe es selber fest in der Hand. Das zeitliche »Von-bis« wird durch den zeitlichen Maßstab, wie ihn ein Metronom darstellt, nach seinem Anfangs- und Endpunkt je durch einen Schlag markiert. Aber im Endschlag ist der Anfangsschlag verschwunden. Der Anfangsschlag verschwindet im Grunde schon »während seiner selbst«, um mit Aristoteles zu sprechen. Die Taktlänge könnte auch durch einen Ton angezeigt werden, der ebenso lange ertönte, als der Takt dauern soll. Es wäre das allerdings aus verschiedenen Gründen unpraktisch. Praktischer ist es, den Zwischenraum zwischen zwei

Tönen oder Taktschlägen zu nehmen. Ob aber in ihrer ganzen Erstreckung sinnlich wahrnehmbar gegeben oder nicht: die Zeitstrecke ist in jedem Fall immer nur in der *Aufeinanderfolge* von beständig verschwindenden und neu auftauchenden Momenten vorhanden.
So kann es keinen bleibenden zeitlichen Maßstab geben. Das ist der Grund, weshalb er so lange wiederholt werden muß, als »gemessen« wird. Der zeitliche Maßstab muß periodisch wiederholt werden, weil er nur von Moment zu Moment »gegenwärtig« sein kann. Im räumlichen *und* zeitlichen Messen aber kommt es nur auf das »Wieviel« der Maßstablängen an, die in die Länge des zu Messenden hineingehen: beim räumlichen Maßstab die Anzahl der »Meter«, die durch das wiederholte Anlegen eines und desselben Maßstabes bestimmt werden, beim zeitlichen Maßstab die Anzahl der Takte, die durch die periodische Neuerzeugung des geschlagenen Taktes erzeugt werden. Dem Wesen nach ist es genau derselbe Vorgang. Zur Zeitmessung bedarf es eines zeitlich erstreckten Vorgangs von bestimmter, willkürlich festgelegter Länge, die sich periodisch wiederholt. Die Anzahl der Perioden gibt das Maß des zeitlich Gemessenen an. Genau darin besteht aber auch das Wesen jeder zeitmessenden Uhr. Die technische Uhr ist nur so eingerichtet, daß die Anzahl der durchlaufenen Perioden von der Uhr selber angegeben wird. Je einem Zeigerumlauf entspricht das dabei verwendete Zeitmaß der »Stunde«.
Die Zeigeruhr stellt zunächst einen sichtbaren Bewegungsvorgang dar. Der Zeigerumlauf teilt die Zeit in Stunden, Minuten, Sekunden. Die philosophisch berüchtigte »Uhrenzeit«! Die Zeit, auf einen räumlichen Bewegungsvorgang übertragen, zerhackt und - verfälscht! Ist aber dem wirklich so? Offenbar ganz und gar nicht! Der räumliche Zeigerumgang besitzt für die Zeitmessung nur die eine Bedeutung: eine *Zeitstrecke* als Maßstab herzustellen, die sich mit

jeweils gleicher Dauer periodisch wiederholt und in der Anzahl ihrer Wiederholungen zählbar ist. Es ist ein durchaus und nur zeitlicher Maßstab, mit dem das zeitlich zu Messende, nämlich der Tag, gemessen *wird*. Auch hier wird Zeitliches durch Zeitliches gemessen: der Tag als zeitlich Erstrecktes und zu Messendes durch die Stunde [oder schließlich Minute und Sekunde] als dem zugrunde gelegten zeitlichen Maßstab. Ob die Länge der als Maßstab gewählten Zeiteinheit durch je zwei Taktschläge am Anfang und Ende hörbar markiert wird, oder ob sie sichtbar wird durch den Sand, der von einem Gefäß in das andere läuft, oder durch ein schwingendes Pendel oder eine Zeigerumdrehung, das ist für das Wesen der Sache vollkommen irrelevant. Es kommt einzig darauf an, ein zeitlich Erstrecktes als gewähltes Zeitmaß zu haben, dessen Länge periodisch wiederholbar und deshalb abzählbar ist. Die Raumstrecke, die mit gleicher Geschwindigkeit immer wieder durchlaufen wird, *ist* ein zeitlich Erstrecktes. Nur darauf aber kommt es an. Daß in diesem Fall das zeitlich Erstreckte *zugleich* ein räumlich Erstrecktes darstellt, ist für die Zeitmessung selber gleichgültig. Man kann sich eine »Uhr« denken, die aus nichts weiter bestünde als aus einer Folge von Zahlen, die an der gleichen Stelle, zum Beispiel einem öffentlichen Platz, hintereinander aufleuchten und von 0 Uhr Mitternacht an mit einem Abstand von 5 Minuten bis zu 24 [bzw. 0] Uhr durchzählen: 0,05, 0,10, 0,15 ... 23, 23,05, 23,10 ... 24.

Was ist bei der Uhrenzeit verräumlicht? Nichts. Die Zeit ist nur eingeteilt. Sie ist nur vermessen. Sie ist vermessen durch einen aus ihr selbst genommenen zeitlichen Maßstab, wie es sich gehört und gar nicht anders sein kann. Die Möglichkeit solcher Messung hängt mit ihrem eigensten Wesen zusammen. Sie ist etwas an sich selbst Quantitierbares. Sonst wäre es unmöglich, aus ihr selbst einen Maßstab zu gewinnen. Eine Messung läßt sich sinnvoll nur mit einem gleichdimensionalen Maßstab ausführen.

Daß die Zeit ein quantitierbares Wesen ist, kann man allerdings bedauern. Man sollte es aber nicht als eine empirische Gegebenheit, sondern als eine metaphysische bedauern. Nicht das technische Zeitalter, nicht das verräumlichte Denken sind schuld an dieser Tatsache, sondern das ontische Wesen der derzeitigen Zeit. Das technische Zeitalter mag schuld an dem Mißbrauch der quantitierbaren Zeit sein. Meßbar ist die Zeit, weil sie an und für sich »hingemessen« ist. Quantitierbar ist sie, weil sie aus »Quanten« besteht. Über den metaphysischen Hintergrund dieser seltsamen Verfassung unserer Welt werden wir noch vieles zu sprechen haben. Auch die wahre Muße, auch das schöpferische Tun haben einen Anfang und ein Ende, die mit Kalender und Uhr datierbar sind, mag sich in der Muße auch die erlebte Zeit »wie ins Unendliche hinein« vertiefen, mag im schöpferischen Tun die Zeit »wie im Nu« verfliegen, mag beide Male jedes Bewußtsein von einer kürzeren oder längeren Zeit verschwinden. Sie »haben« einen Anfang und ein Ende und können in jedem ihrer »zeitlosen« Momente in krassester Weise zeitlich unterbrochen und zerrissen werden, weil auch sie dieser zeitlich konstituierten Welt eingeordnet sind und objektive Dauer besitzen, mag dieselbe als solche erlebt werden oder nicht. Das metaphysische, wir können auch sagen, das existentielle Bedauern kann und darf sich auf die zeitliche Konstitution der Welt selber richten. Es darf ein Bewußtsein dessen aufbrechen, daß wir an einem Sein teilnehmen müssen, das uns immer nur in »Zahlen« [Zahlenanaloga] hingezählt ist. Wir können und dürfen darunter leiden, daß wir in einem letzten metaphysischen Seinssinne kaum »Raum« zum Aufatmen haben.

Es ist noch etwas Bedeutsames zu erwähnen. Was eigentlich gibt die Gewähr für die gleiche Länge der zeitlichen

Perioden, die das gewählte Grundmaß für zeitliche Messung darstellen? Im internationalen Maß- und Gewichtsbureau in Paris liegen die internationalen Prototype, die Urbilder des Meters und des Kilogramms, aus Platin und Iridium hergestellt. Der Abstand zwischen ihren Endstrichen bei der Temperatur des schmelzenden Eises gibt das international gültige Maß von Länge und Rauminhalt an. Die Bestimmung des Meters ist hervorgegangen aus der Bestimmung des zehnmillionsten Teils des Erdquadranten. Das [relative] Urmaß war also der Erdumfang. Heute ist die Rückvergleichung mit ihm fortgefallen. Es gilt nur noch jener Abstand zwischen den Endstrichen bei festgelegter Temperatur. Mit ihm werden alle nationalen Prototype und die von der Wissenschaft gebrauchten Maße und Gewichte dauernd verglichen. Wenn auch wegen der atomar-dynamischen Grundkonstitution der Materie kein Körper herstellbar ist, der sich in seinen Größenmaßen absolut gleichbleibt, so handelt es sich doch nur um ein praktisch verschwindendes Fehlerminimum. Das zugrunde gelegte Maß ist mit den internationalen Prototypen ein für allemal gegeben.

Wie aber steht es mit einem gewählten zeitlichen Urmaßstab? In zeitlicher Erstreckung gibt es nichts ein für allemal urbildhaft Vorlegbares. Das Zeitliche verschwindet als solches. Ein zeitlicher Maßstab kann nur mit einer sich wiederholenden Periode gegeben sein. Was gewährleistet die jeweils gleiche Dauer dieser Perioden? Sie können nicht miteinander verglichen werden, weil sie nicht aneinander gelegt werden können. Sie folgen aufeinander. Von alters her wurde die Umdrehung des Fixsternhimmels um die Erde zum zeitlichen Urmaßstab gewählt. Wir werden später sehen, daß diese Wahl nicht nur empirische, sondern kosmisch-metaphysische Gründe hatte. In jedem Fall aber konnte die Überzeugung, daß der »Umschwung des äußersten Himmels um die Erde« von stets gleichbleibender Dauer ist, nur auf intuitiver Gewißheit beruhen. Auch heute noch ist der scheinbare Umlauf eines Fixsterns um die Erde das gewählte zeitliche Urmaß. »Man benutzt zur Zeitmessung die Erfahrung, daß jeder Stern nach genau der gleichen Zeit wieder zu seinem Anfangspunkt zurückkehrt.«[54] Durch ein im Meridian des Ortes aufgestelltes Fernrohr werden die Zeitpunkte des Sterndurchgangs genau bestimmt. Eine astronomische Hauptuhr wird jeden Tag nach dieser Sternzeit kontrolliert. Nach ihr werden alle anderen Uhren gerichtet. Was für eine »Erfahrung« aber kann jene Isochronie des Sternumlaufs wirklich beweisen? Die gleiche zeitliche Länge der Umdrehungsperioden stellt die Voraussetzung für alle empirische Zeitmessung dar. Sie muß also in sich selbst gewährleistet sein. Da man die aufeinanderfolgenden Perioden nicht aneinander messen kann, muß die Überzeugung von ihrer stets gleichen Länge auf irgendeiner letzten Evidenz beruhen. Dasselbe wäre der Fall mit jedem anderen wissenschaftlich gewählten zeitlichen Urmaß. Was für ein periodisch wiederkehrender Prozeß es auch immer sei, von dessen exakt isochroner Periodik man überzeugt ist - immer muß die letzte Gewähr in einer direkten Evidenz liegen. Allerdings schließt die wechselseitige Kontrolle der vielen heute vorhandenen Zeitbestimmungen auf naturwissenschaftlichem und technischem Wege ebenfalls eine gewisse Beweiskraft in sich.

Diese merkwürdige Situation zeigt jedoch mit besonderer Deutlichkeit, daß es die Zeitmessung in der Tat mit dem eigentlich Zeitlichen der Zeit zu tun hat. Hierzu eine kleine historische Erinnerung.[55] Galilei war noch auf äußerst pri-

[54] Der große Brockhaus, 20. Bd., 1935: »Zeitbestimmung«.

[55] A. Koyré, Un Experimentum au XVII^e Siècle: La Détermination de G, in: Histoire des Sciences, Paris 1952. Der unten zitierte Text ist von mir übersetzt.

mitive Apparaturen zur empirischen Kontrolle seiner Fallgesetze angewiesen. Sie schlossen eine Menge von Fehlerquellen in sich und haben zu erheblichen Fehlern in den mathematischen Formulierungen Galileis geführt. Um die abstrakten Gesetze der neuen Physik durch die empirische Wirklichkeit zu bewahrheiten, war es unumgänglich notwendig, genaue Zeitmesser, mit anderen Worten Uhren herzustellen. So dachte auch der Jesuitenpater Jean-Baptiste Riccioli [1589—1671], Dozent an den Ordensschulen von Parma und Bologna. Vor allem sollte bewiesen werden, ob die These von der Isochronie des Pendels genau stimme. Die Schwingungsdauer eines Pendels von gleichem Material hängt bekanntlich nur von der Länge des Pendels ab, welches Gesetz eben Galilei entdeckt hatte. Obwohl die Bewegung des Pendels wegen des Luftwiderstandes beständig gehemmt wird, vollziehen sich die einzelnen Schwingungsperioden dennoch in genau gleicher Zeitdauer. Die gegebenenfalls kleinere Schwingungsweite wird durch eine entsprechend vergrößerte Geschwindigkeit ausgeglichen. Wenn man also das Pendel von Zeit zu Zeit anstößt und dadurch seine Bewegung in Gang hält, so kann man eine beliebige Menge von zeitlich genau äquivalenten Schwingungen erzeugen. Riccioli faßte den Gedanken, daß ein solches Pendel ein genaues und überaus praktisches Zeitmessungsinstrument darstellen müsse - *unter Voraussetzung* dieses Gesetzes von der Isochronie seiner Ausschläge. Hierzu war jedoch die Konstruktion eines Pendels nötig, dessen Schwingungsdauer bekannt ist. Ricciolis Ziel war es, ein Pendel mit Schwingungen von Sekundendauer herzustellen.

Riccioli konstruierte zu diesem Zweck Pendel, die nach zunächst groben Vergleichen mit vorhandenen Zeitmessern Ausschläge von etwa einer Minute besaßen. Zuerst nahm er Wasseruhren zum Vergleich, dann eine Sonnenuhr, da

der Umlauf des Fixsternhimmels einschließlich der Sonne, des Primum Mobile, »selbstverständlich« den genauesten Zeitmesser darstellt. Die Ausschläge der konstruierten Pendel wurden mit der Hilfe von Confratres über ganze Tage und Nächte, je 12 oder 24 Stunden, durchgezählt und ihre Anzahl mit den Sonnenuhrminuten verglichen. Später ging Riccioli zum Sternentag über. Zeitweise mußten neun gelehrte Patres, die Philosophie und Theologie dozierten, zugleich mit ihm die Mühe des Zählens auf sich nehmen, wobei man zur Erleichterung der Kontrolle nach je sechzig Ausschlägen einen kleinen Stein in ein Gefäß fallen ließ. Eine ganz genaue Übereinstimmung der Ausschlagszahl seiner Pendel mit der errechneten Minuten- oder gar Sekundenzahl hat Riccioli trotz unendlicher Bemühungen nicht erreicht. Aber immerhin konnte er ein Pendel herstellen, dessen Ausschlag 59′ 36″ der Stunde des Primum Mobile betrug. Das war schon ein durchaus benutzbares Instrument. Wir sehen die mühseligen ersten Schritte einer noch in den Kinderschuhen steckenden »exakten« Naturwissenschaft. In dem kaum noch erhellten allseitigen Dunkel war sie Schritt für Schritt auf die Leitung geringfügiger und doch entscheidender Intuitionen angewiesen.

Eine solche geringfügige Intuition, die aber das Wesen der Zeitmessung noch einmal blitzartig erhellt, stellt ein weiterer Einfall Ricciolis dar. Um seinetwillen werden die Bemühungen des gelehrten Paters hier erzählt. Je kleiner und leichter seine Pendel wurden, je schnellere Schwingungen sie deshalb machten, um so schwieriger wurde praktisch das Abzählen der einzelnen Schwingungen. Ja, es wurde schließlich unmöglich. Aber zwecks subtiler Untersuchungen bis zur Zeitperiode einer Sekunde oder gar nur eines genau feststellbaren Bruchteils derselben vorzudringen, war das eigentliche Ziel Ricciolis. Es mußte deshalb eine bestimmte Anzahl von Schwingungen zusammengefaßt [totalisiert]

werden, damit die Experimentatoren nur noch diese Summen zu zählen brauchten. Ich fahre nach Koyré wörtlich fort: »Um die Pendelausschläge zu totalisieren, hatte sich P. Riccioli ein sehr einfaches und elegantes Mittel ausgedacht: er hatte zweien seiner Mitarbeiter und Freunde, die nicht nur physikalisch, sondern auch musikalisch sehr begabt waren, beigebracht, un, de, tre ... [im Bologneser Dialekt, in dem die Worte viel kürzer sind] mit absolut regelmäßigem und gleichartigem Rhythmus zu zählen, ‚so wie es die machen, die die Aufführungen musikalischer Werke dirigieren' - in einem solchen Rhythmus, daß jede Zahl genau zehn Ausschlägen des Pendels entsprach. Dadurch erzielte er wunderbar genaue Resultate. So wunderbar genau, daß man sich manchmal fragt, ob sie nicht ein wenig korrigiert sind.«

A. Koyré bemerkt vorher, daß die von Riccioli hier erfundene »Uhr« weder Gewichte, noch Federkraft, noch selbst ein Zifferblatt besessen habe. Denn es sei keine mechanische, es sei eine menschliche Uhr gewesen. Was ist, so fragen wir, die sachliche Grundlage für diese »menschliche Uhr«? Es ist das menschliche Vermögen, eine Folge von genau gleichen akustischen Zeitspannen anzugeben. Die Taktsicherheit der un, due, tre ... zählenden Patres besteht darin, daß sie die genaue Größe der gezählten kleinen Zeitstrecken, die als solche auf der Stelle entschwinden, dennoch »im Gefühl« behalten. Der Mensch [wohl auch ein musikalisches Tier] vermag soeben entschwindende und entschwundene Zeitgrößen von je kurzen Abständen gerade immer noch zu »haben«. Das längerhin Vergangene behält der Mensch zwar auch noch bis zu einer gewissen Entfernung in unmittelbarer Erinnerung, aber nicht mit seiner genauen *Größen*bestimmtheit. Das bekannte Gesellschaftsspiel, die Länge einer vergehenden Minute zu taxieren, zeigt, wie leicht das durchschnittliche Vertaxieren ist. Besondere Begabung für das »gefühlsmäßige« Haben von Zeitgrößen und Übung können die Fähigkeit zur exakten subjektiven Zeitabschätzung weit über das Durchschnittliche hinausdehnen.

Eine unmittelbarere spezifisch *zeitliche* Zeitmessung kann es nicht geben. Hier ist gewiß nichts »verräumlicht«. Der periodisch wiederkehrende Prozeß, der das Maß zur Zeiteinteilung abgibt, ist hier ohnehin kein räumlicher Bewegungsvorgang, sondern eine subjektiv vollzogene akustische Markierung. Sie beruht auf dem unmittelbaren »Haben« der realen Zeit, in die auch das subjektive Erleben seinsmäßig eingebettet ist. Es ist das »Haben« dieser subjektiven Realzeit in ihrer eigensten extensiven Qualität. Musikalisches Taktgefühl ist ein exaktes »Gefühl« für die Größe sich periodisch wiederholender kleiner Zeitstrecken. Die Zeit ist selber eine extensive Größe. Es wird ihr nichts »angetan«, wenn sie eingeteilt und vermessen wird. Es gründet in ihrem empirischen Wesen, daß sie sich einteilen und vermessen *läßt*.

Zweiter Teil

DIE ÄONISCHE ZEIT

Die real fortschreitende Zeit im äonischen Zirkel und ihr metaphysischer Untergrund

Die platonische Weltuhr. Timäus

Als nun aber der Vater, welcher das All erzeugt hatte, es ansah, wie es bewegt und belebt und ein Bild [ἄγαλμα][1] der ewigen Götter geworden war, da empfand er Wohlgefallen daran und in dieser seiner Freude beschloß er denn, es noch mehr seinem Urbild [παράδειγμα] ähnlich zu machen. Gleichwie nun dieses Urbild selber ein unvergängliches Lebendiges [ζῷον ἀΐδιον] ist, ebenso unternahm er es daher, auch dieses All nach Möglichkeit zu einem ebensolchen zu machen. Nun war aber die Natur [φύσις] des höchsten Lebendigen eine ewige [αἰώνιος], und diese auf das Entstandene vollständig zu übertragen, war eben nicht möglich; aber ein bewegtes Abbild [εἰκὼ κινητόν] der Ewigkeit beschließt er zu machen, und bildet, um zugleich dadurch dem Weltgebäude seine innere Einrichtung zu geben, von der in der Einheit beharrenden Ewigkeit ein nach der Vielheit der Zahl fortschreitendes [ἰοῦσαν] ewiges Abbild [αἰώνιος εἰκών], nämlich eben das, was wir Zeit genannt haben. Nämlich Tage, Nächte, Monate und Jahre, welche es vor der Entstehung des Weltalls nicht gab, läßt er jetzt bei der Zusammenfügung desselben zugleich mit ins Entstehen treten. Dieses alles aber sind Teile der Zeit . . .«[2]

Das ist die berühmte Stelle in Platos Timäus über die Schöpfung der Zeit. Sie ist von den nachplatonischen antiken und mittelalterlichen Philosophen immer wieder kommentiert worden[3] und bildete die Grundlage für fast alle späteren

[1] Das Wort ἄγαλμα anstatt des sonst von Plato gebrauchten εἰκών für »Bild« hat die besondere Bedeutung des Götterbildes, »an dem der Gott sich freut«.

[2] Tim. 37 C-37E

[3] Vgl. Hans Leisegang, Der Begriff der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus, Beiträge z. Gesch. d. Mittelalters, Bd. XIII, Heft 4, Münster i. W. 1913.

Spekulationen über die Zeit. Heute wird sie nur zuweilen in allgemeinen Auslassungen über die derzeitige Physik und Kosmologie angeführt. Dem Wortlaut nach scheint nämlich in ihr zum Ausdruck zu kommen, daß Plato durch den Mund des Timäus die These vertreten wolle, die Zeit sei mit der Welt zugleich entstanden. Das ist bekanntlich eine Konsequenz der allgemeinen Relativitätstheorie. Ihr zufolge kann *von Raum* und Zeit, wobei die Zeit als die vierte Koordinate des Raums verstanden wird, nur in bezug auf schon vorhandene materielle Massen gesprochen werden. Einen Raum »jenseits« der Welt oder eine Zeit »vor« und »nach« derselben anzunehmen, ist nach dieser Theorie sinnlos geworden. Aber nur eine sehr flüchtige Bekanntschaft mit der Timäusstelle kann dazu verleiten, diese in einem solchen Zusammenhang zu benutzen. Timäus sagt zwar ein wenig später direkt: »So entstand also die Zeit mit der Welt, damit beide, zugleich ins Leben gerufen, auch zugleich wieder aufgelöst würden, wenn je einmal ihre Auflösung eintreten sollte . . .«[4] Dieser Satz steht aber zunächst in direktem Widerspruch zu jener Erzählung von der Entstehung der Zeit.[5] Denn dort hieß es, daß erst das Wohlgefallen an dem schon hervorgebrachten Weltall den Vater veranlaßte, diese Welt nun auch der *ewigen* Artung des Urbildes so ähnlich wie möglich zu machen. Das Urbild ist der geistige Kosmos, der *κόσμος νοητός*, das All der Ideen. Die Ideen selber sind Bestandteile eines wohlgeordneten lebendigen, in sich einigen Ganzen, so vor allem in den Spätdialogen Platos. Die Ewigkeit des Urbildes ließ sich aber auf die geschaffene Welt nicht übertragen. Der Weltbaumeister konnte nur ein Nachbild der »in der Einheit beharrenden« Ewigkeit schaffen: nämlich ein nach der Vielheit der Zahl fortschreitendes »ewiges« [*αἰώνιος*] Abbild derselben. Die Zeit als »ewiges« Abbild der Ewigkeit! Diese eigentümliche Verbindung von Ewigkeit und Zeit, die hier angedeutet ist, wirft einen bedeutsamen Schatten voraus. Die Konzeption einer ewigen, nämlich äonischen Zeit oder auch einer zeitlichen Ewigkeit, nämlich eines zeitlichen Äons, wird der zentrale Begriff sein, um dessen Herausarbeitung wir in den folgenden Ausführungen bemüht sind.

Was das Verhältnis von Zeit und Welt betrifft, so gibt es - sachlich gesehen - drei Möglichkeiten: 1. eine unendliche Zeit, *innerhalb* derer die Welt angefangen hat oder mit der die Welt auch als gleich unendlich und anfangslos gedacht werden kann. Das entspricht der klassischen naturwissenschaftlichen Anschauung. 2. Eine Welt, innerhalb derer die Zeit angefangen hat. Das ist, wie mir scheint, die Meinung Platos im Timäus. 3. Eine »endliche« Raum-Zeit, die mit einer »endlichen« Welt steht und fällt. Das ist die Konzeption der allgemeinen Relativitätstheorie. - Im Timäus soll die »Welt« schon gedacht werden, ehe die Zeit »war«. Eine Welt also zunächst ohne Zeit oder doch ohne diejenige Zeit, die von dem Weltschöpfer erst hinzugebildet wurde. Es ist das ein Sachverhalt, der sich mit dem »ehe« und »war« selber nur zeitlich ausdrücken läßt und also das Denken sofort in Aporien verwickelt. Nun ist allerdings Platos Timäus bis in die Neuzeit in einem zweifachen Sinne ausgelegt worden.[6] Aristoteles[7] nahm in seiner Kritik des Timäus die platonische Kosmogonie beim Wort. Insbesondere hielt er die *zeitliche* Entstehung der Welt, der Weltseele und der Zeit selber für die wirkliche Meinung Platos. Eine zeitliche Entstehung der Zeit also! Fast die gesamte peripatetische Schule

[4] Tim. 38 B

[5] Wenn man jedoch zwei verschiedene Begriffe von »Zeit« annimmt, die Plato hier benütze, verschwindet der Widerspruch. Vgl. den weiteren Text.

[6] Vgl. u. a. Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen, Bd. II, 1, 4. Aufl. Leipzig 1889

[7] Vgl. Zeller, a. a. O., II, 1, S. 792, Anm. 1.

mit Ausnahme von Plutarch ist ihm hierin gefolgt. Xenokrates dagegen, der Schüler Platos, der die platonische Ideenlehre pythagoreisch interpretierte, vertrat die Ansicht, Plato stelle nur »um der Anschaulichkeit willen die Weltbildung als einen zeitlichen Akt dar« [Zeller]. Auch in der Neuzeit wird diese Stelle verschieden ausgelegt. In der Hauptsache gehen die Meinungen darüber auseinander, wie weit der »mythische« Charakter des Timäus gehe. Ist die Bildung der Welt und die »gleichzeitige« Hinzubildung der Zeit durch den göttlichen Demiurgen wörtlich oder nur »mythisch« zu nehmen? Haben Welt und Zeit nach Plato wirklich einen »zeitlichen« Anfang, der eben mit ihrer zeitlichen Erschaffung gleichzusetzen wäre? Anderseits wird im Schöpfungsbericht eine vorhandene chaotische Materie vorausgesetzt, die der Weltbildner benutzt, um aus ihr unter Hinzufügung der selber schöpferisch zubereiteten Weltseele einen Kosmos zu bilden. Da die »Zeit« erst mit der Bildung des Kosmos entsteht, so müßte diese chaotische Materie noch als »zeitlos« - als ewig, mythisch, irreal angenommen werden. So sind denn eine große Reihe von neuzeitlichen Interpreten der Anschauung der pythagoreisierenden und neuplatonischen Schüler Platos gefolgt und haben die zeitliche Entstehung der Welt für eine bloße mythische Einkleidung der Welt erklärt. Susemihl etwa, der Übersetzer und Kommentator des Timäus[8], meint, die mythische Einkleidung diene nur dazu, das, was für Plato »dem Gedanken nach« das Frühere gewesen ist, in die Form eines zeitlich Voraufgehenden umzusetzen. Eine wirkliche genetische Entwicklung sei dem ganzen Geist des platonischen Systems zuwider. Plato habe die Idee des Guten mythisch zu einem Weltbaumeister personifiziert, welcher nach der Weise eines menschlichen Künstlers den Kosmos

[8] Platos Werke, Vierte Gruppe: Die Platonische Kosmik, 6. Bdchen., Stuttgart 1856, S. 643

nach seinen künstlerischen Ideen bildet. Dadurch aber fielen finale und wirkende Ursache auseinander, was dem Geist des platonischen Systems ganz zuwider sei. In Wirklichkeit, das war etwa Susemihls Ansicht, sei es die Idee des Guten selber, die nach Platos Meinung den ewigen bleibenden Wirkgrund und Zielgrund der Erscheinungswelt bilde. »Und unter diesen Umständen dürfen wir nicht anstehen, den zeitlichen Anfang selbst, im Widerspruch gegen Aristoteles, mit den übrigen Schülern Platos für ein bloßes Symbol eines ewigen Werdens der Welt oder, modern ausgedrückt, einer ewigen Schöpfung aufzufassen, wie es die Konsequenz des Systems verlangt, welches sonst aufhören würde, ein System des Seins heißen zu dürfen . . .«[9]

Mit der Annahme einer ewigen Schöpfung, die demnach in der Konsequenz der platonischen Weltauffassung läge, wäre etwas geistesgeschichtlich Entscheidendes ausgesagt. Unter solcher Deutung geht nämlich die eigentliche Zeitlichkeit der Welt vollständig verloren. Die Annahme eines möglichen Anfangs und eines möglichen Endes der Welt würde sinnlos. Die Welt ginge mit Notwendigkeit »von Ewigkeit zu Ewigkeit« aus ihren metaphysischen Grundlagen hervor. Sie wäre eine mehr oder minder reale »Emanation« derselben. Der Neuplatonismus wäre also schon bei Plato selber grundgelegt, wie denn auch die Neuplatoniker eine bloß mythische Deutung der genetisch berichteten Weltschöpfung vertreten haben. Dann aber bestünde die denkbar größte Kluft zwischen Platos Timäus und der [jüdisch-] christlichen Schöpfungskonzeption.[10] Heute wird zwar oft gesagt, die Vorstellung einer »ewigen Schöpfung« sei christlicher Na-

[9] Susemihl, a. a. O., S. 644

[10] Daß im Timäus nur von einem göttlichen Demiurgen die Rede ist, der ein immer schon vorhandenes Chaos in einen Kosmos umgestaltet, nicht dagegen von einer christlichen creatio ex nihilo kann hierbei außer Betracht gelassen werden, so wesentlich es an und für sich ist.

tur oder doch mit einem christlichen Weltbild wohl zu vereinigen.[11] Das dürfte jedoch ein ungeheurer Irrtum sein. Auch für die Geistesgeschichte ist die Entscheidung darüber, ob Plato so oder so gedacht hat, von großer Bedeutung. Geht eine sachlich rechtmäßige und folgerichtige, wenn auch mehrfach gebrochene Linie von Plato über Aristoteles zur christlichen Kosmologie des Mittelalters? Daß Aristoteles trotz seiner fundamentalen These von der »Ewigkeit der Welt«, mit der er sich Plato so ausdrücklich entgegensetzt, dennoch in diese Linie hineingehört, werden wir sehen.[12] Oder verfälscht etwa die Scholastik durch ihre Anknüpfung an die platonische oder aristotelische Kosmologie von vorneherein den christlichen Offenbarungsgehalt in seinen wesentlichen Grundlagen? Wenn Platos Welt- und Zeitentstehungsbericht in jener rein mythisch-symbolischen oder gar idealistisch-emanistischen Weise aufgefaßt werden müßte, dann böte er allerdings keinen rechtmäßigen Anknüpfungspunkt für eine christliche Weltsicht. Denn die »christliche« Welt ist zeitlich, historisch, entwicklungsträchtig. Sie ist als solche von der Ewigkeit real *abgesetzt.*

Im Gegensatz zu der vorher dargelegten Auffassung scheint mir der Timäus geradezu ein Beweis dafür zu sein, daß Plato weder eine bloß statische Seinsphilosophie noch auch eine dynamische Emanationsphilosophie, wenn auch nur in metaphysisch keimhafter Form, vertreten hat. Auch war die Platonische Ideenlehre nichts weniger als ein Durchbruch zu einer abstrakten blassen Begriffsphilosophie »in bewußter Opposition gegen griechische Naturvergötterung«, wie etwa Zeller und andere Forscher seiner Generation behauptet haben. Heute ist allerdings eine solche Platodeutung völlig überholt. Julius Stenzel etwa hat gezeigt, daß Plato nur

[11] Etwa von Bernhard Bavink, Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion, Oberursel/Ts, 1947.

[12] Zweiter Teil, II, Die Äonische Weltperipherie. Aristoteles

unter dem Aspekt einer auf das Ganze der Wirklichkeit und des Lebens gerichteten Einstellung zu verstehen ist.[13] Selbst in den subtil dialektischen Spätwerken [Parmenides, Sophistes, Philebus] gehe es Plato um die lebendige und konkrete Entfaltung des Seins im Seienden - mit dem durchgehaltenen letzten Ziel der wahren anthropologischen, existenziellen und politischen »Praxis«, die an der wahren wesenhaften Theoria orientiert ist.[14] Wenn Stenzel allerdings ausführt, daß das »eigentlich Seiende« nach Plato überhaupt nur in der Entfaltung, Erscheinung und Verwirklichung der endlichen Schöpfung angetroffen werden könne, dann scheint mir das Pendel der Deutung allzuweit und deshalb irreversibel nach dem entgegengesetzten Pol auszuschlagen. Ist die Auffassung, daß das überzeitliche [Stenzel sagt das »zeitlose«] »Sein« überhaupt nur in der erscheinenden Entfaltung dieser Welt dem Menschen zugänglich sei, in seinem ewigen An-sich dagegen nur »Gott« allein, neuzeitlich existenzialistisch oder tatsächlich platonisch? Das Urbild, der *κόσμος νοητός*, der für Plato das eigentlich Seiende ist, wird auf solche Weise seiner eigensten Seinsstellung und seines Realitätsgewichts gänzlich beraubt. Wird in den früheren klassischen Interpretationen die diesseitige Welt des Plato in den überzeitlichen Ideenkosmos hinein- und hinaufverflüchtigt, so nun die ewige Welt in die Zeitlichkeit hinab. Das Ewige selber bleibt nur noch als wesenhaft unzugänglicher, realitätsentleerter »Beziehungspunkt« bestehen. Im Timäus aber wird im besonderen deutlich, daß es Plato, mindestens in den dialektischen Spätwerken, an einem echten Analogieverhältnis zwischen ewiger

[13] Julius Stenzel, Metaphysik des Altertums, Handbuch der Philosophie, München u. Berlin 1931. Zu der neuen Platointerpretation vgl. auch Hans-Georg Gadamer: Zur Vorgeschichte der Metaphysik, in: Anteile, Frankf. a. M. 1950.

[14] Stenzel a. a. O., IV, 2.

Welt und zeitlicher Welt, zwischen Ewigkeit und Zeit lag. In einem Analogieverhältnis bewahren beide Glieder ihre ontologische Eigenposition. So erst können zeitliche Welt und Zeit als wahre »Abbilder« der ewigen Welt und der Ewigkeit angesetzt werden, als Abbilder der Ewigkeit nämlich innerhalb ihres eigenen zeitlichen Seinsrahmens. Genau das geschieht im Timäus.

Daß im Timäusbericht wirklich etwas über die vermutliche reale Weltentstehung ausgesagt werden soll, wird gerade an der Art und Weise, wie hier die »Zeit« in ihrem schöpfungsmäßigen Verhältnis zur Ewigkeit eingeführt wird, deutlich. Es gehört zum ausdrücklichen Sinn des ganzen Berichtes, die ewige Welt in ihrer unveränderlichen, bleibenden Beschaffenheit der gewordenen und werdenden Welt, die nur eine zeitliche sein kann, gegenüberzustellen. Zwar soll diese erst zur Welt hinzugebildete Zeit ein möglichst genaues Abbild der Ewigkeit darstellen, weil der Weltschöpfer die geschaffene Welt selber so vollkommen wie möglich machen wollte. Dadurch aber wird nur die beabsichtigte Abhebung der zeitlichen Welt *von* der ewigen unterstrichen. Denn weil es nicht möglich war, »die Ewigkeit auf das Entstandene vollständig zu übertragen«, wie es so bedeutsam heißt, deshalb kann es sich eben bei der geschaffenen Welt *nur* um ein »Abbild« der Ewigkeit handeln. In der Unmöglichkeit, die Seinsart der geschaffenen Welt der Ewigkeit »gleich« zu machen, und der Möglichkeit, sie ihr dennoch »ähnlich« zu machen, liegt das Entscheidende. Innerhalb dieses zwar ausdrücklich analogen, aber doch *nur* analogen Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit die Zeitlichkeit selber in eine schlechthin »ewige« Beziehung *zur* Ewigkeit zu setzen, ist evidentermaßen ausgeschlossen.

Weshalb war es denn nicht möglich, die ewige Natur des Urbildes auf die entstandene Welt zu übertragen? Man kann zunächst antworten: Weil die geschaffene Welt eine

veränderliche ist. Aber in einem grundlegenden Sinne genügt diese Antwort nicht. Das Urbild, in dessen Ähnlichkeit die zeitliche Welt und die Zeit gebildet wurden, ist der ewige Kosmos der Ideen, der κόσμος νοητός. Er wird als das »höchste Lebendige« bezeichnet. Überzeitlich und dennoch lebendig! Wahrhaftig nicht nur zeitlos im Sinne von Unzeitlichkeit, so wie etwa das Logische oder Mathematische zeitlos sind. Hier ist Zeitlosigkeit gleich Irrealität. Die Überzeitlichkeit des κόσμος νοητός, des höchsten Lebendigen, schließt dagegen weitaus mehr an Realitätsgewicht in sich als das zeitlich Seiende. Sie ist nach Plato *die* Lebenswirklichkeit. Kann Leben ohne Bewegung oder Bewegtheit gedacht werden? Gewiß nicht. Aber lebendige Bewegtheit oder bewegtes Leben hängen durchaus nicht eindeutig mit »Zeitlichkeit« zusammen. In einem höchsten und absoluten Sinne schließen sie [zeitliche] Zeitlichkeit sogar aus. Weshalb ist Ewigkeit auf die von Gott gebildete Welt nicht übertragbar? Es scheint mir nur *eine,* allerdings paradoxe Antwort zu geben: weil diese geschaffene Welt eine eo ipso-zeitliche *ist.* Der platonische Bericht selber legt diesen scheinbaren Zirkel nahe. In Wirklichkeit handelt es sich um zwei verschiedene Bedeutungen von Zeit und Zeitlichkeit. Diejenige »Zeit« nämlich, die der Weltbaumeister als ein möglichst genaues Abbild der Ewigkeit mit dem geschaffenen Kosmos vermählen will, ist nicht dieselbe Zeit oder Zeitlichkeit, die mit einer Welt des veränderlichen Werdens von vorneherein verbunden ist und von der im Timäus garnicht explicite geredet wird.

Es ist stets betont worden, daß Plato im Timäusbericht nicht die Zeit selber im Auge habe, sondern die Zeit, sofern sie durch die astronomische Weltstruktur schon kosmisch ausgemessen ist. Hat aber Plato jene Zeit an sich selbst gar nicht gekannt? Hat er sie etwa mit der konkreten astronomischen Weltzeit einfach gleichgesetzt? Das ist äußerst un-

wahrscheinlich. Das Problem der Zeitlichkeit als solches anzugehen, ist Sache streng philosophischer, dialektischer Gespräche, wovon Plato im Parmenides ein tiefsinniges Beispiel gegeben hat. Im Timäus handelt es sich um etwas anderes. »Denn das Urbild«, sagt Plato im Timäus, »ist ein durch alle Ewigkeit Seiendes, sie [die Welt] aber immerfort durch alle Zeit geworden, seiend und sein werdend. Zufolge solcher Betrachtung und Überlegung Gottes in bezug auf die Zeit entstanden, damit diese hervorgebracht werde, Sonne, Mond und die fünf anderen Sterne, welche den Namen Wandelsterne tragen, zur Unterscheidung und Bewahrung der Zeitmaße.«[15] Die Wandelsterne, zu denen Sonne und Mond gehörten, werden, wie auch zuweilen die Fixsterne, im Timäus als »Werkzeuge der Zeit« bezeichnet. Die »Zeit«, die vom göttlichen Demiurgen hervorgebracht wird, ist die nach dem astronomischen Urmaß kosmisch vermessene Zeit. Das astronomische Urmaß der Zeit ist die Kreisbewegung des gesamten Sternhimmels um die Erde, die für die Griechen eine wirkliche war. Es ist die große naturgegebene Grunduhr, die Weltenuhr, die nach Plato in einem besonderen schöpferischen Akt zu der Welt hinzugebildet wurde. Nach der Genesis setzt Gott am vierten Schöpfungstage, nachdem Erde und Himmel, Licht und Finsternis, Land und Meer, Samen, Pflanzen und Fruchtbäume schon geschaffen waren, die »Lichter« an die Himmelsfeste, »damit sie zur Bestimmung der Zeiten, und der Tage und der Jahre dienten«. Eine völlig analoge Darstellung. Die noch nicht kosmisch vermessene Zeit *war* für den Griechen Plato noch keine eigentliche »Zeit«. Genau so wie die Welt, ehe sie durch den göttlichen Weltbildner geordnet wurde, noch keine eigentliche »Welt« war. Zum Kosmos gehört Ordnung und Schönheit. »Damals«, sagt Timäus, »hatte an Verhältnismäßigkeit und Ebenmaß nichts, es sei denn durch

[15] Tim. 38 B-38 C

Zufall einen Anteil, noch verdiente überhaupt irgend etwas, so wie jetzt einen bestimmten Namen zu führen.«[16] Nichts könnte den chaotischen, den vorkosmischen Zustand der Welt in Platos Sinne deutlicher bezeichnen als diese Unmöglichkeit der Namengebung. Da war noch nichts »sich selber gleich«.[17] Im Timäus wird nicht die Schöpfung der Welt dargestellt, sondern die schöpferische Formung der Welt, die Überführung des schon vorher vorhandenen chaotischen Alls in einen Kosmos. Offenbar handelt es sich ebenso um die Überführung einer vorher schon vorhandenen chaotischen Zeit in einen Zeitkosmos.

Vor der Herausformung von Welt- und Zeitkosmos durch den Demiurgen bestand schon dreierlei: erstens die vier Elementarkörper Feuer, Wasser, Luft und Erde, die sich in einem chaotischen Mischungs- und Bewegungszustand befanden; zweitens der überhimmlische Ideenkosmos, der das schlechthin Seiende darstellt; drittens der leere Raum, der bei Plato zwischen einem gänzlich Nichtseienden und einer irgendwie doch schon dynamischen materia prima schwankt. Aus ihm, diesem räumlichen Apeiron, das auch die »Amme des Werdens« [*γενέσεως τιθήνη*] oder »Mutter und Pflegerin« genannt wird, sind die atomaren Grundbestandteile der vier Elementarkörper - wohl auch schon kraft ursprünglichster Ideeneinwirkung - »herausgeschnitten«.[18] Bevor aber der wirkliche Kosmos schöpferisch formiert wird, befindet sich die »Amme des Werdens« mit allen aus ihr hervorgegangenen Kräften und stofflichen Bestandteilen in einer durch und durch ungeregelten, nach allen Seiten hin schwan-

[16] Tim. 69 B

[17] Wie denn »Kosmos« von *κοσμεῖν*, »ordnen«, »einrichten« herkommt.

[18] Die Elementaratome der vier Weltelemente werden nach Plato-Timäus aus verschiedenartigen »Dreieckchen« in je verschiedener geometrischer Zusammensetzung aufgebaut. Verständlich kann diese eigentümliche Grundkonstitution der platonischen Materie nur werden, wenn man auf die pythagoreische Zahlenmystik zurückgeht.

kenden Bewegung, bald selber von den ihr entstammenden Teilen in Erschütterung versetzt, bald ihrerseits dieselben in Erschütterung versetzend. Auf rein mechanischem Wege stellt sich allerdings schon eine Art Ordnung her. Wie man Getreide in Sieben worfle, sagt Timäus, und sich dadurch das, was schwer und fest ist, an anderen Stellen sammle als das, was locker und leicht ist, »so wurden damals die vier Gattungen von der Aufnehmerin [ὑπὸ τῆς δεξαμένης] durchgeschüttelt ... weswegen sie denn auch bereits je einen verschieden Ort einnahmen«. »Doch ermangelten sie damals«, fährt Timäus fort, »aller Ordnung und allen Maßes [alles war noch ἄλογος und ἄμετρος]; sobald dagegen Hand an die Bildung des Weltalls gelegt wurde«, ..., verlieh ihnen Gott »die ihnen bestimmten Formen nach Zahl und Gestalt«.[19] Jetzt erst ist so etwas wie Welt entstanden, wenn auch zunächst nur in körperlich elementarem Sinne. Ohne Maß, Zahl und Ordnung in Sein und Bewegung war noch keine Welt, obwohl es schon Raum, Materie und Bewegung gab. Wir können hinzufügen: auch Zeit war schon vorhanden, im elementaren Sinne nämlich einer apeirischen Dimension. Zu einem fertigen Kosmos bedurfte es allerdings nach Plato noch einer ganz anderen schöpferischen Grundlage: der Weltseele. Wir können die sehr eigentümliche Art der Einführung der platonischen Weltseele und ihre Verknüpfung mit dem Weltkörper deshalb nicht übergehen, weil erst von dieser Grundlage aus das charakteristische und geistesgeschichtlich Folgenreiche des platonischen Zeitkosmos ans Licht treten kann.

Da Gott »als der Beste nichts anderes als das Beste und Schönste« vollbringen konnte und »fand, daß unter den sichtbaren Dingen kein vernunftloses Werk jemals schöner

[19] Tim. 53 A-53 B: Während sie sich vorher in einem Zustand befanden, der einem Gegenstand allein möglich ist, »solange Gott von ihm fern ist« [ὅταν ἀπῇ τινὸς θεός].

sein konnte als ein vernunftbegabtes«, Vernunft aber ohne Seele nicht möglich sei, so bildete der Demiurg die [Welt-] Vernunft in eine [Welt-]Seele und die Seele in einen [Welt-]Körper hinein. »Und so darf man es denn mit Wahrscheinlichkeit [κατὰ λόγον τὸν εἰκότα] aussprechen, daß diese Welt als ein in Wahrheit beseeltes und vernünftiges Wesen durch Gottes Vorsehung [πρόνοια] entstanden ist«.[20] Und zwar bildete der Gott[21] bei der Schöpfung der Welt die Weltseele zuerst, dann erst das physische Weltall, durch welches er die Weltseele hindurchspannte, und schließlich fügte er dem Ganzen die kosmische Zeit hinzu. Die Weltseele wird aus dem »Selbigen« [τῆς ταυτοῦ] und dem »Anderen« [τῆς θατέρου] einerseits, dem Unteilbaren und an den Körpern Teilbaren andererseits zusammengesetzt.[22] Das ταὐτόν ist bei Plato hier wie anderwärts die sich selber immer gleichbleibende Wesenheit, das Ideale an den Dingen, das θάτερον ist das Werdende, das von einer Gestalt in die andere überzugehen vermag und sich selber also nicht gleich bleibt. Sein Prinzip ist jene Amme des Werdens, das räumliche Apeiron, das zwar an und für sich noch nicht geteilt ist, aber mit den aus ihr entstehenden Körperatomen geteilt wird. So stellt die aus »Idee« und »Raum« gebildete Entität, die Plato eine »dritte Art von Wesenheit« nennt, »welche die Mitte hält zwischen dem Unteilbaren und dem an den Körpern haftenden Geteilten«,[23] die fundamentale Substanz der Weltseele dar. Die platonische Weltseele ist also grundlegend zusammengesetzt aus einem idealen und einem »räumlichen« Faktor.[24] Nicht sofern sie mit dem phy-

[20] Tim. 30 A-30 B

[21] Beim demiurgischen Gott Platos ist es richtig von »dem« Gott zu sprechen, nicht aber beim christlichen Gott oder bei Gott selber.

[22] Tim 35 A. [23] ib.

[24] Während Susemihl u. a. aus dem sprachlich etwas verderbten griechischen Text schließen zu müssen glaubten, daß die beiden Gegensatz-

sischen Weltall vereinigt ist, soll sie diese zum Teil räumlich teilbare Konstitution besitzen, sondern sie selber in ihrer eigensten seelischen Substanz. Für neuzeitliches Denken ist eine solche Seelenkonstitution ein bares Skandalon, vollends noch dadurch, daß es Plato hiermit nicht genug sein läßt. Eine zweite Zusammenfügung mit dem teillosen »Selbigen« und dem teilbaren »Anderen« muß die schon grundlegend aus Idealität und Räumlichkeit bestehende Weltseelensubstanz über sich ergehen lassen. Während die erste Mischung eine organische, eine gewissermaßen »chemische« ist, muß der Gott für die zweite Mischung die hierbei widerstrebende Natur des »Anderen« gewaltsam mit dem »Selbigen« verträglich machen. Es ist eine Art mechanische Zusammenzwingung. In dieser Ausdrucksweise zeigt sich vielleicht, daß sich Plato der Paradoxie dieser zweifachen Seelenkomposition mit einem räumlich materialen Faktor bewußt war.

Dennoch liegt dem Ganzen eine fundamentale und geistesgeschichtlich fortwirkende Einsicht zugrunde. Eduard Zeller sagte,[25] diese räumliche Verteilung und Ausspannung der Weltseele, die Entstehung derselben aus einer chemischen Mischung, die ganze stoffliche Behandlung, die hier auch dem Immateriellen zuteil wird, könne von Plato unmöglich ernst gemeint sein. »Man müßte denn«, sagt Zeller, »alle die Vorwürfe auf ihn häufen, die Aristoteles in merkwür-

paare *ταὐτόν - θάτερον* und *ἀμέριστον - μεριστόν* zusammenfallen, glaubt Zeller [a. a. O., II, 1 S. 769 f. Anm. 3] an eine verschiedene Bedeutung und deshalb mögliche Überkreuzung derselben. Die Seele verdanke dem *ταὐτόν*, daß sie im Sinnlichen *und* Idealen das Identische zu erkennen vermöge, dem *θάτερον*, daß sie in beidem das Unterschiedliche auffassen könne; dem *μεριστόν* dagegen verdanke die Seele, daß sie überhaupt Sinnliches erkennen kann. In jedem Fall fällt der »an den Körpern teilbare« Faktor mit dem »Raumhaften«, der *χώρα*, zusammen.

[25] Zeller, a. a. O., II, 1, S. 771

diger Verkennung der mythischen Form dieses Abschnittes des Timäus gemacht hat.«[26] Auch hier aber ist der sachliche Realitätswert des mythisch Dargestellten unterschätzt. Die doppelte Mischung mit dem »Räumlichen« bedeutet nicht nur, daß die Seele in die Räumlichkeit des Körpers verflochten, weil auf das Körperliche bezogen sei. Sie bedeutet, daß die Seele in sich selber eine fundamentale »Räumlichkeit« besitzt, ganz abgesehen noch von ihrem Bezug auf den Körper. Mit Recht weist Susemihl[27] die »völlig verflachende Auffassung« zurück, der Ausdruck »räumlich« sei hier nur symbolisch gemeint. Das vernünftige Denken werde von Plato als eine wirkliche, wenn auch »ideale« Kreisbewegung gekennzeichnet. Susemihl macht auf die griechischen Bezeichnungen der Gedanken als »Umläufe« der Seele [*περίοδοι*] und des Betrachtens als eines »Umwandelns« [*περιοδεύειν*] aufmerksam. Er meint, daß diese sprachlichen Ausdrücke geradezu der Anlaß zu der räumlichen Auffassung des Denkens bei den Griechen gewesen seien. Liegt es aber nicht so, daß umgekehrt die urräumliche Auffassung des geistigen Schauens und Denkens bei den Griechen der Anlaß zu den sprachlichen Prägungen gewesen ist? Die griechische Einsicht in eine fundamentale »Räumlichkeit« der geistigen Akte, ja der Konstitution der geistigen Seele dürfte zu solchen Wortprägungen geführt haben.[28] Es ist hier nämlich ein fundamentum in re gegeben. Es ver-

[26] Über die Kritik des Aristoteles vgl. De Anima, 407a. Die ausführliche und sehr sachliche Widerlegung des Aristoteles spricht dafür, wie gewichtig Aristoteles die platonische Konzeption genommen hat. Er hielt sie nicht wie die neuzeitlichen Philosophen von vornherein für absurd, so daß man sie nur mystisch deuten *könne*, sondern ernsthafter Diskussion wert. Er führt sieben Gegengründe an.

[27] Susemihl, a. a. O., S. 731 f., Anm. 60

[28] Tim. 36 E wird allerdings die Weltseele deshalb eigentlichst »Seele« genannt, weil sie der Vernunft und der Harmonie des Idealen und ewig Seienden teilhaftig ist. Bedenkt man aber, wie diese Teilhabe an

hält sich keineswegs so, wie neuzeitliches Denken glauben machen will, seitdem Descartes die res cogitans und die res extensa zu absoluten Gegensätzen machte, daß die räumlichen und weithin sogar stofflichen Bezeichnungen von seelischen Akten und Zuständen nur bildhafte Übertragungen aus dem Physischen ins Psychische darstellen. Die Seele besitzt ihre eigenste, eben *seelische* »Räumlichkeit«. Es gibt echte Analogien zwischen Physischem und Psychischem. Es gibt das kategorial Gleiche auf wesensverschiedener Seinsebene oder innerhalb eines wesensverschiedenen Seinsrahmens. Ein physischer Druck und ein psychischer »Druck«, eine äußere Raumweite und eine etwa durch Freude erzeugte innere »Raumweite«, das Zerschmelzen eines physischen Stoffes und das durch Rührung hervorgerufene seelische »Zerschmelzen« beziehen sich gewiß nicht auf seins- und wesensgleiche »Räumlichkeit« und »Stofflichkeit«. Wohl aber ist die äußere und innere Raumhaftigkeit, die äußere und innere Dynamik, ist die äußere und innere Stofflichkeit in gleicher Weise primär und in keiner Weise nur von einer Seite auf die andere übertragen. Man muß allerdings eine Einsicht in die seinshafte Wesensverschiedenheit von »geinnerter« [seelischer] und »geäußerter« [körperlicher] Substanzialität besitzen, um die fundamentale Verschiedenheit *in* der fundamentalen Ähnlichkeit zu sehen.[29] Bei der »räumlichen« Konstitution der Weltseele handelt es sich zwar nicht um seelische Affekte, deren strukturelle Parallelität mit physischen Zuständen verhältnismäßig leicht aufzudecken ist.[30] Es handelt sich um eine denkende und wahrnehmende, um eine geistig verstehende Seele.[31] Aber auch die »Räumlichkeit« des anschauenden Denkens oder des denkenden Anschauens ist eine fundamentale Tatsache. Sie liegt schon in den Ausdrücken: Vor-stellen, Gegen-stand, Ob-jekt. Sie umschließt den ganzen Bezirk [Raum!] des Transzendentalen. Auch hier ist es notwendig, die ureigene »Raumhaftigkeit« zu sehen als ein wahres Analogon zu sonstigen »Räumen«, nur auf anderer, eben auf seelisch-geistiger Seinsebene. Plato hat ohne Zweifel diese räumliche Fundamentalstruktur der geistigen Seele vor Augen gehabt. Selbst im mythischen Rahmen wäre für ihn eine so auffallende Herstellung der Weltseele, wie er sie im Timäus gibt, nicht möglich gewesen, wenn ihm nicht der wahrhaft »räumliche« Aspekt des Seelischen vor Augen gestanden wäre. Die geistige Weltseele ist in jedem ihrer »Teile«, sie ist »durch und durch« aus teilbarer Raumhaftigkeit und teilloser Idealität zusammengesetzt.

Nach platonischer Schilderung vollzieht sich das Schauen und Denken der Weltseele in Kreisläufen. Weil die Weltseele das gesamte physisch und ideal gestaltete Weltall umschließt und es durch ihre kreisläufige Denk- und Anschauungsbewegung an jedem seiner Punkte ständig neu berührt und zu sich selber einholt, erkundet sie unaufhörlich alles das, was irgendeinen Weltgegenstand in seinem idealen Wesen, in seinem sich verändernden Werden und in seinem Verhältnis zu irgendeinem anderen Gegenstand betrifft.[32] »Ohne Laut und Schall«, im stillen Selbstgespräch

der Harmonie des Vernunftgemäßen und ewig Seienden im Timäus überall auf die himmlische Kreisbewegung unmittelbar bezogen ist, so läuft beides auf dasselbe hinaus.

Vgl. Tim. 36 D-36 E. »... was sie eben erst zur Seele macht ...«

[29] Vgl. Conrad-Martius, Bios und Psyche, Hamburg 1945.

[30] a. a. O.

[31] Aristoteles bemerkt das in seiner Kritik [Anm. 27] ausdrücklich. Er sagt, die Weltseele solle offenbar »Geist« und nicht von der Art der empfindenden und begehrenden Seele sein. Denn die Bewegung dieser letzteren sei nicht »kreisförmig«. Daraus geht wiederum hervor, daß er eine »kreisförmige« Beschaffenheit der *geistigen* Seele für an und für sich möglich hält, wenn sie auch faktisch nicht vorhanden sei.

[32] Tim. 37 A-37 B. [34] Auch im Theätet, Sophistos, Philebus bezeichnet Plato das Denken als stilles Selbstgespräch der Seele. Vgl. Susemihl, a. a. O., Anm. 81

vollbringt die Weltseele diese denkerisch kreisförmigen Selbstbewegungen. Wer spricht übrigens nicht, wenn er denkt? Die Selbstgespräche der Weltseele geschehen jedoch in zweifacher Weise. Wenn das schauende Denken der Weltseele »auf das sinnlich Wahrnehmbare [αἰσθητόν] gerichtet ist und der Kreislauf des ‚Anderen' die Kunde der Sache im richtigen Gang durch die ganze Seele verbreitet hat«, dann entstehen nur »sichere und richtige Vorstellungen und Meinungen«, wenn sie aber »auf das Vernünftige [λογιστικόν] sich erstreckt und der Kreislauf des ‚Selbigen', indem er wohl vonstatten gegangen ist, ihr solche Kunde gebracht hat«, dann kommen notwendig »vernünftige Einsicht und Wissenschaft« zustande.[33] Es ist der gleiche Kosmos, von dem sich die Weltseele in verschiedenen denkerichen Kreisläufen einerseits eine sinnlich empirische Einsicht verschafft, andererseits eine wesensmäßige und ideale. Das Denken, soweit es auf das Körperliche und Sinnliche in ihrer beständigen Wandlung gerichtet ist, bezeichnet Plato als »Kreislauf des Anderen«; das auf das Wesenhafte und Ideale gerichtete Denken als »Kreislauf des Selbigen«. Es ist jedoch nicht so, als ob die anschauende und denkende Weltseele an dem »Kreislauf des Selbigen« nur mit ihrer idealen Seite beteiligt wäre, an dem »Kreislauf des Anderen« dagegen nur mit ihrem raumhaften, körperanalogen Teil. Die Kreisläufigkeit des Denkens schließt in dem einen wie in dem anderen Fall eine raumhafte Struktur des geistigen Seins der Seele in sich. Auch das sich gleichbleibende ideale Fundamentalwesen der Dinge kann nur als solches gesichtet und eingesehen werden, wenn das schauende Denken im wörtlichsten Realsinne von einer idealen Wesenheit zur anderen *fort*schreitet und in wahrhafter Diairesis die eine *von* der anderen unterscheidet. Identifikation *und* Unterscheidung gehören zum wesensmäßigen Denken ebenso-

[33] Tim. 37 B-C

wohl wie zum empirischen.[34] Deshalb wird nach Plato die geistige Seele in gedoppelter Synthese und beidemale durch und durch aus beiden Bestandteilen gemischt. Weil die ideale Wesenserkenntnis das Strukturprinzip des θάτερον, der Unterscheidung des Einen vom Anderen einschließt, schließt sie ebensowohl das Strukturprinzip des μεριστόν ein, des raumanalogen Fortschreitens von einer gesichteten Wesenheit *zur* anderen. Stenzel spricht von der alten und wieder neuen Frage, ob nicht Widerspruch und Identität nur mit Hilfe der Zeit begrifflich gefaßt werden könnten und meint, daß von Platos umfassendem Seinsbegriff aus die Bejahung dieser Frage eine Selbstverständlichkeit sei.[35] Ist es aber nicht hier im Timäus vielmehr das Dimensionsprinzip des »Raumes« oder das der »Raumhaftigkeit« *und nicht das der Zeit,* das Plato als ontologisch fundamentales Erkenntnisprinzip ansetzt? Gegenüber einer existenzialistisch überbetonten Zeitbewertung mit all ihren Konsequenzen muß das herausgestellt und unterstrichen werden.

Die ideale Wesenserkenntnis setzt gegenüber der sinnlichen Erfahrungskenntnis sogar das »raumhaft« fortschreitende »Kreislaufdenken« in einem ganz besonderen Sinne voraus. Die denkende Seele hat hier in Wahrheit nichts anderes zu tun als in immer erneutem anschauendem Durchlaufen der mit sich selber unaufhebbar identischen Wesenheiten dieselben voneinander zu unterscheiden, wodurch sie in ihrem Eigensten immer tiefer aufzuleuchten vermögen. Wer phänomenologische Wesensforschung betrieben hat, weiß um die methodisch fundamentale Geisteshaltung, in der man die zu fassenden Wesensbestände mit einer Art geistiger Kreisbewegung beständig neu durch das Anschauungsfeld laufen lassen muß. Hierdurch kommt, wie Timäus sagt, notwendig vernünftige Einsicht und Wissenschaft [νοῦς ἐπιστήμη ἐξ ἀνάγκης[36]] zustande. Aber für Plato vollzieht sich auch die

[34] Vgl. Anm. 24 S. 101 [35] Stenzel, a. a. O. S. 137 [36] Tim 37 C

Erforschung des Veränderlichen und Werdenden in einem Kreislaufdenken. Hierbei sind, wie man nun umgekehrt sagen muß, nicht nur das Prinzip der Unterscheidung beteiligt, und eben dadurch das Prinzip der von einem Gegenstandselement zu anderen fortschreitenden »Raumhaftigkeit« [des *μεριστόν*], sondern auch das Prinzip der Unteilbarkeit oder der Identifikation. Denn wie kann etwas mit dem empirischen Gesetz seines Werdens und seiner Veränderung erkannt werden, wenn es nicht *unter* allem Werden in dem gesichtet und festgehalten wird, was es »als es selbst« ist und bleibt? Die empirische Erkenntnis setzt ideale Wesenserkenntnis, wenn auch gewiß nicht in entfalteter Form voraus. Ein erkenntnistheoretisches Gesetz, das allerdings durch den neuzeitlichen Positivismus, Sensualismus, Relativismus und schließlich den Existenzialismus vollständig verdunkelt worden ist.

Empirische Erkenntnis andererseits richtet sich auf das Werdende und Veränderliche. Hier gibt es keine unmittelbaren Wesenseinsichten an je einem einzigen sich selber Gleichbleibenden [der idealen Wesenheit], die »notwendige« Erkenntnisse darstellen. Hier müssen die nur immer faktisch gegebenen Gesetze des Werdens und der Veränderung festgestellt werden. Dazu aber wird die im Wesenssinne zufällige, wenn auch kausal gesetzliche »Eigenbewegung«, das Veränderungsgesetz der zu erforschenden Gegenständlichkeiten beständig neu »durchlaufen«. Das ergibt dann nur Glaubensmeinungen und Vorstellungen [*δόξαι καὶ πίστεις*], allerdings gegebenenfalls sichere und richtige [*βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς*].[37] Auf der in jedem Fall vorauszusetzenden Grundlage des ebenmäßigen Kreislaufs des *ταὐτόν* [der Wesensbestimmtheit] zeichnen sich die geteilten und jeweils immer wieder andersartigen »Kreisläufe des *θάτερον*« ab - den jeweils immer wieder andersartigen Werdensgesetzen des Veränderlichen folgend.

[37] Tim 37 B

Der geistigen Weltseele mit ihren zwei räumlich zyklischen Denkbewegungen entspricht die Einrichtung und die Bewegungsart des physischen Weltgebäudes, des *οὐρανός*, aufs genaueste. Das körperliche Weltall wurde von Gott in die Weltseele hineingebildet, so daß es »sie mitten durchdrang« [*μέσον μέσῃ ξυναγαγὼν προσήρμοττεν*].[38] Sie, die Weltseele, die »nicht bloß das ganze Weltgebäude von der Mitte bis zum Umkreis [*ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον*] durchflocht, sondern es auch ringsumher einschloß [*ἐξωθεν περικαλύψασα*], vollbringt dennoch, wie es heißt, ihren Kreislauf »rein in sich selber« [*αὐτὴ ἐν αὑτῇ*] und nahm auf diese Weise »den göttlichen Anfang eines unvergänglichen und vernunftbegabten Lebens [*ἄπαυστος καὶ ἔμφρων βίος*] für alle Zeiten«.[39] Aber auch dem Weltkörper gab der göttliche Baumeister eine Gestalt, wie sie ihm angemessen ist.[40] Er machte sie nämlich kugelförmig [*σφαιροειδές*], weil die Kreisform als die am meisten sich selber gleiche von allen Gestalten die vollkommenste sei. Das Gleiche hielt er nämlich für tausendmal schöner als das Ungleiche. Auch »machte er die Welt ringsumher auf das genaueste [*ἀπηκριβοῦτο*] vollständig glatt«, eben und in sich geschlossen.[41] Das war möglich, weil die Welt als das universale geschöpfliche Lebewesen, welches alles andere Körperliche, das Lebendige sowohl wie das Unlebendige umfaßt und daher nichts »außer sich« hat, keiner Organe und Glieder bedarf. Es ist ja nichts außerhalb ihrer, das auf sie einwirken könnte, oder dessen sie je bedürfte. Wohin sollte sie sich bewegen und zu welchem Zweck? So teilte er ihr die einzige von allen sieben möglichen Bewegungen zu, die am meisten der Vernunft und der Erkenntnis nahekommt: »gleichmäßig und in demselben Raum und in sich selber führte er sie herum und ließ

[38] Tim 36 E [39] Tim 36 E [40] Tim 33 B [41] Tim 33 B

sie so sich umschwingend im Kreis bewegen, alle sechs anderen Bewegungen - nach vorne und hinten, links und rechts, oben und unten - nahm er ihr ab und machte sie von allem Irrwandel frei . . .«[42]

Das Ganze der leibseelischen Welt, das auf solche Weise ins Dasein trat, wird von Plato als »Gott« bezeichnet. Es ist der Gott, »den derjenige Gott, der von Ewigkeit ist«, allererst herstellte. »Und so richtete er denn das Weltganze her als einen im Kreise sich drehenden Kreis, der, einzig und einsam, durch seine Vortrefflichkeit mit sich selber des Umgangs zu pflegen vermag und keines Anderen bedarf, sondern hinlänglich bekannt und befreundet ist allein mit sich selber, und durch alle diese Veranstaltungen schuf er es zu einem seligen Gott.«[43] Wir werden sehen, daß bei Aristoteles diese wundersame platonische Intuition des Weltalls als eines sich selbst genugsamen »seligen Gottes«, mit einigen bedeutsamen Korrekturen allerdings, eine kosmisch-ontologische Fassung annimmt, die nicht nur von weittragenden historischen Folgen für die antike und mittelalterliche Naturphilosophie war, sondern deren sachliche Bezüge außerdem in einem wesenhaften metaphysischen Sinne schlechthin entscheidende sind. Das gilt im besonderen auch für das Zeitproblem.

Im Bau und in der Bewegungsart der Weltseele spiegelt sich Bau und Bewegungsart des physischen Kosmos. Metaphysisch müssen wir uns allerdings umgekehrt ausdrücken. In Bau und Bewegungsart des physischen Alls, wie es Plato sah und wie es den damaligen astronomischen Vorstellungen entsprach,[44] spiegelt sich Bau und Bewegungsart der

[42] Tim 34 A [43] Tim 34 A-B

[44] Vgl. Werner Jäger, Aristoteles, Berlin, 1923: »Die Lehre von den Gestirngöttern und von der Göttlichkeit des Kosmos, d. h. des Himmels, die in dem aristotelischen Dialog [*περὶ φιλοσοφίας*] erst ihre volle Durchbildung erhalten hat, ist wie die platonische Kosmologie der dauernde Ausdruck der großen geistigen Erregung, in die die philosophische Welt des 4. Jahrhunderts durch die Entdeckungen der neueren Astronomie versetzt wurde.« Es handelte sich vor allem um die Hypothese der Kreisförmigkeit und vollkommenen Gesetzmäßigkeit der Umläufe der Planeten sowie um die periodische Wiederkehr der ursprünglichen Gesamtkonstellation in dem großen Weltenjahr.

Weltseele. Dem äußeren Zyklus, der *einen* mit sich selbst zusammengebogenen Diagonale des Welten-Chi [*X*], zu dem Gott die Weltseelensubstanz gestaltet hatte, entspricht in körperlicher Transponierung der Weltäquator, der mit dem Erdäquator in einer Ebene liegt. Dem inneren Zyklus, zu dem die andere Diagonale des Chi zusammengebogen wurde, entspricht der Tierkreis oder die Ekliptik.[45] Im ersten Umkreis bewegt sich das Weltall im gleichmäßigen und ungeteilten Umschwung um sich selber. In ihr ist die Tagesbewegung aller Gestirne um die Erde grundgelegt, der Fixsterne und der Wandelsterne, Sonne und Mond eingeschlossen. Zu bedenken ist aber, daß sich nach der astronomischen Auffassung, der Plato hier folgte, die Sterne nur insofern um die Erde bewegen, als sie von der grundlegenden äußeren Himmelsbewegung des Weltalls mit herumgetragen werden. Deshalb kann Plato erst später die Sterne durch den Weltbaumeister in das Weltall hineinsetzen lassen, - die dann als von der Sonne beleuchtete »Werkzeuge der Zeit« den 24stündigen Tagesumlauf des Himmels sichtbar machen.[46] Die zweite innere Welt-Teilkugel, die mit ihrer Achse das äußere Himmelsgewölbe schräg durchschneidet [Ekliptik], bewegt sich in entgegengesetzter Eigenrichtung »von links nach rechts«, von Westen nach Osten.[47] Dieser Zyklus ist aber selber in weitere sieben Diakosmen gespalten, die sich mit den ihnen eingefügten Wandelsternen in besonderen Eigenbewegungen von Westen nach Osten

[45] Die beiden Punkte, in welchem sie sich schneiden, sind die Äquinoktialpunkte.

[46] Vgl. den weiteren Text, S. 125

[47] Wenn der Grieche mit dem Gesicht nach Osten gewendet stand, besaß er die für ihn maßgebende Orientierung.

drehen. Da aber der zweite Zyklus mitsamt seinen Unterzyklen von dem ost-westlichen Tagesumschwung der äußeren Himmelskreise mitgenommen wird, so führen die sieben inneren Zyklen tatsächlich eine doppelte Bewegung aus, die nach Plato-Timäus eine im Ergebnis »schraubenartige« Bahn darstellt.[48]

Im äußersten obersten Umschwung des Himmels stellt sich das ideale Denken der Weltseele dar, durch das die ewig mit sich selbst identischen Wesenheiten wieder und wieder durchlaufen und schauend eingeholt werden. In den inneren Umschwüngen dagegen, deren gewundene Bahnen die Resultanten gedoppelter und in sich gegensätzlicher Bewegungen sind, stellt sich das nur Wahrscheinlichkeit erlangende Denken der Weltseele dar, das auf Grund sinnlichen Wahrnehmens und Vorstellens die empirischen Gesetze durchläuft, wie sie die Welt des ständigen Werdens und unaufhaltsamer Veränderungen beherrschen. Der Himmel mit seinen Bewegungen ist das unmittelbare physisch-kosmische Ausdrucksfeld der geistigen Bewegungen der Weltseele. Man kann sich diese Beziehung zwischen der geistigen und physischen Weltkinetik im Sinne Platos nicht eng und real genug denken. Nicht als ein bloßes mythisches Symbol sind die kreisenden Denkbewegungen der Weltseele in ihrem Verhältnis zu den entsprechenden kosmischen Bewegungen zu verstehen, sondern als wirkliche kosmisch-psychische Kausalgrundlage derselben. *Durch* ihr räumlich kreisförmiges Denken schwingt die Weltseele das ihr ein-

[48] Tim 39 A. Jäger bemerkt, daß die Ableitung der Kreisbewegung der Gestirne und des Himmels aus einer nichtstofflichen Ursache für einen Platoniker [wie z. B. noch den frühen Aristoteles] das Nächstliegende war, da Plato sich den Nous als eine kreisförmige Bewegung dachte und die [damals] neue Entdeckung der mathematischen Regelmäßigkeit und Einfachheit in den Kreisläufen der Himmelskörper die Annahme nahelegte, daß ein mathematischer Verstand sie bewege. Platos Gestirnbeseelung habe nichts mit dem naiven Volksglauben an Helios und Selene zu tun. Jäger, a. a. O., S. 156, Anm. 2.

vermählte physische Weltall mit sich herum. Indem sie in stillem Selbstgespräch den unwandelbar sich gleichbleibenden Kosmos der ewigen Ideen meditativ durchkreist, bewirkt sie unmittelbar das Kreisen des von ihr gänzlich durchdrungenen Weltalls um den Erdmittelpunkt. Indem sie andererseits auf dem Grunde einer ebenso unveränderlichen [idealen] Denkbewegung den Weltgegenstand mit einer gewissermaßen rückwärts gerichteten Einzelbewegung einzeln umkreist und auf solche Weise den vielschichtigen Gesetzeskosmos des Werdens, Entstehens und Vergehens meditativ beständig neu durchläuft, bewirkt sie die vielgestaltigen kompliziert gewundenen Planetenbahnen in der Ekliptik. Man muß aber noch einen Schritt weitergehen, um das ursächliche Verhältnis zwischen Weltseele und Weltkörper im Sinne des Timäus richtig zu erfassen. In den Sternbewegungen stellen sich ja nur die unveränderlichen zyklischen Himmelsbewegungen dar. In, unter und mit ihnen schaut und denkt die Weltseele. Aber sie selber sind nicht etwa der Gegenstand, das Noema ihrer denkenden Selbstgespräche. Sie sind nur die physischen Ausdrucksfelder oder die physischen Werkzeuge ihrer noetischen Leistungen. Man könnte das Himmelsgewölbe im platonischen Sinn recht eigentlich als das »Gehirn«[49] der Weltseele bezeichnen. Primärer Gegenstand ihrer denkerischen Kundnahme und Selbstkundgabe ist dagegen das von den superlunaren Peripherien umfaßte Weltinnere selber.[50] Kraft jener zwei-

[49] Über die Bildung des menschlichen Gehirns sagt Timäus [Tim 73 C bis E]: diesen Körperteil, »welcher wie ein Saatfeld den göttlichen Samen in sich tragen sollte, bildete er [der Gott] von allen Seiten rund und nannte ihn *Gehirn* oder Kopfmark, weil nach Vollendung jedes lebendigen Wesens das ihn einschließende Gefäß der Kopf sein sollte«. Das Weltall besteht nach Plato nur aus »Kopf« und »Gehirn«, weil es der übrigen Glieder nicht bedarf.

[50] Wir können dieses Weltinnere die »irdische« Welt nennen, mit welchem Ausdruck natürlich nicht nur, wenn auch vornehmlich, die Erde selber gemeint ist.

fachen Kreisbewegungen, der des *ταὐτόν* und der des *θάτερον*, kann die Weltseele alles das wahrnehmen, was dieses »irdische« Weltall an konstitutivem, wesenhaftem Sein und an faktischem Werden darstellt und enthält. Auf ihren meditativen Umgängen wird sie von Allem »berührt« und empfängt so Kunde von »Jeglichem«. Andererseits aber, das muß wohl hinzugefügt werden, vermag sie auch auf Grund dieser wahrhaftigen Kunde ihrerseits wiederum auf das Weltall zurückzuwirken. Diese passiv empfangende und gegebenenfalls auch aktiv Einfluß nehmende Wechselwirkung zwischen Weltseele und irdischem Weltall ist zu unterscheiden von der ausdruckshaften und werkzeuglichen Kausalbeziehung zwischen der Weltseele und den himmlisch-kosmischen Weltperipherien. In der letzteren stellt sich nichts dar als ihr eigenes anschauendes Denken - in der zweifachen angegebenen Form. Natürlich können diese kosmisch-astronomischen Ausdrucksfelder selber dann ebenfalls und sekundär Gegenstände der Forschung und der Erkenntnis sein - so wie man das Gehirn durchforscht, das doch grundlegend dazu da ist, das Denken werkzeuglich möglich zu machen.

Wie ernst und eigentlich Plato diese reale astronomisch-himmlische Ausdrucksgrundlage der denkerischen Kreisbewegung der Weltseele nahm, geht aus der Art und Weise hervor, in der er das Ganze in Beziehung setzt zum Aufbau der menschlichen Seele, zur Ethik und zur Hygiene des Menschen. In das Mischgefäß, in welchem er zuvor die Seele des Alls zusammengemischt hatte, goß der Gott »die Überreste derselben Bestandteile hinein«, aus denen er die Weltseele in zweifacher Mischung so kunstvoll zusammengesetzt hatte, und »vermischte sie auf ungefähr die gleiche Weise«, wenn auch »nicht von derselben gleichmäßigen Reinheit« wie bei der Weltseele, sondern »vom zweiten und dritten

Range«.[51] Die menschlichen Seelen wurden in genauer Analogie zur Weltseele gebildet. So schließt denn der Mensch kraft seiner Vernunft und seines Geistes ebenfalls den Umschwung des Selbigen und Gleichartigen in sich, wie auch den Umschwung des Anderen und Ungleichartigen. Die von Gott selber auf solche Weise gebildete unsterbliche Geistseele des Menschen wurde jedoch im Auftrag Gottes nunmehr von den gleichfalls geschaffenen Göttern nicht nur »ringsherum mit einem sterblichen Körper umwölbt«, gleichsam als »Fahrzeug« der unsterblichen Seele, sondern auch mit anderen selber sterblichen Seelenteilen oder »Seelengeschlechtern« versehen, deren eine, die streitliebende, im Brustkasten, deren andere, die begehrende, unterhalb des Zwerchfells ihren Sitz erhielt.[52] So wurden und werden »die Umschwünge der unsterblichen Seele« bei der ersten schöpferischen Bildung des Menschen wie auch jedesmal wieder bei der Entstehung des Einzelnen in einen Leib eingeschlossen, der durch die notwendige Nahrung und sonstige elementare Einflüsse von außen her gleich einem »gewaltigen Strom« ab- und zufließt.[53] Zunächst vermag nämlich die unsterbliche Seele, die selber im »kugelförmigen Kopf« wohnt, diesen Leibesstrom nicht zu beherrschen, wird aber auch von ihm nicht gänzlich beherrscht. Finden die äußeren Einflüsse in der Gestalt sinnlicher Eindrücke und Empfindungen die geistige Seele *selber*, so werden die geistigen Seelenkreise so heftig erschüttert, gestört, und in Unordnung gebracht, daß sie die Seele »in ihrem ganzen Umkreise mit sich fortreißen«.[54] Deshalb ist sie »anfangs bewußtlos« [*ἄνους*], sobald sie [embryonal] in einen sterblichen Körper verflochten ist. Erst wenn »der Strom des Wachstums und der Nahrung nur noch in einem geringeren Maße hinzufließt«, und wenn auch die rechte Seelennahrung durch geistige Ausbildung hinzukommt, »bekommen die Umläufe

[51] Tim 41 D [52] Tim 69 E - 70 A [53] Tim 53 A [54] Tim 44 A

wieder Ruhe, schlagen wieder ihren eigenen Weg ein und befestigen sich auf diesem immer mehr im Laufe der Zeit«. Indem sie sich »nach dem naturgemäßen Gang der einzelnen Kreise« richten, können sie »das Andere und das Selbige [das ihnen begegnet] mit rechtem Namen benennen« und machen so »ihren Besitzer vernunftbeseelt [ἔμφρων].«[55] Bei Vernachlässigung alles dessen aber kommt der Mensch unvollkommen und unverständig [ἀτελὴς καὶ ἀνόητος] wieder in die Unterwelt. Denn wenn die Umschwünge der geistigen Seele gestört und in Unordnung gebracht sind, ist der Mensch wie jemand, der auf dem Kopf steht, der rechts links und links rechts nennt, der das »Selbige« und das »Andere« in einer der Wahrheit entgegengesetzten Weise bezeichnet und so trügerisch [ψευδής] und unverständig [ἀνόητος] ist und bleibt.[56] »Das Selbige und Andere in einer der Wahrheit entgegengesetzten Weise bezeichnen« heißt, so können wir hinzufügen: das in Wirklichkeit »Ewige«, weil Wesenhafte an den Dingen, dessen Erforschung zu wahrer Wissenschaft [Philosophie] führt, als ein Gewordenes, Vergehendes, nur Relatives und künstlich Abstrahiertes auffassen, das in Wirklichkeit Veränderliche, Werdende, Relative dagegen, dessen Erforschung nur zu einer hypothetischen Wahrscheinlichkeitswissenschaft führen kann, als das sozusagen »Ewige«, angeblich allein Bleibende und Gültige. In diesem Sinne könnte man sagen, daß die neuzeitliche Welt- und Erkenntnisbewertung wie die eines Menschen ist, der »auf dem Kopfe steht«.

»Wer dagegen der Lernbegierde und des Erwerbs wahrhafter Kenntnisse sich beflissen und die Kraft des Wissens vor allen anderen Kräften seiner Seele geübt hat, der wird doch wohl ebenso ... notwendig, wenn er überhaupt die Wahrheit erreicht, unsterbliche und göttliche Gedanken in sich tragen, und ... soweit überhaupt die menschliche Natur

[55] Tim 44 B [56] Tim 43 E - 44 A

der Unsterblichkeit fähig ist, in keinem Teile dahinter zurückbleiben und, weil er stets des Göttlichen wartet und den göttlichen Schutzgeist [δαίμων],[57] der in ihm selber wohnt, zur schönsten Vollkommenheit hat gedeihen lassen, vorzüglich glückselig sein. Nun gibt es aber für jedes Wesen nur *eine* Art Pflege und Wartung, nämlich daß man die ihm zukommende Nahrung und Bewegung ihm zuteil werden läßt; dem Göttlichen in uns aber verwandt sind die Gedankenbewegungen und Kreisläufe des Alls. Ihnen also muß ein jeder folgen und die Kreisbewegungen, die in unserem Haupte, aber gestört durch die Art unserer Entstehung, stattfinden, durch Erforschung der Harmonie und der Kreisläufe des Alls in Ordnung bringen und das Denkende zur Ähnlichkeit mit dem Gedachten seiner ursprünglichen Natur gemäß erheben, um so dasjenige Ziel des Lebens zu erreichen, welches den Menschen von den Göttern als das vollendetste vorgesteckt ist für die gegenwärtige und für die folgende Zeit.«[58] Das ist eine der letzten Ausführungen des Timäus. Man kann hiernach wohl sagen: Die Aussage, daß das Wesen der geistigen Seele in der zweigestalteten zyklischen Denkbewegung liegt und damit eine konstitutiv »räumliche« ist, steht im Zentrum der Darlegungen des Timäus. Sie bezeichnet den Punkt, in dem das Kosmologische und Anthropologische in genauester Analogie zueinander stehen. Dabei liegt das Primäre auf der Seite des Kosmologischen.[59] Bei dem nach Leib und Seele unversehrten Menschen, der einmal »in die Behausung des ihm verwandten

[57] Gott hat den vollkommensten Teil der Seele, die unsterbliche, geistige Seele, dem Menschen als »Daimon« verliehen.

[58] Tim 69 B - D

[59] So betont auch Stenzel mehrfach, daß die Übertragung der Seelenvorstellung auf die Gestirne, wie sie dann auch Aristoteles vollzieht, nicht primär als Einfühlung persönlich-individuellen Innenlebens in die Sternbewegungen aufgefaßt werden darf, sondern vielmehr umgekehrt als »Kosmosierung« der Seele. Stenzel a. a. O., u. a. S. 157.

Gestirns zurückkehren und [dort] ein seliges und seiner Gewohnheit entsprechendes Leben führen« darf,[60] müssen die Kreisbewegungen, die in der Vernunft und damit zugleich im Haupte stattfinden, in genaue Übereinstimmung mit den Gedankenbewegungen und Kreisläufen des Alls gebracht sein. Hier im All aber sind die zyklischen Gedankenbewegungen der Weltseele das Primäre, die astronomischen Kreisläufe des Alls dagegen das unmittelbare Ausdrucksfeld derselben im Physischen.

Was also »sieht« der Mensch nach Plato-Timäus, wenn er zum Himmel aufblickt und im Tages-, Monats- und Jahreslauf der Gestirne die Umschwünge der übereinander gestaffelten himmlischen Diakosmen abzulesen und auszumessen vermag? Er »sieht« das Meditieren der Weltseele in seiner zweifachen kreisläufigen Form. Wir sehen *im* Ausdruck, *in* der Gebärde eines Menschen seine Freude oder Trauer, seine Rührung, seine Angst, sein Entsetzen, aber auch die Art seiner geistigen Arbeit, sein bohrendes Reflektieren, sein intuitiv schauendes Meditieren. Doch sind diese Beziehungen zwischen Seelischem und Leiblichem, so eng sie sind, noch zu weit gegenüber der Unmittelbarkeit, mit der der Platoniker in den Himmelsbewegungen die Denkbewegungen der Weltseele gegenwärtig hatte. Wenn unsere Wissenschaft mit Sicherheit feststellen könnte, daß ganz bestimmten Zellbewegungen und Nervenströmungen im Gehirn ganz bestimmte Denkweisen des menschlichen Geistes entsprechen und wie sich diese in jenen werkzeuglich ausdrücken, dann würden wir in einem bloßgelegten Gehirn die intellektuellen Bewegungen des Menschen ebenso genau »haben«, wie Plato-Timäus die intellektuellen Bewegungen der Weltseele in den Bahnen der Gestirne »hatte« und sah.

Das ist aber noch weittragender, als bisher ersichtlich wurde.

[60] Tim 42 B

Wir kommen zur Zeitauffassung des Timäus. »Damit die Zeit hervorgebracht werde«, setzte der Weltbildner Sonne, Mond und die fünf anderen Wandelsterne als Werkzeuge der Zeit »in die sieben Kreise hinein, welche der Umlauf des Anderen beschrieb«, immer nur je einen Wandelstern in je einen der unterteilten Diakosmen.[61] »Damit aber ein deutliches Maß für das gegenseitige Verhältnis von Langsamkeit und Geschwindigkeit vorhanden sei, mit welchen die acht Umläufe sich bewegten, so zündete Gott im zweiten Umlauf, von der Erde ab gerechnet, ein Licht an, eben das, was wir jetzt Sonne nennen, damit es möglichst durch das ganze Weltall scheine und die belebten Wesen, soweit es diesen zukam, des Zahlenmaßes teilhaftig würden, dessen sie durch die Umkreisung des Selbigen und des Gleichartigen innegeworden. Tag und Nacht entstanden auf diese Weise und durch diese Veranstaltung als der Umlauf der einigen und vernünftigsten Kreisbewegung, der Monat aber, wenn der Mond seinen Kreislauf vollendet und die Sonne eingeholt hat, endlich das Jahr, sooft die Sonne ihre Bahn umschrieben hat.«[62] Die Gestirne sind also dazu da, um den belebten Wesen, die dazu fähig sind, insbesondere dem Menschen, die Umschwünge des Weltalls sichtbar und nach ihren genauen Maßen erforschbar zu machen. An einem Himmel ohne Sterne, Sonne und Mond könnten wir von den stillen Umkreisungen der Himmel nach ihrer vielfältigen Gestalt nichts entdecken. Auch die Fixsterne wurden als Werkzeuge der Zeit in den äußersten Himmelskreis gesetzt; sie, die »in Nachahmung des Weltganzen« wohl gerundet und größtenteils aus Feuer gebildet Götter waren.[63] Auch bei den einzelnen Gestirnen kehrt die unmittelbare Ausdrucksbeziehung zwischen der geistig seelischen Struktur und den körperlichen Bewegungen wieder. Als solche, »die über dasselbe stets das-

[61] Tim 38 C [62] Tim 39 B - C

[63] Sämtliche Gestirne, auch die Erde, sind »Götter«.

selbe bei sich selber denken«, bewegen sie sich »in demselben Raum und in gleichmäßiger Weise« um sich selber,[64] werden aber außerdem mit dem Umschwung des kosmischen Selbigen und Gleichartigen, des äußersten Himmels nämlich, »nach vorne« getragen. Die Fixsterngötter meditieren offenbar nur in idealer Wesensschau, die Wandelsterne dagegen in »rückläufiger« Denkbewegung über faktische Werdens- und Veränderungsgesetze. So sehr als *Eines* sieht Plato die geistige und körperliche Umschwungsbewegung des Weltalls, daß er an jener Stelle[65] die Fixsterne als solche bezeichnet, die unmittelbar »in das vernunftmäßige Denken des Mächtigsten als dessen Begleiter versetzt« sind.[66] Niemals aber wird etwa die geistige mit der physischen Seite des göttlichen Weltalls identifiziert oder als nur zwei Aspekte einer und derselben Sache bezeichnet oder auch die körperliche Seite nur als bloße Erscheinungsprojektion des Seelischen. Gerade weil das kosmisch Seelische und das kosmisch Physische seins- und wesensverschiedene Entitäten darstellen, in ihrer fundamentalen statischen und kinetischen Struktur jedoch räumlich und zyklisch einander analog sind, kann sich das Physische im Seelischen in realer Weise unmittelbar ausdrücken.[67]

Wenn der Mensch kraft der Sterne die verschiedenen Himmelsbewegungen in ihren urgegebenen zyklischen Perioden erblickt, schaut er nicht nur hinein in die aufgestaffelten Himmelsräume und ihre Kinetik, sondern er schaut auch hinein in die »Zeit« mit ihren kosmischen Urmaßen. Tage, Nächte, Monate und Jahre sind »Formen« [εἴδη] der Zeit, die die Ewigkeit nachahmt und sich nach den Zahlenverhältnissen in Kreisen fortbewegt.[68] »Zeit« ist hier also die zeitliche

[64] Tim 40 A - B [65] Tim 40 A [66] Tim 40 A
[67] Dieser Tatbestand ist fundamental für die Leib-Seele-Beziehung überhaupt. Vgl. Bios und Psyche a. a. O.
[68] Tim 38 A

Einrichtung der Welt, der Zeithaushalt, die zeitliche Ökonomie. Ich nannte sie auch das Zeitall oder den Zeitkosmos. Mit den übereinander und ineinander liegenden und kreisenden Himmelszyklen in ihren periodischen Abmessungen und Maßverhältnissen, die durch die Sterne offenbar gemacht werden, ist die große Weltenuhr konfiguriert und aufgezogen. Stellt aber unter diesem Aspekt die platonisch-timäische Zeit doch nichts anderes vor als eben kosmisch vermessene Zeit? Vermessen mit Maßstäben allerdings, die urgegeben im Weltall selber liegen? Bedeutet sie nichts anderes als die astronomische Zeit, die wir noch heute besitzen und benützen, wenn auch etwas exakter? Damit wird man allerdings der platonischen Zeitkonzeption, wie sie im Timäus aufgezeigt wird, nicht gerecht. Zunächst ist es etwas völlig anderes, am »Himmel« nur die Bewegungen der Himmelskörper mit ihren raumzeitlichen Maßen zu sehen oder aber - wie bei Plato - sie als Ausdruck geistiger Prozesse der Weltseele anzuschauen. Die Urmaße des Zeithaushaltes besitzen hier ihren unmittelbaren, metaphysischen realen Ursprung: in den entsprechenden zyklischen Denkbewegungen der Weltseele. Das bedeutet aber, daß der Kosmos mit den Himmelsperipherien und ihren Umschwüngen in immer höherer und spirituellerer Weise ins Transzendente hineinragt. Man kann das nicht genau genug nehmen. Es ist ein radikaler Irrtum, zu glauben, daß eine unreflektierte Anschauung der Welt griechisch und mittelalterlich sei, auch wenn uns, freilich unaufhebbar, Sonne, Mond und Sterne auf- und unterzugehen scheinen und die Sprache nicht davon läßt, das so auszudrücken. Dafür bleibt der Erscheinungseindruck maßgebend. Dem astronomisch und philosophisch orientierten Griechen jedoch gingen die Sterne gar nicht selber auf und unter, sondern nur *mit* den Diakosmen und deren Umschwüngen - etwas sinnlich durchaus Unanschauliches und nur in geistiger Schau Faßbares.

Außerdem aber, und das ist das Wesentlichere, glaubte der »platonische« Grieche nicht nur mit jeder diakosmischen Himmelsbewegung, auch der planetaren, in einen kosmisch-seelischen Übergrund der Welt hineinzuschauen, sondern überdies mit dem Fixsternhimmel die äußerste, oberste Peripherie, die Umgrenzung des *gesamten* Weltalls gegenwärtig zu haben. Da auch diese, ja sie in einem höchsten, erstfundierenden Sinne in die Weltseele eingelassen und von ihr umgeben war, »sah« er mit dem Feuerhimmel zugleich über diese Welt *hinaus* und in ihren metaphysischen, in diesem Fall psychisch-metaphysischen Ur- oder Übergrund hinein. »Der Stern war für den klassischen Menschen der Bote Gottes, ein Lichtstrahl aus dem Jenseits, eine Erscheinung von mythisch-sakralem Rang ... in den Erscheinungen des Himmels ging das Irdische ins Metaphysische über ...«[69] Wir werden bei Aristoteles, der das alles ontologisch-kategorial zu fassen wußte, sehen, wie wesentlich diese kosmischen Fundamentalanschauungen für die Herausarbeitung eines Überraums und vor allem einer äonischen Überzeit sind.

Aber noch ein weiteres Moment hebt die »Zeit« des Timäus von einer astronomisch vermessenen Zeit im modernen Sinne radikal ab. Die vom Gott zur Welt hinzugebildete Zeit soll ein »nach der Vielheit der Zahl sich fortbewegendes Abbild« der »in der Einheit beharrenden Ewigkeit« sein. Was aber ist an solcher kosmisch-periodisch eingeteilten und vermessenen Zeit »ewiges« Abbild der Ewigkeit? Daß sich diese Weltzeit in der zählbaren Vielheit astronomischer Perioden fortbewegt, macht ihr Eigenstes, ihr spezifisch Zeitliches aus. Wo ist hier ein Bild der in der Einheit beharrenden Ewigkeit zu finden? In unserer neuzeitlichen Einstellung sehen wir den Zeitlauf ohne weiteres in

[69] Aus: Überwindung von Raum und Zeit, Rauchs Weltraumbücher, Nachwort von Dr. Gotthard Günther, New York, Jan. 1952

gleichmäßiger gradliniger Erstreckung, aus dem Unendlichen kommend und ins Unendliche gehend, wenigstens der formalen Möglichkeit nach. Auch dieser gradlinig erstreckte Zeitverlauf kann ohne weiteres durch die nun einmal naturgegebenen astronomischen Bewegungsmaße vermessen werden. Man kann aber dieser Vermessung genau ebenso gut andere, natürliche oder auch künstliche, periodische Zeitmaßstäbe zugrunde legen;[70] heute etwa die Quarzuhr. Der Bezug jedoch der platonischen Zeit zu den Urmaßstäben des Kosmos hat nicht einen zufälligen, er hat einen wesenhaften Sinn. Die platonische Zeit ist als »Abbild der Ewigkeit« geschaffen. Diese Abbildhaftigkeit der Zeit im Bezug auf die Ewigkeit wird nur an der kosmischen Weltenuhr sichtbar.

Das Urbild, nach dessen »ewiger Natur und Wesenheit« der göttliche Bildner das zeitliche Abbild schuf, nennt Plato ein »sich unbeweglich stets auf gleiche Weise Verhaltendes«, dem nichts von alledem zukomme, »was das Werden mit den in der Sinnenwelt sich bewegenden Dingen verknüpft habe«, dem vor allem kein »es war« und »es wird sein« zukomme, sondern allein ein »es ist«.[71] Für Plato ist Ewigkeit wesenhaft Gegenwärtigkeit oder Aktualität. Schon die sprachliche Rede: das Entstandene »sei« ein Entstandenes, das Entstehende »sei« ein Entstehendes, das Entstehenwerdende »sei« ein solches, ist ungenau, sagt Timäus an der gleichen Stelle, weil eine solche Ausdrucksweise schon ein »Sein« in sich schließe, das alldem nicht zukomme. Wie kann aber ein *nur* Vergehendes und streng genommen niemals Präsentes ein schlechthin Präsentes nachahmen?[72] Nach

[70] Vgl. Exkurs: Zeitmessung [71] Tim 38 A

[72] Daß Plato hier die [zeitliche] Zeit selber im Auge hat und von der kosmisch vermessenen Zeit unterscheidet, geht aus seinem zweifachen Hinweis auf das »es war« und das »es wird sein« hervor, die er Wesensformen [*εἴδη*] der entstandenen Zeit nennt, während er die Tage, Monate und Jahre als Teile [*μέρη*] der Zeit bezeichnet.

Boethius[73] ist Ewigkeit »der in seiner ganzen Fülle gegenwärtige Vollbesitz eines unbegrenzbaren Lebens«: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, eine Bestimmung, die im ganzen Mittelalter eine grundlegende Rolle spielte und die Thomas von Aquino seinen Analysen über Zeit und Ewigkeit in der Summa theologica zugrunde legte.[74] Schlechthinnige Gegenwärtigkeit des unbegrenzbaren Seins und gänzlicher Besitz desselben sind in der Tat Synonyma. Auch Plato dürfte mit »Ewigkeit« nichts anderes vor Augen gehabt haben als eine - durch die vollkommene Gegenwärtigkeit - mit sich selber zusammengeschlossene Totalität alles dessen, was diese Ewigkeit an Seiendem und an Sein enthält. Die absolute Präsenz der Ewigkeit kann von der [zeitlichen] Zeit unmöglich nachgeahmt werden, wohl aber kann von ihr eine gewisse »Seinstotalität« nachgeahmt werden. Mit den kleineren kosmischen Perioden, den Tagen, Monaten, Jahren, wird das ständig Vergehende schon in zirkuläre, auf sich selber rückbezügliche Formeinheiten zusammengefaßt, welche sich ständig wiederholende Ganzheiten darstellen. Die Kreisbewegung ist ein formales Symbol einer geschlossenen Identität und Totalität - *in* der Bewegung. Der Ort jedes Punktes innerhalb der Kreisbewegung ändert sich zwar beständig, das Ganze nimmt jedoch immer den gleichen Raum ein. Es kommt nicht »weiter«. Dadurch aber kommt auch keiner der dazugehörigen »Punkte« weiter. Sie wiederholen ständig die gleiche Bahn.[75] Die Kreisbewegung ist wahrhaft ein Bild des »in der Einheit Beharrenden« durch »ein nach der Vielheit der Zahl sich Fortbewegendes«.

[73] Boethius, Consolatio Philosophiae; deutsch: Die Tröstungen der Philosophie, übers. von R. Scheven, Reclam 3154/3155

[74] Akademikerausgabe, 1. Bd., qu. X, 1.

[75] Was Aristoteles aus dieser »Kreisbewegung«, die als ewiger, himmlischer Umschwung das ganze Weltall umschließt, gemacht hat, darüber vgl. Zweiter Teil, II.

Nun haben wir zwar beim Tages-, Monats- und Jahresumlauf eine formale Kreisbewegung. Aber erstens betrifft sie nur Teile des gesamten Zeitlaufs und zweitens ist das in ihnen beschlossene konkrete Geschehen bei aller Formidentität dennoch ein inhaltlich immer andersartiges. Damit der Zeitlauf zu einem echten Abbild der Ewigkeit wird, muß sie sich erstens als *ganze* kreisförmig mit sich selber zusammenschließen und zweitens muß der von ihr umschlossene konkrete Seinsinhalt selber ein identisch wiederkehrender sein. Denn Ewigkeit ist [gegenwärtiges] totales Umschließen des [unbegrenzten] Seinsinhalts. Nachdem Timäus die Entstehung von Tag- und Nachtwechsel, von Monat und Jahr durch die in ihren Sternen offenbargemachten Umläufe des Fixsternhimmels und der Planetenhimmel am Beispiel von Sonne, Mond, Venus und Merkur[76] geschildert hat, fährt er fort: »... die Umläufe der übrigen [Sterne] aber haben die Menschen bis auf wenige unter den vielen nicht beachtet und geben ihnen daher weder besondere Namen, noch messen sie sie gegeneinander zufolge angestellter Beobachtungen nach Zahlen ab, so daß sie geradezu nicht einmal wissen, daß auch ihre Bahnen, deren Menge verwirrt und deren Mannigfaltigkeit wunderbar ist, eine Zeit bezeichnen.« Es sei jedoch »nichtsdestoweniger möglich zu beobachten, daß die vollständige Zeitenzahl auch das vollständige große Jahr vollmacht«, dann nämlich, wenn alle Planeten zu demselben Zeichen des Tierkreises zurückgekehrt sind und also mit ihrem Mittelpunkt auf dem gleichen Radius der Weltkugel liegen.[77] Nach Ablauf des vollständigen Großen Jahres aber, das Plato auch in anderen Dialogen auf zehntausend Jahre zu bestimmen pflegte, ist alles von ihm umschlossene Weltgeschehen ebenfalls wieder an seinen Anfang zurückgekehrt, um sich in identisch gleicher

[76] Tim. 38 C-39 C [77] Tim 39 C-D, vgl. Susemihl a. a. O. Einl. S. 648 ff.

Weise zu wiederholen. Denn das gesamte zeitliche Welt- und Menschheitsgeschehen wird als durch die Sternkonstellationen bedingt angesehen. Das ist der Kreislauf aller Dinge, der in den astronomischen und kosmologischen Anschauungen der Akademie unter dem Einfluß orientalischer, vor allem persischer Lehren eine zentrale Rolle spielte. Er stellt in der Tat eine Art Abbild der Ewigkeit dar. »Auf diese Weise also und zu diesem Zwecke wurden alle die Sterne hervorgebracht, welche den Weltraum in gewundener Linie durchwandern, auf daß diese lebendige Welt dem vollkommenen und nur dem Gedanken erfaßbaren Lebendigen, dem *κόσμος νοητός*, so ähnlich als möglich werde in Nachahmung seiner schlechthin ewigen Natur.[78] *Wenn* sich die Natur und Menschheitsgeschichte in großen untereinander identischen Perioden vollzöge, dann bildete ihr gesamter Inhalt tatsächlich eine geschlossene Totalität, die »ewig« bleibt, was sie ist, obwohl sie sich im Unterschied zum absolut Ewigen nach »der Vielheit der Zahl« fortbewegte, das heißt in selber vergänglichen und einander folgenden Perioden. Aus dem unaufhaltsam ins Nichts fortstürzenden Zeitablauf ist durch die Wiederholung identisch gleicher Perioden ein »ewiges« Bild der Ewigkeit geworden.

Augustinus hat in der Civitas Dei diese kosmische Kreislauftheorie als zutiefst widerchristlich bezeichnet. Heute pflegt das seit Christus geschichtlich gewordene Denken des Abendlandes gegenüber dem unhistorischen Denken der griechisch-römischen Antike unter sehr verschiedenen Aspekten hervorgehoben zu werden. Dabei wird die Ungeschichtlichkeit der antiken Anschauung mit dem Kreislaufdenken gleichgesetzt. Die geschichtlichen Vorstellungen des Herodot, des Thukydides, ja selbst des Polybius waren in der Tat zyklisch und periodisch. »Das natürliche Bewegungsgesetz des geschichtlichen Geschehens ist eine konstante Folge von

[78] Tim 39 D - E

politischen Abläufen, wobei am Ende einer Entwicklungsperiode der Anfang wiederkommt.«[79] Im Gegensatz dazu - führt Löwith aus - sei selbst das völlig säkularisierte abendländische Denken, sogar das zur antichristlichen Konzeption einer »ewigen Wiederkehr aller Dinge« zurückkehrende Denken Nietzsches, seien vor allem aber die existenzialistischen Konzeptionen unaufhebbar historisch geprägt. Die Griechen dagegen fragten nach dem Logos des Kosmos, aber nicht wie Juden und Christen nach dem Herrn des Heilsgeschehens, an dessen geschichtlichem Eintreten in die Welt die gesamte Weltgeschichte seither zum mindesten formal orientiert ist. Der Grieche war so beeindruckt von der Ordnung und Schönheit der Welt, daß er das naturhafte Weltgesetz der periodischen Kreisbewegung, wie es jahraus, jahrein im Umlauf der Himmelskörper erscheint, auf die geschichtliche Welt übertrug [Löwith].

Es erhebt sich aber nun die Frage, weshalb genau das, was das Zeitgeschehen zu einem Bild der Ewigkeit machen soll und im formalen Sinne auch macht, eine Konzeption ist, die das Innerste christlicher Weltauffassung zerstört. Das ist leicht zu beantworten. Der Natur- und Menschheitsgeschichte, wie sie tatsächlich abläuft, wird durch diese von »Gott« gewollte ewige Wiederkehr identischer Perioden ein göttliches Placet aufgedrückt. Da gibt es keinen möglichen Ort mehr für die Notwendigkeit einer Erlösung und schließlichen physischen Neuschöpfung von Mensch und Welt an einem letzten Tage. Zwar war auch für den Griechen, vor allem auch für Plato, das tatsächliche Welt- und Menschheitsgeschehen nichts weniger als göttlich schön, gut und vollkommen. Es war nichts weniger als »ideal«. Trotzdem war die unabänderliche Fixierung eines solchen Ge-

[79] Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, in: Anteile a. a. O. Vgl. auch Helmuth Plessner, Über die Beziehung der Zeit zum Tode, Eranos-Jahrbuch Bd. XX, 1951.

schehens durch eine »ewige« periodische Wiederkehr für den Griechen offenbar kein Anlaß, nach dem letzten metaphysischen Sinn und Zweck einer solchen Weltgegebenheit zu fragen.[80] Im Gegenteil: in der schließlichen *Abrundung* des Weltgeschehens im Rahmen sich völlig gleichbleibender zyklischer Wiederholung muß für den Griechen schon *die* Sinnherstellung des scheinbar Sinnwidrigen, die letzte Ordnung des scheinbar Ordnungslosen gelegen haben. Denn Kreisläufigkeit *ist* das Symbol aller Harmonie und Integrität. Sie ist das Bild der Ewigkeit. Ein solcher Vorrang des Formalen vor dem Inhaltlichen ist allerdings für den Christen, auch für den säkularisierten, schwer nachzuvollziehen.

Wenn jedoch die derzeitige Welt und mit ihr der tatsächliche Weltverlauf auch inhaltlich integer und vollkommen wäre, dann könnte allerdings ein solcher äonisch ewiger Kreislauf aller Dinge ein Abbild der Ewigkeit nicht nur im formalen, sondern auch im inhaltlichen Sinne sein. Es wäre eine Lebensfülle, die in der bewegten Vielheit der aufeinanderfolgenden Perioden das darstellte, was die ewige Ewigkeit »im gegenwärtigen Vollbesitz« in sich schließt. Dann wäre die Annahme eines ewigen Kreislaufs der Dinge nichts schlechthin Widerchristliches mehr. Allerdings bedeutet eine solche Konstruktion im letzten Sinne eine ontologische Unmöglichkeit. Die zeitlich-vergängliche Welt kann weder nach ihrem Inhalt noch nach ihrer Existenzweise, die dem Nichtsein vermählt *ist*, »integer« sein. In einem integren Äon müßte vor allem die Zeitlichkeitsform selber aufgehoben sein.[81] Es ist jedoch, als wenn Plato und andere antike Geister mit solchen Anschauungen insgeheim das Muster einer integren, »paradiesischen« Welt vor Augen gehabt hätten. - Und noch eines ist zu sagen, was in der heutigen Diskussion meist übersehen wird. Nicht eine Kreisläufigkeit des derzeitigen Weltgeschehens selber brächte schon das Siegel der Widerchristlichkeit mit sich. Wir werden später sehen, daß der Begriff des Äons schon für diese unsere zeitliche Welt eine zyklische Form in sich schließt.[82] Zeitlichkeit muß keineswegs die Form einer ausgestreckten Linie besitzen. Einzig und allein die inhaltlich identische Wiederholung des zeitlichen Zeitlaufs ad infinitum würde unsern zeitlichen Äon zu einem unerlösbaren machen.

Der Umlauf der Sterne enthüllt nach dem Timäus den Erdbewohnern die kosmischen Himmelsumkreisungen, von denen die Gestirngötter selber getragen werden. Die Gestirne wirken werkzeuglich mit zur Erzeugung der Zeit,[83] weil sie den Zeitkosmos zur sichtbaren Darstellung bringen. Aber sie enthüllen noch mehr und Tieferes an der Zeit. Die physischen Himmelsbewegungen sind Ausdruck geistiger Prozesse, die in der Weltseele stattfinden. Die Weltseele ist es, die mit ihrem ewigen kosmischen Selbstgespräch die geheimnisvollen Urmaße aller Weltperiodik und damit der ganzen Zeitökonomie in sich trägt und auf die körperliche Welt überträgt. In ihrem meditativen Denken liegt auch das Urmaß für das große Weltenjahr. Im kosmisch-seelisch Transzendenten liegen die Wurzeln des platonischen Zeitkosmos. Es lag also nahe, daß Plotin dann die Weltseele selber zur wahren und eigentlichen Zeit machte. Zunächst aber tat Aristoteles einen Schritt in ganz anderer Richtung, womit er die mythisch und metaphysisch-seelisch verbrämte Zeitkonzeption des Plato-Timäus ins philosophisch Kategoriale und Ontologische übersetzte und damit zu letztgültigen Wesensaussagen durchdrang.

[80] Wie es dann nach Löwith Hegel und alle Modernen tuen.

[81] Vgl. Zweiter Teil, II und III, vor allem III, 6

[82] Man muß einen »kommenden« integren Äon und den jetzigen desintegren Äon unterscheiden. Vgl. Zweiter Teil, III 3-6

[83] Tim 38 E - 39 C

1. Der aristotelische Kosmos

Der aristotelische Kosmos ist in seinen physischen und astronomischen Grundzügen der gleiche wie der pythagoreisch-platonische. Aristoteles legt auf die Konzentrizität der sämtlichen Himmelssphären den größten Wert, um die Einheitlichkeit des Himmelsgebäudes zu wahren. Deshalb wollte er auch von einer wirbelnden oder gar fortrollenden Bewegung der Gestirne, wie sie andere griechische Philosophen annahmen, nichts wissen. Sie hätte die Kontinuität des Weltalls zerrissen.[1] Die Gestirne sind auch bei Aristoteles wie bei den Pythagoreern und Plato göttlicher Natur.[2] Aristoteles hat sich in seinen spezielleren astronomischen Anschauungen an Eudoxos und Kallipos angeschlossen. Der geniale Eudoxos, Mathematiker und Astronom, aber auch mit völkerkundlichem, besonders babylonischem und ägyptischem Wissen, mit medizinischen und philosophischen Erkenntnissen vertraut, ein »Wunder an Vielseitigkeit«, der Freund Platos, war 367 v. Chr. mit seiner Schule von Kyzikos nach Athen gekommen, »ein aufsehenerregendes Ereignis« für die Akademie.[3] Er fügte der einheitlichen Bewegung aller Sphären des Weltalls von Osten nach Westen die entgegengesetzte Bewegung einer sich von Westen nach Osten drehenden Himmelskugel hinzu. Dadurch wurde die ganze Breite des Tierkreises halbiert und die Jahresbewegung der Planeten erklärt. Dazu kam eine dritte, sich gleichfalls von Westen nach Osten bewegende Sphäre, die die Breite des Tierkreises schräg durchschnitt, die Ekliptik. Von Eudoxos stammten noch viele analoge Konstruktionen, die dann von seinem nicht minder berühmten Schüler Kallipos, und schließlich von Aristoteles selbst in Gemeinschaft mit Kallipos ergänzt wurden. Die dreiunddreißig von Kallipos aufgestellten Sphären ergänzte Aristoteles durch vierzehn neue Sphären. Damit ergaben sich siebenundvierzig ewige Bewegungen oder göttliche Wesenheiten im Himmelsgebäude.[4]

Auch für Aristoteles gibt es notwendig nur ein einziges Weltall. Nachdem er in seiner Schrift »Über den Himmel«[5] mehrere Beweise für die Einzigkeit des Weltalls angeführt hat, wendet er sich dem möglichen Einwand zu, daß doch auch die Welt als sinnlich wahrnehmbares Einzelding aus Form und Stoff bestehe. Wie bei allen physischen Einzeldingen könne man auch bei der Welt die Form oder den schöpferischen Wesensbegriff [τὸ τί ἦν εἶναι] und den individualisierenden Stoff unterscheiden, und zwar: *das* »Himmelsgebäude-Sein«, also das Himmelsgebäude als es selbst, in seiner allgemeinen Wesenheit und: »*dieses* Himmelsgebäude-Sein«, also das konkrete Einzelexemplar.[6] Müßte es dann aber nicht mehrere Exemplare von »Welt« geben? Dennoch könnte es, fährt Aristoteles fort, nur ein einziges All geben, weil es aus sämtlichen Stoffen bestehe, die es überhaupt gibt. Woraus sollte ein zweites gebildet werden? So naiv empirisch begründet das klingt - Aristoteles meint etwas Wesentliches damit. Das Weltall ist nicht ein beliebiges Einzelgebilde unter anderen. Es ist, so können wir interpretieren, seinem Wesen nach *das* »All«. Es birgt nicht nur faktisch alle sonstigen Stoffe und Substanzen in sich,

[1] De coelo 290 a. [2] Vgl. ib. Anm. von Prantl II, 8

[3] Vgl. Werner Jaeger, Aristoteles a. a. O., S. 15 ff., S. 133 ff., S. 367 ff. u. a. Die astronomischen Anschauungen des Aristoteles finden sich vornehmlich im 8. Kap. des Buches Λ der Metaphysik, das mit seinem altertümlichen, spekulativen Charakter nach Jaeger eine Einschiebung zwischen das 7. und 9. Kap. darstellt. Dieselbe sei zwar höchstwahrscheinlich von einem damaligen Herausgeber der »Metaphysik« vollzogen, gehe aber unmittelbar auf eine echte frühere Schrift des Aristoteles zurück.

[4] De Coelo, Anm. von Prantl II, 37 [5] ib. 277 b-278 b [6] ib. 278 b

sondern es gehört zu seinem individuellen Wesen, daß es das alles umschließt. Es ist das Umschließende schlechthin und als solches. Wie kann *das* konkret Umschließende noch ein anderes Umschließendes neben sich haben? Das würde seine eigene Wesenheit aufheben. Es ist wunderbar genug - aber das Weltall ist ein konkretes Einzelding, das als solches dennoch seine ganze Wesensart vollständig ausfüllt. Es selber stellt seine ganze Art in concreto dar. Mehr Exemplare seiner Art kann es nicht geben. Thomas von Aquino wird später sagen, daß die geistigen Wesen, die Engel, je eine ganze Art darstellen. Bei Aristoteles aber handelt es sich nicht um ein Geistwesen, sondern um eine physische Substanz, die allerdings wie eine Menge anderer von ihr umschlossener physischer Substanzen belebt ist. Daß das tatsächlich die fundamentale aristotelische Konzeption des Weltalls ist, wenn Aristoteles es auch nicht in dieser Form ausspricht, werden wir aus den entscheidenden kategorialen Bestimmungen sehen, die er mit dem Weltall verbindet.

Aristoteles faßt wie Plato das All als ein göttliches Lebewesen, als ein ζῷον, wenn er hier auch seinen Meister im besonderen tadelt. Die Alten hätten angenommen, daß die Forterhaltung des Himmelsgebäudes irgend eines stützenden Atlas bedürfe. Aber auch diejenigen, welche später »diese Sage [wohl über die Weltentstehung] zusammenstellten«, hätten den Himmel so behandelt, als besäße er Schwere und als wären die oberen Körper von der Art der erdhaften. Deshalb stellten sie unter das Himmelsgebäude »als Stütze in mythischer Weise eine beseelte Macht«.[7] Das ist die platonische Weltseele. Das Weltgebäude brauche aber nicht, das ist die Meinung des Aristoteles, eine Seele, um in seinem Bestand aufrechterhalten zu werden: als müßte es zu seiner Stellung und Bewegung gewissermaßen

[7] ib. 284 a: *ἀνάγκην ἔμψυχον*. Nach Prantl: »beseelte Notwendigkeit«.

vergewaltigt werden. Das sei schon deshalb unannehmbar, weil dadurch die Weltseele zu einer vollkommen »mußelosen« würde. Nicht einmal die Rast des Schlafes, die den sterblichen Seelen als Ruhestadium dient, wäre ihr dann vergönnt, »sondern notwendig müßte sie ohne Pause und Nachlassen von dem Lose eines Ixion getroffen sein«.[8] In der Tat sei, sagt Prantl, der auf das Rad geflochtene Ixion ein treffendes Gleichnis für die Weltseele, welche Gott [nach Plato] durch das All ausspannte.[9] Eine der wichtigsten Veränderungen, die Aristoteles an der Lehre Platos über die Weltperipherie vorgenommen hat, war der ausdrückliche Verzicht auf die Weltseele.[10] An ihre Stelle tritt bei Aristoteles der unbewegte Beweger, der transzendente Gott, dem zwar Vernunft und Leben zugesprochen wird, nicht aber Bewegung und Seele. Mit dieser Umwandlung wird auch das Verhältnis des Erstbewegenden zum bewegten Weltall ein fundamental anderes. Plato hatte in den »Gesetzen«[11] drei Möglichkeiten aufgestellt, wie das Einwirken der bewegenden Seele auf die bewegten Weltkörper zu denken sei: erstens ihnen einwohnend wie die Seele unserm Leib; zweitens sie mit Gewalt in körperlicher Weise von außen anstoßend und drittens den Stern oder die Gestirnssphäre durch »über die Maßen erstaunliche Kräfte« lenkend. Plato habe die erste Möglichkeit angenommen, Aristoteles die letzte,[12] mit dem selbst unbewegten Bewegergott nämlich, der das Weltall durch »über die Maßen erstaunliche

[8] ib. 284 a. Prantl: »während sie immerwährend und unaufreibbar ist«.
[9] ib. Anm. von Prantl II, 2
[10] Julius Stenzel, Metaphysik des Altertums, a. a. O. S. 159. Allerdings ist diese Ablehnung der Weltseele bei Aristoteles nicht eindeutig und unterlag einer Entwicklung. Nur sofern die Weltseele das Primum mobile gegen dessen eigene, »schwere« Natur bewegen sollte, verneinte sie Aristoteles durchgehend.
[11] Stenzel, a. a. O., S. 159
[12] Nach Jaeger; vgl. Stenzel a. a. O., S. 159

Kräfte« herumlenkt; und zwar zunächst den äußersten Himmel, die Weltperipherie, das Primum mobile. Hier liegt das in unserem Zusammenhang Entscheidende. Was ist diese Weltperipherie bei Aristoteles? Was ist ihre zyklische Bewegung?

Im Timäus war das Weltall rund, eben und glatt - ohne Glieder und Organe, die unnötig waren, weil es außerhalb der Welt nichts gab, deren aber auch der sich selber völlig genugsame »Gott« [die Welt] nicht bedurfte. Nachdem Aristoteles nachgewiesen hat, daß es nur ein einziges Himmelsgebäude geben kann, fährt er an der einzigartigen Stelle in der Lehrschrift »Über den Himmel«[13] fort: »Zugleich ist aber klar, daß es auch keinen Ort und kein Leeres und keine Zeit außerhalb des Himmelsgebäudes gibt.« Denn ein Leeres sei dasjenige, in dem zwar faktisch gerade kein Körper ist, in dem sich aber ein Körper einfinden könne. Außerhalb des Alls aber kann wesenhaft kein zweiter Körper sein, noch sich einfinden. Also kann es auch keinen leeren Raum außerhalb des Weltalls geben. Zeit aber ist »Zahl der Bewegung«. Bewegung ist nicht ohne einen in der Natur vorkommenden Körper. Deshalb kann es auch keine Zeit außerhalb des Weltalls geben. So sei, sagt Aristoteles, das Himmelsgebäude weder an einem Ort, noch bewirke

[13] De Coelo 279a; Jaeger [a. a. O. S. 323 ff.] hat den Nachweis geführt, daß dieser Anfang des zweiten Buches durch seinen erhabenen Stil, die feierliche Gehobenheit des Ausdrucks, den Reichtum an rhetorischen Kunstmitteln, die kühnen Bilder so völlig aus dem Stil und der Methode der üblichen schulmäßigen Beweisführung des späteren Aristoteles herausfällt, daß er nur durch Herübernahme ganzer Stücke aus dem III. Buch des aristotelischen Frühdialogs *περὶ φιλοσοφίας* entstanden sein könne. Seine Abfassung stehe also im engsten Zusammenhang mit der späteren Platonischen Akademie [etwa ein bis zwei Jahre nach Platos Tode] und der reich entwickelten Welt physikalisch-astronomischer Spekulationen jener Zeit. Aristoteles hat aber den ganzen Passus in die Spätschrift »Über den Himmel« hinübergenommen, stand also durchaus noch hinter dieser großartigen Konzeption.

eine Zeit, daß es altere, noch könne es dort irgendeine Veränderung geben, noch irgend etwas, was zur Ordnung jenseits des äußersten Umschwungs gehört, sondern »unveränderlich und leidenslos besteht es bis zum Ende den ganzen Äon hindurch, indem es das beste und selbständigste [*αὐταρκέστατος*] Leben besitzt«.[14] Was hier unter Äon verstanden werden soll, gibt Aristoteles gleich darauf selber an: »Denn [schon] die Alten haben von dem [Wort] *αἰών* in einem göttlichen Sinne gesprochen. Die Vollendung [*τέλος*] nämlich, »durch welche diejenige Zeit eines jeden Lebens umfaßt wird, außerhalb derer es naturgemäß nichts mehr gibt«,[15] heiße der *αἰών* eines jeden Dinges. Aus demselben Grunde sei auch die Endgrenze des ganzen Weltraums [*τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος*] und das, was die ganze Zeit und die Unendlichkeit umschließt und endigt, ein Äon, der seinen Namen im eigentlichen Sinne des Wortes [*ἀεί* = ewig, immer][16] trägt, ein unsterblicher und göttlicher. Interpretierend können wir sagen: Der weltumfassende *αἰών* ist das, was alle Zeit [und allen Raum] umfaßt. Es ist das Umfassende selbst und als solches. Es trägt den Namen Äon »im eigentlichen Sinne des Wortes«!

Vorhin wurde das Weltall selber als das Umfassende bezeichnet. Weltall und Himmelsgebäude, Kosmos und Uranos sind bei Aristoteles hier und anderwärts sowohl die äußerste, oberste Himmelssphäre mit ihrem zyklischen Umschwung, also das, was wir Fixsternhimmel nennen, als auch das ganze Weltall selber, das von dieser äußersten Himmelssphäre umfaßt und, die Erde ausgenommen, mit her-

[14] ib. 279 a; Prantl: »... indem es in keiner Eigenschaft und in keinerlei Zustand geändert wird und so das beste und selbständigste Leben führt.«

[15] ib. 279 a. Prantl: »... das Ende, durch welches jene Zeit des Lebens eines jeden Dinges umfaßt wird, außerhalb deren naturgemäß es nichts mehr gibt, heißt die Dauer eines jeden Dinges.«

[16] Übers. nach Jäger, a. a. O., S. 318

umbewegt wird.[17] Insofern das Weltall durch seine eigene äußerste Himmelssphäre sich selbst als Ganzes umfaßt und bewegt, können beide Bedeutungen als gleichwertig gelten. Das Weltall ist eben diejenige Wesenheit, außerhalb derer es nichts mehr geben kann. Das aber wird bewirkt durch die absolut ausschließende Peripherie, den obersten Himmel, in dem sich das Weltall als solches vollendet, aber auch grundlegt. Mit dieser himmlischen Umgrenzung, dem Sitz der Götter, haben wir es eigentlich zu tun.

Wir stellen die entscheidende Frage. Ist dieser himmlische Äon mit »unbegrenzter zeitlicher Dauer« gleichzusetzen? Ist hier nur davon die Rede, daß der oberste, äußerste Himmel mit seiner Kreisbewegung und durch ihn das ganze Weltall *»immer* dauere«? Daß dieser Äon alle Zeit »umfasse«, hieße dann nichts weiter, als daß eben jegliche abmeßbare Weltzeit innerhalb der unbegrenzten Zeitdauer des aus sich kreisenden Himmelsgewölbes läge. Wir müssen noch einmal dieses erstaunliche Wort hören: Daß »der Himmel weder an einem Ort sei, noch daß eine Zeit bewirke, daß er altere ...« Wenn der äußerste Himmelskreis mit seinen zyklischen Bewegungen nur unendlich lange dauerte und nur in diesem zeitlich extensiven Sinne alle sonstige Zeit umschlösse, dann wäre er selbst ebenfalls in der Zeit. Denn ob in begrenzter oder in unbegrenzter Zeit: Zeitlichkeit ist Zeitlichkeit und »nagt« an dem, was in ihr ist. Zeit *macht* altern. Das wäre im aristotelischen Sinne auch bei einem unbegrenzt lange Dauernden der Fall, falls dieses Dauern im Sinne innerweltlicher Zeitlichkeit genommen werden müßte. Die äußerste Himmelssphäre und damit das Weltall als ganzes sind weder im Raum noch in der Zeit - das muß als aristotelische Grundauffassung festgehalten werden. Wir werden eine Reihe von »Beweisen«

[17] ib. 278b. An dieser Stelle ist noch von einer dritten Bedeutung des »Umfassenden« die Rede.

für die Überzeitlichkeit des aristotelischen Alls kennenlernen, die uns zugleich über das Wesen dieser aristotelischen Überzeitlichkeit aufklären werden.

Auch im Mittelalter ist die Überzeitlichkeit sowie die Überräumlichkeit des aristotelischen Himmels nicht immer verstanden worden. Eine kleine historische Erinnerung mag hierauf einiges Licht werfen.[18] Im Jahre 1277 wurde eine Reihe von averroistisch-aristotelischen Thesen durch Tempier, den Erzbischof von Paris, verdammt. Unter anderem die zwei Thesen, daß es nur eine einzige Welt geben könne und daß die Welt nicht in gerader Linie [von ihrem Ort fort-] bewegt werden könne. Tempier versah die zweite These mit der, wie er glaubte, aristotelischen Begründung: weil die Welt sonst ein Vakuum zurückließe. Et ratio est quia tunc relinqueret vacuum. Koyré sagt dazu: »Es ist klar, daß die Urheber der Verdammung nur eine sehr vage Vorstellung von der aristotelischen Lehre hatten; sonst hätten sie nicht eine solche Ungeheuerlichkeit geschrieben, die sie nur dem Spott der Artisten aussetzen konnte.« »Artisten« wurden die dominikanischen und franziskanischen Ordensgelehrten genannt, die auf Grund der über die Araber neu bekannt gewordenen Urtexte von Aristoteles die aristotelische Physik und die ptolemäische Astronomie lehrten. Das waren damals die modernen Theorien der fortschrittlich gesinnten Gelehrten.

Tempier, dem vor allem daran lag, die unbegrenzte Allmacht Gottes zu verteidigen, wollte zum Ausdruck bringen, daß Gott nicht durch irgendwelche physikalischen oder metaphysischen Gesetze, die aus dem aristotelischen Kosmos gefolgert wurden, in seinem allmächtigen Vermögen gehindert werden könne. Weshalb sollte Gott *nicht* mehrere Wel-

[18] Vgl. Alexandre Koyré, Le Vide et l'Espace Infini au XIV. Siècle, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, Année 1949, Paris 1949. Die Übersetzung ist von mir.

ten schaffen und die Welt von ihrem Standort verrücken können? Allerdings sei, meint Koyré, diese Thesenverurteilung durch den Erzbischof nicht nur ein Akt der Verteidigung des katholischen Glaubens angesichts des drohenden Einflusses averroistischer Thesen gewesen, sondern sie habe sich auch im Besonderen gegen die »Regulären«, die Dominikaner und Franziskaner gerichtet. Wie dem auch sei - in jedem Fall stellt die angeblich aristotelische Begründung der verurteilten Sätze gerade im aristotelischen Sinne einen Nonsens dar. Weshalb denn auch mit einigen wenigen Ausnahmen diejenigen, die weiterhin den kosmologischen Finitismus des Aristoteles bekämpften, um dagegen den Begriff eines räumlich unendlichen Weltalls auf den wissenschaftlichen Leuchter zu stellen, niemals auf die Verdammung durch Tempier zurückgriffen, obwohl sie hierdurch dem Aristotelismus einen tödlichen Schlag hätten versetzen können. Man konnte nur, sagt Koyré, die *gesamte* Kosmologie des Aristoteles in ihren wesenhaften Grundkonzeptionen zum Einstürzen bringen, nicht aber einzelne Stücke derselben mit angeblich empirischen Argumenten widerlegen, die aus Aristoteles selber genommen waren. »Nach der aristotelischen Auffassung kann Gott nicht deshalb die Welt *nicht* in gerader Linie fortbewegen, weil eine solche Bewegung ein Vakuum hinterlassen würde, sondern viel einfacher, weil die Idee einer solchen Bewegung in strengem Sinne unvollziehbar ist: jede örtliche Bewegung, welches Beweglichen auch immer, setzt einen ‚Ort' voraus, von dem sie ausgeht, und einen ‚Ort', wohin sie geht. Nun liegen aber alle Orte im Inneren der Welt, und die Welt selbst ist nicht an einem Ort. Außerhalb der Welt gibt es nicht nur keinen Ort, zu dem hin die Welt bewegt werden könnte, sondern außerhalb der Welt ist *absolut* nichts. Der physische Raum - und eben hierdurch unterscheidet er sich von dem geometrischen, euklidischen Raum - ist ein begrenzter und endlicher.« Koyré fügt hinzu, daß die aristotelische Konzeption keineswegs absurd sei. Wenn man das unter der Vorherrschaft der Newtonschen Physik, die den euklidischen Raum zu einem wirklich vorhandenen macht, nur noch schwer vollziehen könne, so komme das daher, daß man sich die Welt unwillkürlich wie eine runde Kugel vorstelle, die in einer leeren Unendlichkeit schwimmt, ein Bild, das sie von Grund auf verfälsche. Wie man weiß, sei es heute nichts mehr damit. Das Einsteinsche Universum, obwohl viel größer als das aristotelische, ist wie dieses mit dem physischen Raum gleich »groß«. Allerdings ist der Einsteinsche Weltraum nicht mehr euklidisch, sondern »riemannisch«. Aber es sei dieselbe Grundkonzeption des Universums, außerhalb deren es nichts mehr gebe, nicht einmal das Leere - »nichts bis zu dem Grade, daß der Ausdruck ‚außerhalb' keinen begreifbaren Sinn mehr darstellt«.

Diese Restauration des status quo bedeutet natürlich nicht eine eigentliche Wiederherstellung antik-mittelalterlicher Kosmologie, wie schon aus der Auswechselung des euklidischen Raumes mit dem riemannischen hervorgeht. Aber die heutige Physik hat in der Tat die unerhörte Möglichkeit eröffnet, den Kosmos nicht nur wieder als raumzeitlich begrenzten zu sehen, sondern auch als räumlich und zeitlich aufgestuften. Ich glaube nicht, daß es bei der Aussage bleiben muß: es sei schlechthin sinnlos, von einem »Außerhalb« des unmittelbar empirischen Weltraums und von einem »Vor« und »Nach« der Weltzeit zu sprechen. Allerdings kann es kein wiederum physisches, innerweltliches »Außerhalb« und »Vor« oder »Nach« geben. Die ontologische Aufgabe besteht heute darin, einen wesenhaft anderen, eben transphysischen Sinn eines solchen »Außerhalb«, »Vor« und »Nach« zu erfassen. Dazu muß der Kosmos in seiner raumzeitlichen Empirie in sich selber überstiegen werden. Bei Aristoteles *war* er mit der äonischen Weltperipherie schon

überstiegen. Diese Weltperipherie besaß selber schon eine »Raumhaftigkeit« und »Zeithaftigkeit«, die den innerweltlichen Raum und die innerweltliche Zeit transzendieren und deshalb beide umschließen und abschließen konnten. Auch in der neuen Physik, besonders in der Quantenphysik, gibt es genug Wegweiser für solche Übersteigungen.[19] Insofern gewinnen die aristotelischen Anschauungen eine außerordentlich erhöhte Bedeutung.

Hören wir Aristoteles:[20] »Denn wie es sich bereits in unseren veröffentlichten Lehren über die göttlichen Dinge vielfach bei den Beweisen gezeigt hat, daß alles Göttliche unveränderlich sein muß, so bezeugt es den dortigen Ausführungen durch seine tatsächliche Beschaffenheit das Erste und Höchste. Weder gibt es etwas anderes, noch Stärkeres, was den Himmel bewegen könnte, denn dann wäre ja dieses noch göttlicher, noch hat es irgendeinen Mangel oder Fehl an sich, noch muß es auch nur eines einzigen Stückes all seiner Vollkommenheit entbehren. Und so bewegt es sich denn mit Grund in nie ermattender Bewegung. Denn alles hört auf, sich zu bewegen, wenn es an den ihm bestimmten Ort gelangt ist. Für die Kugel der Welt aber ist es derselbe Ort, wo ihre Bewegung anfängt und wo sie endigt.«[21] Es ist die Rede von dem göttlichen und unsterblichen Weltall in seiner physischen, leibhaften Natur. Das Weltall »einzig und einzeln und vollkommen« [εἷς - μόνος - τέλειος],[22] an keinem

[19] Vgl. Conrad-Martius, Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, Hamburg/Heidelberg, 1944/45; Neue Dimensionen im Weltbau, Hochland, München 1947; Der Selbstaufbau der Natur, Hamburg 1944.

[20] W. D. Ross bemerkt, daß die spätere Einführung eines transzendenten Bewegers nicht die Negation, sondern die Vervollständigung dieses in De Coelo entwickelten Gesichtspunktes war. Denn der Gesichtspunkt, daß Bewegung die Aktualisierung eines innewohnenden Vermögens ist, sei wahr, soweit sie eben bestehe, aber nicht vollständig. In: Aristotle's Physics, a. a. O., Introduction, S. 98

[21] De Coelo, 279 a b; Übers. v. Jaeger, a. a. O., S. 318 f.

[22] ib. 279a

Ort und in keiner Zeit, unveränderlich - und dennoch in einer unaufhörlichen Bewegung! Die unaufhörliche Kreisbewegung ist hier nicht wie bei Plato-Timäus grundlegend seelisch gemeint. Es ist nicht die räumliche Denkbewegung einer Weltseele, die sich in die Bewegung des Fixsternhimmels hinein fortsetzt. Es handelt sich bei Aristoteles um eine faktische »physische«[23] Bewegung, die der oberste und äußerste Himmel und kraft seiner das Weltall ausführt. Eine physische Bewegung und dennoch keine innerweltlich physische. Deshalb ist es von unserem neuzeitlichen Standort aus besser, sie als überphysisch zu bezeichnen. Denn es ist eine »Bewegung«, die mit ausdrücklicher »Unveränderlichkeit« zusammenbestehen soll.

Ist denn aber nicht jede Bewegung: Veränderung *κατ' ἐξοχήν*? Wir sehen, wie tief wir umdenken oder besser um*sehen* müssen, um das zu begreifen. Werner Jaeger[24] spricht von einer »doppelten Physik«, die Aristoteles eingeführt habe, einer irdischen und einer kosmischen. Das bezeichne einen wissenschaftlichen Fortschritt gegenüber der platonischen Akademie und den Frühschriften des Aristoteles selber, in denen das Problem der Beziehung mathematischer Gestirngesetze zur trägen Materie dadurch gelöst wurde, daß man psychophysische Analogien im anthropomorphen Sinne hineintrug. In Wirklichkeit jedoch, möchten wir hinzufügen, bedeutet diese doppelte Physik oder »doppelte Buchführung« keineswegs nur einen vorläufigen Fortschritt, der dann von der modernen klassischen Physik wieder abgeschafft wurde, um die Sache nunmehr in rein mechanischer Weise zu lösen. Er offenbart den ganzen ontologischen und metaphysischen Tiefgang von Aristoteles, der die Möglichkeit überphysischer [überräumlicher und überzeitlicher] und *dennoch* konkret naturhafter Grundlagen der Welt faßte.

[23] »Physisch« ist im aristotelischen Sinne = »naturhaft«.

[24] Jaeger a. a. O., S. 156 f. u. a.

Aristoteles irrte sich nur darin, daß er glaubte, diese überphysische Grundlage sei im Fixsternhimmel schon sichtbar sinnlich gegeben.

Es ist wahrhaft ein Satz, der die Höhe des Paradoxen darzustellen scheint: »Und so bewegt es sich denn mit Grund [εὐλόγως] in nie ermattender Bewegung.«[25] »Denn alles hört auf, bewegt zu werden, wenn es an den ihm bestimmten Ort gelangt ist...« Auch im Griechischen stammt das »unaufhörlich« [Jaeger: nie ermattend] und das »hört auf« aus der selben Wortwurzel.[26] Eine unaufhörliche Bewegung, die aufhört! Die Begründung ist, daß alles aufhört, bewegt zu werden, was sich im Kreise dreht. Denn »... für die Kugel der Welt ist es derselbe Ort, an dem ihre Bewegung anfing und in welchem sie endigt«. Die Unveränderlichkeit dieser Bewegung soll also darin liegen, daß sie räumlich und, fügen wir gleich hinzu, auch zeitlich ständig »am gleichen Orte« bleibt. Wo sie anfängt, da endigt sie auch. Sie ist mit sich selber zusammengeschlossen. Muß aber nicht, so fragt der heutige Mensch sofort, die Kreisbewegung ebenfalls Raum und Zeit durchmessen wie jede andere Bewegung, mag sie auch schließlich immer wieder dort ankommen, wo sie ausgegangen ist? Wie kann sich etwas bewegen, ohne im strikten Sinne Raum und Zeit zu *durch*messen, selbst wenn es sich nur im Kreise dreht? Ist das alles nur symbolisch, bildlich gemeint? Oder ist es, wie bei Plato, doch nur seelisch gemeint? Der gesamte Charakter der aristotelischen Ausführungen spricht dagegen. Aristoteles hat seinshafte und zwar physisch [überphysisch] seinshafte Bezüge im Blick. Er charakterisiert ein Seiendes in seinem Sein. Und zwar ein physisch [überphysisch] Seiendes in seinem kinetischen und dynamischen Sein. Die himmlische Weltperipherie soll allen Raum und alle Zeit umfas-

[25] De Coelo 279b [26] ἄπαυστον - παύεται

sen, nicht gedankenmäßig, nicht in einer idealen oder symbolischen Weise, sondern wirklich, seinshaft.

Bevor Aristoteles im Anfang des zweiten Buches »Über den Himmel« die Darstellung im Timäus ironisiert, weil nach ihr die Welt mühevoll und gegen ihre eigene Bewegungsnatur von einer durch sie hindurchgeflochtenen, muße- und schlaflosen Weltseele getragen und bewegt werden müsse, sagt er: die von den Voreltern ererbten Aussprüche seien richtig, daß es nämlich irgendein Unsterbliches und Göttliches unter demjenigen geben müsse, was Bewegung hat »und zwar eine derartige [Bewegung], daß es keine Grenze von ihr gibt, sondern vielmehr sie die Grenze der übrigen [Bewegungen] ist«. Die Grenze sei eben von der Weise des Umfassenden und umfasse als eine vollkommene Kreisbewegung alle unvollkommenen Bewegungen und diejenigen, die eine Grenze und ein Aufhören hätten, »während sie selbst weder irgendeinen Anfang noch irgendein Ende hat, sondern unaufhörlich die unbegrenzte Zeit hindurch besteht...«[27] Der höchste Himmel hat keine Grenzen. Man möchte sagen: er bedarf keiner. Er ist selber die Grenze alles Übrigen. Nehmen wir diese absolut umfassende Grenze zunächst räumlich, so kann es sich dabei um keine räumliche Grenze nach Art der innerweltlichen Grenzen handeln. Denn alle innerweltlichen Grenzen trennen Ort von Ort und Raumstück von Raumstück - innerhalb unseres empirischen Raumes. Aristoteles muß eine Intuition von einer Grenze gehabt haben, die den Weltraum als solchen, den *gesamten* Raum, abschließt.

[27] ib. 284a

Wie wird diese Weltgrenze von Aristoteles charakterisiert? Sie wird nicht statisch, sondern kinetisch charakterisiert, oder vielmehr dynamisch-kinetisch: als eine Fähigkeit zur Kreisbewegung. Diese Fähigkeit macht das Wesen des äußersten Himmels aus. Es handelt sich um eine einzige [μία], mit sich identische [αὐτή], kontinuierliche [συνεχής] und erste [πρώτη] Bewegung.[28] Weil sie der äußersten Himmelskugel wesenhaft zukommt und es »kein Mächtigeres« gibt, durch das sie gehindert und aufgehalten werden könnte, so ist sie ständig aktualisiert. Aristoteles unterscheidet überall zwei grundlegende Arten von natürlichen Raumbewegungen, die geradlinige und die kreisförmige. Alle anderen Bewegungen sind aus diesen beiden zusammengesetzt. Im innerweltlichen Bereich gibt es, wie wir wissen, als ursprüngliche Naturbewegung nur die geradlinige, und zwar in einer zweifachen entgegengesetzten Form: zum Mittelpunkt der Welt und zur Peripherie der Welt hin.[29] Sie ist einerseits der Erde als dem an und für sich Schweren, und andererseits dem Feuer oder dem Wärmestoff als dem an und für sich Leichten wesenhaft [πέφυκεν] zugeordnet. Die Dynamik »nach oben« macht die Natur, das Wesen, das Sein des Feuers ganz und gar aus, ebenso wie die Dynamik »nach unten« die Natur, das Wesen, das Sein des Erdhaften.[30] Luft ist relativ leicht, das heißt im Verhältnis zum Feuer etwas schwerer, ebenso ist das Wasser relativ schwer, das heißt im Verhältnis zur Erde etwas leichter.

Wenn diese vier Elementarstoffe völlig ungestört ihre Wesensdynamik aktualisieren könnten, so würde sich die Welt

[28] Aristoteles, Physik, 260a

[29] Was schon im Ersten Teil, II, 3 angedeutet wurde, muß hier etwas ausführlicher wiederholt werden, weil sonst die Wesensart des aristotelischen »Äthers« unverständlich bleibt.

[30] Phys. 255b

aus vier konzentrisch übereinandergelagerten Stoffschichten zusammensetzen, die von unten oder innen her aus Erde, Wasser, Luft, Feuer bestünden. In Wirklichkeit stehen aber die Elemente in einem Kreislauf fortwährender Wechselwirkung, durch den sie nicht nur ihre natürlichen Bewegungsbahnen gegenseitig stören, das Feuer zum Beispiel vom Himmel heruntergerissen, das Wasser in die Höhe getragen wird, sondern durch den sie sich auch zu Stoffen von neuer Qualität vermischen und sich überdies gänzlich ineinander umwandeln. Die nächste Ursache dieser ständigen Wechselprozesse sind die Bewegungen der Himmelskörper, die den fortwährenden Wechsel von Wärme und Kälte hervorrufen. Wärme und Kälte sind aber die allgemein wirkenden Kräfte in den Elementarstoffen.[31] Gerade durch diesen unendlichen Kreislauf einer sich gegenseitig von ihren »Orten« vertreibenden und sich gegenseitig ineinander umgestaltenden Wechselwirkung der Elemente nimmt jedoch das Vergängliche in seiner [vergänglichen] Art an der Vollkommenheit des Ewigen teil.[32]

Für die Abhebung des sublunarischen, des »irdischen«[33] Welttreibens von der ewigen Kreisbewegung des Himmels ist ein Punkt von besonderer Wichtigkeit, den wir als grundsätzliche Konsequenz aus der aristotelischen Anschauung herausziehen können. Selbst wenn und soweit sich die Elementarstoffe an »ihren« Orten befänden, könnte doch ihre innere Dynamik »nach oben« oder »nach unten« nicht aufgehoben sein. Das unter der Himmelsperipherie angesammelte Feuer müßte fortfahren, nach oben oder außen zu drängen, obzwar es hier faktisch nicht mehr weiterkommen kann. Denn diese zielhafte Tendenz nach oben macht sein Sein aus. Ohne sie würde es aufhören, absolut leicht und

[31] Meteor. I, 2, 239a nach Zeller, a. a. O. II, 2 S. 468, Anm. 3

[32] Gen. et corr. II, 10. 336b nach Zeller, a. a. O. II, 2 S. 471, Anm. 1

[33] Zu dem Ausdruck »irdisch« vgl. oben S. 119 Anm. 50

»Feuer« zu sein. Feuer sowohl wie Luft, Wasser und Erde müßten sich in Äther verwandeln können [was offenbar nach Aristoteles unmöglich ist]. Sie müßten zu dem Stoff werden, der wesenhaft jenseits aller Schwere und Leichtigkeit liegt, um in die »Ruhe« einzugehen, die einzig und allein dem himmlischen Element zueignet. Die »irdischen« Stoffe sind ihrem Wesen nach dynamisch »über sich hinaus«. Deshalb müßte auch das Erdhafte schwer bleiben oder in den Weltmittelpunkt drängen, selbst wenn es ungestört im Weltzentrum angesammelt wäre.

Der deutliche Beweis nun, daß Aristoteles so dachte, ist die Annahme jenes fünften Elementes, des Äthers, das den eigentlichen Himmelsraum, die Weltallperipherie erfüllt. Ross zufolge dürfte Aristoteles der erste gewesen sein, der die himmlischen Körper aus einem ihnen spezifischen Element zusammengesetzt dachte.[34] Nach Plato-Timäus waren sie hauptsächlich aus Feuer gebildet. Aristoteles sagt: »... ebendarum haben schon jene [die Alten], weil ja der erste Körper etwas andersartiges neben der Erde, dem Feuer und der Luft und dem Wasser sei, den obersten Ort Äther [*αἰθήρ*] genannt, indem sie davon, daß er stets [*ἀεί*] die immerwährende Zeit [*τὸν ἀίδιον χρόνον*] hindurch läuft [*θεῖ*], ihm den Beinamen gaben.«[35] Schon Anaxagoras habe dagegen das Wort nicht richtig, nämlich als Feuer aufgefaßt. So falsch die aristotelische Etymologie ist, so bedeutungsvoll ist sie für die Sache. Für Plato war der Himmel

[34] a. a. O. Phys., Intr., S. 96 f. Auch nach Jaeger a. a. O., S. 315 u. a. erfand Aristoteles die Lehre vom Äther, dem fünften Element, schon als »junger Akademiker«. Sie hat in der Platonischen Akademie eine große Rolle gespielt. Allerdings wurde der Äther hier zunächst als von den anderen Elementen nicht wesenhaft verschieden begriffen. Diese entscheidende spekulative Konzeption des Aristoteles stellte sich erst später ein.

[35] De Coelo 270b; vgl. Plato Krat. 410 B 2b

noch verhältnismäßig »schwer« und mußte deshalb von der Weltseele in der Höhe *gehalten* werden. Eben das widerstreitet nach Aristoteles dem eigentlichen Sein und Wesen des Himmlischen oder des Äonischen. Das dem Himmel eigene Element ist weder schwer noch leicht. Im Wesen des Äthers sind alle innerweltlichen Naturbestimmungen transzendiert. In ihm sind alle Gegensätze, in dem der »irdische« Wandel verläuft, aufgehoben. Schwer oder leicht sein heißt: eine dynamische Zieltendenz in den Weltmittelpunkt oder in die Weltperipherie besitzen. Im Äther findet sich keine solche Zieltendenz mehr, keine dynamische Spannung, kein »Über sich hinaus«. Er besitzt das, was jene erstreben,[36] aber grundsätzlich nicht erreichen können, weil die Erfüllung dieses Strebens ihr Sein aufheben würde. Keine der möglichen innerweltlichen Veränderungen ist am Äther zu finden. Der Äther ist unentstanden und unvergänglich [*ἀγένητος - ἄφθαρτος*], er kann nicht wachsen [*ἀναυξής*] und ist veränderungslos [*ἀναλλοίωτος*].[37] Er ist ein »immerwährender« [*ἀίδιος*], besitzt weder Zunahme noch Abnahme, ist ohne Alterung [*ἀγήρατος*], unveränderlich und leidenslos [*ἀπαθής*].[38] Wahrlich ein merkwürdiges Element, in seiner Seinsartung nicht einem einzelnen, sondern den innerweltlichen Elementen insgesamt entgegengesetzt.

Innerweltlicher Wandel[39] ist »die Verwirklichung eines Möglichen als Möglichen«. Er bewegt sich immer zwischen Gegensätzen und an einem entsprechenden Substrat, das der

[36] Die Formal-, Final- und Wirkursache sind gegenüber der Materialursache bei Aristoteles eigentümlich verbunden.

[37] De Coelo 270a [38] ib. 270b

[39] »Kinesis« begreift bei Aristoteles den qualitativen, quantitativen und örtlichen Wandel in sich. Dazu kommt noch Entstehen und Vergehen. Alle vier Veränderungsarten werden von der *μεταβολή* umschlossen. Auch Entstehen und Vergehen vollziehen sich als Verwirklichung eines Möglichen als solchen und zwischen Entgegengesetztem, hier zwischen Nichtsein und Sein.

realen Möglichkeit nach beide Zustände besitzen kann: kalt und warm, schwer und leicht, hier und dort, nichtseiend und seiend zu sein. Sofern sich innerhalb der Natur alles in alles verwandeln kann, muß ein letztes Substrat dasein, dem keine beschaffenheitliche Geformtheit wesenhaft und deshalb unaufhebbar zukommt, das aber die reale Möglichkeit zu sämtlichen möglichen Beschaffenheiten der Welt in sich schließt: die erste Materie als letzte Trägerwesenheit [ὑποκείμενον].Wörtlich sagt Aristoteles gerade auch an dieser Stelle, an der vom ewigen Äther im Unterschied zu allen vergänglichen Stoffen die Rede ist: Der Grund für die Entstehungslosigkeit, Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit des Äthers liege darin, daß »alles Entstehende sowohl aus einem Gegensatz entsteht als auch, weil irgend etwas zugrunde liegt«. Und ebenso verhalte es sich mit dem Vergehenden. »... von den Gegensätzen aber sind auch die Raumbewegungen einander entgegengesetzt; wenn demnach jenem Körper [dem Äther] darum nichts entgegengesetzt sein kann, weil [auch] der räumlichen Kreisbewegung keine andere Bewegung entgegengesetzt ist, so scheint mit Recht [ὀρθῶς] die Natur dasjenige, welches unentstanden und unvergänglich sein sollte, von den Gegensätzen ausgenommen zu haben, denn in den Gegensätzen beruht das Entstehen und Vergehen« sowie jegliche Möglichkeit einer Veränderung.[40]

Die Möglichkeit aller Veränderung und allen Wandels naturhafter Substanzen beruht darauf, so können wir interpretieren, daß sie nicht wesenhaft und bis auf den letzten Grund das sind, was sie sind. Sie sind nur faktisch und gewissermaßen zufällig warm oder kalt, schwer oder leicht, hier oder dort, groß oder klein, Luft oder Erde, Gold oder Blei. Alle diese qualitativen, quantitativen, örtlichen oder auch substanziellen Beschaffenheiten können im Kreislauf

[40] De Coelo 270a

des irdischen Wandels von ihrer Trägergrundlage ausgetrieben werden und anderen gegensätzlichen Beschaffenheiten Platz machen, weil hier die materiale Grundlage dies und jenes und alles übrige als eigenschaftliches oder substanzielles Formungsprinzip annehmen kann. In der innerweltlichen Natur braucht nichts sich selber gleich zu bleiben, sondern ein jedes kann auch das andere werden. Alles ist mit allem auswechselbar. Was ein jedes einzelne Konkretum de facto gerade ist, das ist ihm in einem letzten substanziellen Sinne nur »äußerlich« - sogar auch die Wesensform.

Auffallenderweise müssen wir hier die »Wesensform« mit einer »nur faktischen und zufälligen« Qualifikation kombinieren. Seinem Wesen nach ist das Feuer leicht und die Erde schwer, weil sie als Feuer und Erde nichts *sind* und sein können als gerade dieses; *daß* sie aber im Einzelfall Feuer und Erde sind, daß sie diese εἴδη verwirklichen, ist selber zufällig und nur faktisch.[41] Das himmlische Element dagegen, der Äther, kann nichts anderes sein und werden als was er ist, eben Äther. In der »Metaphysik«[42] stellt Aristoteles die physischen erzeugbaren Substanzen den zwar ebenfalls physischen, aber »ewigen« Substanzen mit dem Hinweis gegenüber, daß von den letzteren »vielleicht einige keine Materie haben... oder keine solche, wie wir sie bis jetzt gemeint haben...«, nämlich eine Materie als dem ὑποκείμενον alles Entstehenden. Die physischen und gleichwohl ewigen Substanzen sind die Gestirne. Wir müssen als klare Konsequenz der aristotelischen Auffassung dieses Außerordentliche vollziehen, daß die »Ewigkeit« dieser

[41] Vgl. Jean Hering, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung, 4. Bd., Halle a. S. 1921

[42] Aristoteles, Metaphysik, 8. Buch 1044b. Übers. nach Eugen Rolfes, Philos. Bibl. Bd. 3, Leipz. 1904

himmlischen Wesen schon in der Art ihrer Stofflichkeit begründet und von derselben unabtrennbar ist.
Stoffliche Substanzen solcher Art können auf natürlichem Wege nicht entstanden sein. Sie können nicht vergehen und können sich nicht verändern. Denn hierzu müßte eine zu ihnen gehörige letzte materiale Trägersubstanz von dem trennbar sein, was sie gerade sind, nämlich eben Ätherisches oder Ätherhaftes, um eine andere »Natur« annehmen zu können oder aus einer solchen geworden zu sein. Das aber ist bei dem himmlischen Element und demjenigen, was aus ihm besteht, unmöglich. Der Äther ist, was er ist, bis auf seinen letzten materialen Grund. Man kann auch umgekehrt sagen: im Äther ist der materiale Grund das, was er ist, *wesenhaft*[43] und deshalb unaufhebbar, nicht nur faktisch, zufällig und äußerlich. Äther ist eine Substanz, die durch und durch »echt« ist und ganz und gar nur »sie selber«. Sie kann deshalb nichts anderes werden noch aus einem anderen geworden sein, weder in bezug auf die Beschaffenheit noch substanziell. Hyle und Eidos bilden in diesem einzigartigen Fall eine wesenhafte Einheit. Ätherisches kann nur *sein* oder *nicht sein*. Es kann in keiner Weise »werden« oder »entwerden«. Die Hyle ist beim Ätherischen so sehr und restlos *die* Hyle dieses einen Eidos, sie ist so restlos von dieser einen idealen Wesenheit verschlungen, daß wir sie mit Recht eine »pneumatische« Hyle, eine ganz und gar vergeistigte nennen können. Ebenso können wir aber auch beim Äther von einem stofflichen Eidos, das heißt von einer ganz und gar verleiblichten Wesenheit sprechen, weil dieses Eidos des Ätherischen nicht anders als in dieser einen stofflichen Konkretion Dasein zu besitzen vermag. Auf Grund einer solchen ontologischen Deutung des aristotelischen Äthers

[43] Man könnte sagen: der Äther ist das, was er seinem Wesen nach ist, *wesenhaft*. Das Wesen des Äthers ist ihm *wesenhaft*, nicht zufällig zu eigen.

erklärt es sich, weshalb ihn der Philosoph mit so starker Betonung das »göttliche« Element nennt. Es ist die Konzeption einer unvergänglichen und dennoch physischen Substanz, wunderbar genug und so wenig beachtet.

3. Die »ewige Bewegung«. Metaphysik der himmlischen Kreisbewegung

Wie entscheidend es ist, eine Einsicht in die raumzeitliche Transzendenz der ätherischen Region, der äußersten Peripherie des Weltalls zu gewinnen, geht vollends aus Folgendem hervor. Am Schluß der schon angeführten Stelle in der Metaphysik,[44] an der von den physischen, aber ewigen Substanzen die Rede ist, heißt es: sie hätten »eine Materie, ... die einzig und allein [μόνον] in bezug auf den Ort bewegt wird [κατὰ τόπον]«. Dieser äußersten ätherischen Weltallregion soll, wie wir hörten, die Kreisbewegung als eine ihr wesenhaft eigentümliche zukommen. Dabei handelt es sich für Aristoteles in der empirischen Grundlegung zunächst um den sichtbaren Fixsternhimmel mit seinem Tages-Nachtumschwung. Wir stehen also endgültig vor dem Skandalon einer unaufhörlichen Bewegung, in der alle Bewegung »aufhört«.[45] Wie reimt sich die ewige Unwandelbarkeit mit einem ständigen »Wandel« zusammen? »Die Kugel bewegt sich und ruht auch irgendwie [πώς]«, sagt Aristoteles, »denn sie nimmt denselben Ort ein«.[46] Hat Aristoteles mit einer so naiven Unterscheidung zwischen Kreisbewegung und geradliniger Bewegung den kinetischen Wesensgegensatz zwischen dem vergänglichen Weltwandel und der ewigen Bewegung der Weltperipherie decken wollen, da er doch andererseits eben diesen Wesensgegensatz in so unübertrefflich tiefgründiger Weise ans Licht gestellt hat?[47] Eine rotierende Kugel bewegt sich zwar als ganze an

[44] Met. ib. [45] Vgl. oben S. 148. [46] Phys. 265b. [47] Vgl. unten S. 163 ff.

einem und demselben Ort, aber alle ihre Teile verändern ihren Ort ständig. Kann da von einer Unwandelbarkeit die Rede sein? Wir müssen tiefer in den Sinn der aristotelischen Konzeption eindringen.

Es handelt sich hier um etwas, was wir eine Metaphysik der himmlischen Kreisbewegung nennen können. Eine Metaphysik der *himmlischen* Kreisbewegung, nicht aller oder irgendeiner Kreisbewegung! Denn das Ausschlaggebende ist, daß der kosmischen Weltperipherie die Kreisbewegung *wesenhaft* zukommt. Es macht ihr eigenstes Sein aus, sich kraft ihrer ätherischen Stofflichkeit[48] in solcher Weise um den Weltmittelpunkt, in dem die Erde liegt, zu bewegen, und damit auch das Weltall als ganzes, abgesehen von der Erde, mit sich herumzuschwingen. Eine solche Bewegung macht die eigenste Natur der ätherischen Weltperipherie genauso aus, wie es die eigenste Natur des Feuers ausmacht, sich vom Erdmittelpunkt fortzubewegen, die des Erdhaften, sich zum Erdmittelpunkt hinzubewegen. Wie Feuer nichts anderes *ist* als das zur Weltperipherie Hinstrebende, so *ist* das Ätherische nichts anderes als das sich um den Weltmittelpunkt Herumbewegende, nur noch in einem weitaus wesentlicheren, weil absolut *wesenhaften* Sinne.

Es muß eine einzige kontinuierliche ewige Bewegung geben. Das ist die zentrale These, die Aristoteles in dem merkwürdigen achten Buch der Physik beweisen will.[49] Es muß sie geben, um das unerschöpfliche Gesamt der diskontinuierlichen endlichen Bewegungen, Veränderungen, Prozesse

[48] Was eine höhere finalursächliche Fundierung im unbewegten Beweger nicht ausschließt.

[49] Nach Jaeger a. a. O., S. 315 u. 383 gehört dieses Buch zu den jüngsten Bestandteilen der »Physik« und bildet einen Übergang von der »Physik« zur »Metaphysik«. Aber zugleich weist Jaeger nach, daß der spekulative Charakter dieses Abschnitts der »Physik« mit seiner »platonischen« Herkunft zusammenhängt. Er sei als Teil des platonischen Weltsystems gedacht und stehe mit diesem auf gleichem Boden.

zu erklären, die das innerweltliche Geschehen ausmachen und zusammensetzen. Der zyklische Umschwung des äußersten Himmels, der die Welt als ganze um den ruhenden Weltmittelpunkt, die Erde, herumkreisen läßt, *ist* eine solche Bewegung. Wenn wir die Bewegung der Weltallperipherie verstehen wollen, können wir zunächst nichts Besseres tun, als auf diese Ausführungen über die »ewige Bewegung« in der »Physik« einzugehen. Es ist traditionelle Meinung, Aristoteles habe in den berühmten Kapiteln der »Physik« die Ewigkeit *»der«* Bewegung beweisen wollen. Eine solche Ausdrucksweise ist jedoch durchaus nicht eindeutig. Gewöhnlich nimmt man an, Aristoteles habe nur nachweisen wollen, daß es im Kausalzusammenhang der Weltbewegung, die alles Entstehen und Vergehen, alle qualitative und substanzielle Veränderung, aber auch allen örtlichen Wandel in sich schließt, keine »erste« Bewegung gegeben haben kann und keine »letzte« je wird geben können. Denn jeder Veränderungsprozeß setzt einen anderen, ihn begründenden Prozeß voraus und muß von einem anderen, aus ihm hervorgehenden Prozeß gefolgt sein.[50]

Es ergibt sich jedoch aus dem Zusammenhang der Ausführungen etwas sehr Merkwürdiges. Im Grunde stellt Aristoteles auch hier wieder eine Antinomie auf. Zunächst ist es für den Philosophen keineswegs eine Tatsache, daß sich die Welt durchgehend in Bewegung befinden müsse, als sei der »irdische« Weltbestand aus nichts anderem denn aus »Bewegungen« zusammengesetzt. Nach Aristoteles gibt es im Weltall nicht nur Bewegung, es gibt auch Ruhe. Die fundamentale aristotelische Frage richtet sich auf die Art der Verteilung von Bewegung und Ruhe im totalen Weltganzen. Es bestehen fünf Möglichkeiten: 1. Alles befindet sich in Ruhe. 2. Alles befindet sich in Bewegung. 3. Alles befin-

[50] Vgl. Ross, a. a. O., Intr. Auf die Argumentation von Ross in bezug auf diese Stelle werde ich zurückkommen: unten S. 171.

det sich in einem Wechsel von Bewegung und Ruhe. 4. Der eine Teil des Weltganzen befindet sich immer in Ruhe, der andere immer in Bewegung. 5. Ein Teil befindet sich immer in Ruhe, ein anderer immer in Bewegung und ein dritter in einem ständigen Wechsel von Bewegung und Ruhe.[51] Man sieht, daß dem Weltganzen bei den drei ersten Hypothesen nur je eine einzige Art kinetischen Zustandes zugesprochen wird, wobei wir unter »kinetischem Zustand« auch den »Ruhezustand« mit einbeziehen, entsprechend der modernen Terminologie. In der vierten Hypothese wird dagegen die Welt nach ihrer kinetischen Verfassung zweigeteilt: die eine Hälfte ist stets in Bewegung, die andere stets in Ruhe. In der fünften Hypothese endlich wird sie dreigeteilt. Hier ist die Welt am kompliziertesten und reichsten ausgestattet: sie schließt alle überhaupt möglichen kinetischen Zuständlichkeiten in sich. Sie ist es, die Aristoteles für die richtige hält. Er beweist das einmal aus der Erfahrung. Wir *sehen,* daß im Innerweltlichen stets Bewegung auf Ruhe, Ruhe auf Bewegung folgt. Wir *sehen,* daß der äußerste Himmel sich in ständiger, gleichmäßiger, nie unterbrochener, kurz, ewiger Bewegung befindet, was uns nach Aristoteles auch von den Alten seit undenklichen Zeiten überliefert ist. Daß sich die Erde in absoluter Ruhe befinden muß, und also den dritten Teil innerhalb der fünf Möglichkeiten im kinetischen Gesamtzustand des Weltganzen repräsentiert, ist zwar nicht ebenso sichtbar. Wohl aber läßt es sich »einsehen«, daß auch das zur wesenhaften Gesamtkonstitution der Welt gehört. Wie es denn überhaupt die andere Seite der Beweisführung darstellt, daß die dreigeteilte kinetische Verfassung der Welt - dort in der Himmelsperipherie: »ewige Bewegung«, hier im Weltzentrum: »absolute Ruhe«, dazwischen in der eigentlich empirischen Welt:

[51] Die angeführten fünf Möglichkeiten sind aus Phys. 8. Buch, 3. Kap. herausgezogen. Aristoteles führt sie nicht so klar hintereinander auf.

»ständiger Wechsel von Bewegung und Ruhe« - ihr mit Notwendigkeit zueignet.

Wie verhält es sich nun mit jener Interpretation, die besagt, Aristoteles habe mit der »Ewigkeit der Bewegung« nachweisen wollen, daß der Kausalzusammenhang der Bewegungen unabschließbar sei? In der Tat scheint es dem Philosophen in der »Physik« zunächst hierauf anzukommen.[52] Die Annahme einer »ersten« Bewegung schließe nämlich, so führt er aus, eine Unmöglichkeit in sich. Jede Bewegung setzt auf der einen Seite etwas voraus, das fähig ist, sie hervorzubringen, und auf der anderen Seite etwas, das fähig ist, diese Bewegung zu erleiden, also einen Träger, ein Hypokeimenon derselben.[53] Diese beiden vorauszusetzenden Kausalträger jeder Veränderung müssen aber selber irgendwie ins Dasein gelangt sein. Ihre Entstehung ist also eine Veränderung, die schon *vor* der sogenannten »ersten« Bewegung liegen müßte. Oder sie bestanden als solche immer. Dann muß es ebenfalls ein ursächlich Bedingendes gegeben haben, das diese beiden kausalen Bewegungsträger, den aktiven und den passiven, zu einer gemeinsamen ersten Aktion veranlaßte. Wiederum muß also der angenommenen »ersten« Bewegung eine andere voraufgegangen sein.

Was hat Aristoteles hier bewiesen, sofern wir seine Beweisführung für schlüssig halten wollen?[54] Doch nichts weiter als daß es keine »erste Bewegung« geben kann - im Sinne eines schlechthin ursachlosen Veränderungsprozesses. Bewiesen ist zunächst etwas Negatives. Das zeigt schon an, daß es sich um das eine Glied einer Antinomie handelt. Daß es deshalb nun einen Regressus der Veränderungsprozesse ad infinitum geben müsse, der als »ewige Bewegung« zu bezeichnen wäre, ist damit keineswegs gesagt. Ganz im Gegenteil besteht die andere Seite der Antinomie darin, daß

[52] Phys. 8. Buch, 1. Kap. [53] Causa efficiens - causa materialis
[54] Sie ist offenbar schlüssig.

es einen solchen Regressus ad infinitum nicht geben könne.[55] Die aristotelische Welt ist begrenzt und endlich. Eine aktuelle Unendlichkeit der konkreten Welt und also auch der Kausalreihe und also auch des Raumes und der Zeit[56] bedeutet für Aristoteles einen Nonsens. Die zwei Glieder der Antinomie lauten: 1. Es gibt keine Möglichkeit einer faktisch ersten Bewegung; 2. es gibt aber auch keine Möglichkeit eines unendlichen Rückganges [und ebensowenig eines unendlichen Fortschreitens]. Was besagt es, wenn beides unmöglich ist? Das ist ganz eindeutig auszudrücken. Es besagt, daß der Bewegungszusammenhang der »irdischen« Welt, der aus lauter Einzelgliedern besteht, von denen immer eines aus dem anderen hervorgegangen sein muß und eines immer das andere hervorrufen muß, keinen möglichen isolierten Seinsstand besitzen kann. Die »irdische« Welt kann nicht in sich selber begründet sein. Wenn man sie seinsmäßig für sich nimmt, steht sie »in der Luft«. Die irdische Welt läßt sich als solche nicht ins Dasein einsenken. Sie hat keinen Anfang und kein Ende und muß doch irgendeinen Anfang und irgendein Ende haben.

Der innerste Kern der Argumentation besteht darin, daß es sich im diesseitigen, sublunarischen Weltgeschehen immer nur um eine diskontinuierliche Reihe von kinetischen Zuständen handeln kann. Zur Begründung des Weltgeschehens ist es deshalb notwendig, eine stetige [*συνεχής*] und einheitliche, eine niemals und nirgendwo abbrechende und dennoch konkrete Weltbewegung zu finden, die den diskontinuierlichen Weltzusammenhang zu begründen vermag. Denn nur eine solche Bewegung *wäre* selber ohne Anfang

[55] ib. 256a. Ins Unbegrenzte [*εἰς ἄπειρον*] kann der Bewegungszusammenhang unmöglich gehen. Denn vom Unbegrenzten gibt es kein Erstes [*πρῶτον*]. Deshalb muß der Regressus irgendwo zu Ruhe kommen [*στήσεται ἄρα*].

[56] Was die »ewige« Zeit betrifft, vgl. unten S. 206 ff.

und Ende und doch braucht man bei ihr nicht immer wieder ein neues Bewegungsglied vorauszusetzen oder anzufügen. Daß jeder innerweltliche Veränderungsprozeß einen Anfang und ein Ende besitzt,[57] ist bei qualitativer Verwandlung, bei quantitativer Veränderung, auch beim Entstehen und Vergehen sofort ersichtlich. Denn sie alle bewegen sich zwischen Gegensätzen, in deren einem sie anfangen, in deren anderem sie enden: vom Nichtsein zum Sein, von der Kleinheit zur Größe, von der Wärme zur Kälte, von der Leichtigkeit zur Schwere oder auch umgekehrt. Der Ausgangspunkt ist immer der reale Mangel an dem, was werden soll und tatsächlich wird. Dieser Mangel ist andererseits mit der realen Möglichkeit verbunden, eben das zu »werden«, was aus ihm wird. Und in dem Gewordenen findet die Naturbewegung ihr wesenhaftes Ende. Sie kommt hier zum Stillstand. Das trifft auch für die Ortsbewegung zu. Das ist deshalb besonders wichtig, da Aristoteles alle Veränderungen letztlich auf Ortsbewegungen zurückführt. »Ortsbewegung« ist nach ihm das »Erste« sowohl der Ursächlichkeit, wie der Zeit und dem Begriff nach,[58] eine tiefsinnige Aussage, die mit einer mechanistischen Anschauung nichts zu tun hat.

Es gibt nämlich eine »Raumbewegung«, die den ganzen Wandel der Welt begründet: die kontinuierliche Kreisbewegung der Weltperipherie, also eine »überphysische« Raumbewegung, wie im folgenden gezeigt werden soll. Zunächst scheint es allerdings auch bei der innerweltlichen Ortsbewegung ein kontinuierliches Fortschreiten geben zu

[57] Phys. 252b. Aristoteles sagt, daß es keine »immerwährende Veränderung« [*οὐδεμία ἀΐδιος μεταβολή*] geben könne; denn jede Veränderung gehe ihrer Natur nach aus einem Etwas in ein Etwas vor sich, so daß notwendig von jeder Veränderung die Gegensätze, in welchen sie vor sich gehe, die Grenze [*πέρας*] sein müssen; ins Unbegrenzte fort könne aber nichts bewegt werden.

[58] Vgl. auch Zeller, a. a. O. II, 2 S. 389 ff.

können. Aber das ist ein Irrtum. Der aristotelische Kosmos ist endlich, weil er polar strukturiert ist: zwischen einer Weltperipherie und einem Weltzentrum. Die natürliche Bewegungsdynamik, die Wesen und Sein der irdischen Elemente ganz und gar ausmacht, ist in der kosmisch-polaren Gesamtstruktur festgelegt. Und aus der viergeteilten [absolut und relativ nach oben und nach unten] zielursächlichen Dynamik der Elementarkörper geht der innerweltliche Raum mit seiner örtlichen Gliederung überhaupt erst hervor. Aristoteles denkt in einem schlechthin konkret kosmischen Sinne. Das zu sehen ist außerordentlich wichtig. Es gibt hier keinen »leeren« Raum, der in abstrakter Weise vorausgesetzt werden könnte. Es gibt keinen Raum als physisch indifferentes Gefäß, in den die Körper »eingelassen« werden, und innerhalb dessen sie ihre Orte beliebig vertauschen könnten. Die zielursächliche Dynamik der Elemente »schafft« erst den innerweltlichen Raum, weil sie die »Orte« schafft, aus denen dieser Raum *wird:* das mehr oder minder Periphere und Zentrale nämlich und damit das »Oben« und »Unten«. Der sachliche Begründungszusammenhang geht von der elementaren Urdynamik der Elemente zu den Raumorten und von den Raumorten zum Weltraum, nicht umgekehrt.[59] Nun ist allerdings die Bewegungsdynamik, die

[59] Phys. 212a. Nach Aristoteles ist »Ort« [*τόπος*] die [innere] Grenze des umfassenden Körpers [*πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος*]. Als »umfassenden Körper« darf man jedoch nicht ein selber bewegliches Medium nehmen. Denn dann würde sich der Raumort mit dem Umfassenden verändern können und es gäbe einen Ort des Ortes. »Ort« kann im aristotelischen Sinne nur die »erste unbewegte Grenze« [*πέρας ἀκίνητον πρῶτον*] des Umfassenden sein. Das setzt aber voraus, daß es ein oder mehrere unbewegbare Medien geben muß, aus deren [statischer] Dynamik sich der Weltraum mit seinen verschiedenen »Orten« grundlegend konstituiert. Obwohl also z. B. Feuer von seinem eigenen Ort »heruntergerissen« werden kann, muß doch der oberste [innerweltliche] Weltkreis durch ein unbewegbares Feuer konstituiert werden, mit dessen »innerer Oberfläche« die »Orte« eines hier auch sonst

das Wesen der innerweltlichen Elemente ausmacht, an der schon vorauszusetzenden Grundstruktur des Weltalls orientiert: Peripherie - Zentrum. Sie ist nicht absolut. Die allgemeine Grundstruktur des Weltraums ist jedoch ihrerseits ebenfalls in einer elementar stofflichen Dynamik begründet. Ohne Äther wäre keine Weltperipherie. Der Äther schafft mittels der Weltperipherie den Weltraum.[60] Er grenzt ihn aus, aber nicht aus einem schon vorauszusetzenden leeren Raum, sondern schlechthin.

Auch die innerweltlichen Ortsbewegungen sind wie alle anderen innerweltlichen Veränderungen eingegrenzt in einen Anfang und ein Ende. Deshalb kann es im Innerweltlichen keine »ewige«, mit sich selber ununterbrochen zusammenhängende [kontinuierliche] Bewegung geben. Aristoteles versucht propädeutisch, eine solche zu konstruieren. Von vornherein scheidet aus, daß die Welt in unendlicher Erstreckung gedacht werden kann und sich deshalb innerhalb ihrer eine Bewegung »ins Unendliche hinein« vollziehen könnte. Denn »es ist unmöglich, ein Apeiron zu durchwandern«.[61] Auf die Möglichkeit einer konkret vollzogenen »ewigen« Weltbewegung aber kommt es an. Innerhalb der endlichen Welt müßte deshalb, rein formal gesehen, eine »unendlich mit sich selber zusammenhängende Bewegung«

noch Befindlichen gebildet sind. Ross [Phys. a. a. O., Intr., S. 56 f.] sieht in dieser Lehre des Aristoteles ein Schwanken zwischen einem absoluten und einem relativen Aspekt des »Ortes«, der einer möglichen Kritik augenscheinlich ausgesetzt sei. Der absolute Aspekt entspreche jedoch der eigentlichen aristotelischen Anschauung über die Bewegung.

[60] Dem Äther müßte eigentlich ein Gegenäther entsprechen, dessen Konstitution ebenso jenseits von Schwere und Leichtigkeit läge wie die des Äthers, nur in umgekehrtem Sinne. Wie sich der Äther als »überleichter« in ewiger Kreisbewegung befindet, so müßte sich der Gegenäther als »unterschwerer« in absoluter Ruhe befinden. Vgl. Conrad-Martius, Selbstaufbau der Natur a. a. O., Dritter Teil, II, 2 u. III, 1-4.

[61] Phys. 265a: »*διελθεῖν τὴν ἄπειρον ἀδύνατον*«.

jeweils an ihrem Endpunkt umkehren, die gleiche Strecke rückwärts durchlaufen bis zum Anfangspunkt, hier wiederum umkehren und auf dieselbe Weise ad infinitum. *Wäre* eine solche Bewegung nicht eine ununterbrochen mit sich selber zusammenhängende? Doch das ist nur ein Schein. An den Stellen der jeweiligen Rückkehr muß die Bewegung halt machen [ἵστασθαι]. Sie kommt notwendigerweise hier zur Ruhe, um in rückwärts verlaufender Bewegung wieder anfangen zu können. »Ruhe aber ist ein Entblößtsein [στέρησις] von Bewegung.« So ist eine solche periodisch auf der gleichen Strecke vollzogene Bewegung notwendig diskontinuierlich. Sie ist nicht »eine« [μία], sondern eine durch Stillstand unterbrochene.[62]

Ununterbrochen wäre sie nur, wenn sie »zugleich« von A nach B und von B nach A verlaufen könnte; das heißt dann, wenn die Bewegung von A nach B zugleich selber eine Bewegung von B nach A wäre und die von B nach A dadurch ebenfalls selber und zugleich eine Bewegung von A nach B. Dann wäre Hinkehr zugleich Rückkehr und Rückkehr zugleich Hinkehr, bei einer geradlinigen Bewegung eine vollkommen unmögliche Angelegenheit. Denn eine solche Bewegung müßte ja zugleich in sich selber in entgegengesetzter Richtung bewegt werden.[63] Die ganze Argumentation mag uns zunächst gekünstelt und in ihrem von vorneherein ersichtlich absurden Ergebnis überflüssig erscheinen. Sie ist es aber nur, solange man sie nicht auf dem Hintergrunde einer möglichen Erfüllung des hier vergeblich Konstruierten sieht. Auf diese wesenhafte Erfüllung hat es Aristoteles abgesehen.

Es *gibt* eine κίνησις, die in ihrer Hinweg-Bewegung von irgendeinem angenommenen Punkt der Bahn zugleich eine Hinzu-Bewegung zu demselben ist: Die ewige Kreisbewe-

[62] ib. 264a: »διαλαμβανομένη στάσει«.
[63] ib. 264a: κίνησις, ὥσθ' ἅμα τὰς ἐναντίας.

gung des äußersten Himmels. Jede Kreisbewegung schließt formal dieses wunderbare Paradoxon in sich. Aber in concreto und von Natur kann es eine solche Kreisbewegung in der »irdischen« Welt nicht geben. Denn es macht Sein und Wesen der irdischen Elemente aus, sich geradlinig entweder in die Weltperipherie hinaus oder ins Weltzentrum hinein zu bewegen. Die Elemente können also nicht verwirklichen, was doch verwirklicht werden muß, wenn das Gesamt der endlichen Kausalbeziehungen begründet werden soll: nämlich eine in sich einige, einzige, ununterbrochen zusammenhängende, die »Natur« der betreffenden Substanz ausmachende und deshalb »ewige« Bewegung.

Wie sehr es hier dem Aristoteles nicht nur um das ideale Ur- und Richtbild aller Kinesis, sondern auch um deren kosmisch-kausales Bewegungsfundament geht, auf das hinblikkend er alle irdischen Bewegungen und Bewegungsmöglichkeiten beurteilt, sieht man auch an einer eigentümlichen Bemerkung. Er nennt eine Bewegung auf einer begrenzten Linie, wenn sie *nicht* immer wieder umkehrt und sich also periodisch wiederholt, »unvollendet« [ἀτελής], und »vergänglich« [φθαρτή].[64] Aber auch durch eine ständige Rückbeugung auf sich selbst kann eine »irdische« Bewegung das Urbild nicht erreichen, weil sie notwendig zusammengesetzt ist und diskontinuierlich bleibt.[65] Bei der Kreisbewegung dagegen bedeutet tatsächlich die Wegbewegung von irgendeinem Punkt auf der Peripherie zugleich als solche eine Hinbewegung zu eben diesem Punkt. Und zwar, wie Aristoteles richtig sagt, sofort [εὐθύς], vom ersten Moment der Bewegung an, nicht etwa erst, wenn die herumlaufende Bewegung gewissermaßen von hintenher schon wieder in der Nähe [πλησίον] des Ausgangspunktes angelangt ist. Das bedeutet aber, daß die zyklische Bewegung ganz und gar in

[64] ib. 265 a [65] ib. 265 a

jedem nur denkbaren Teil eine *im* Ausgehen von sich selber zu sich selber zurückkehrende ist. Es gibt auf der Peripherie selber schlechthin keinen Anfang, keine Mitte, und kein Ende. Denn alles ist Anfang, Mitte und Ende zugleich. Deshalb sei »sowohl immer [ἀεί] als auch niemals [μηδέποτε] einiges am Anfang als auch am Ende«.[66] Weshalb sollte auch irgendein Punkt auf der Kreislinie »im höheren Grade« Grenze sein?[67]

Zwei eigentümliche Aussagen des Aristoteles zeigen, daß wir uns von der Vorstellung, es handele sich um eine abstrakt geometrische Kreisbewegung, ganz lösen müssen. Er sagt, daß die Kreisbewegung erstens sich niemals »in dem Nämlichen« [οὐδέποτε ἐν τοῖς αὐτοῖς], sondern in einem »immer wieder Anderen und Anderen« [ἀεὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ][68] vollziehe, und zweitens, daß sie als ganze »gewissermaßen beharre und ruhe«, obwohl sie sich doch in kontinuierlicher Bewegung befindet.[69] Beide Aussagen sind geometrisch-räumlich genommen ganz unverständlich. Was das erste betrifft: durchläuft eine Kreisbewegung nicht genau ebenso immer wieder die gleiche Bahn [das »Nämliche«] wie eine geradlinige Bewegung, die periodisch immer wieder die gleiche Strecke durchmißt? Die Sache wird jedoch klar, wenn wir nicht eine abstrakte Bewegung auf einer schon im vorhinein gegebenen Kreisbahn zugrunde legen, sondern eine seinshafte dynamische Kinesis im konkreten Vollzug, die erst die räumliche Kreisbahn »schafft«. Das Fundierende ist die Art und Weise der seinshaft vollzogenen und zum Wesen einer Substanz gehörigen dynamischen Kinesis. Erst die Folge ist der hiermit gesetzte, weil immer wieder herausgezirkelte »Raum«. Um was für eine fundamentale Seinsbewegung es sich dabei handelt, werden wir erst sehen können, wenn uns der *zeitlich*-äonische Charakter dieser Weltperipherie in ihrem Umschwung klar ge-

[66] ib. 265 a-b [67] ib. 265 a-b [68] ib. 264b. [69] ib. 265b

worden ist.[70] Aber wir müssen schon hier festhalten, daß der Weltinnenraum mit der Seinsbewegung des Ätherischen überhaupt erst ausgezirkelt wird. Deshalb gibt es nichts [räumlich] »Nämliches«, das immer wieder durchlaufen werden könnte. Es gibt nur lauter faktisch vollzogene Umschwünge, die den Weltraum ständig aufs neue hervorbringen.

Auch die zweite Aussage, daß das zyklisch Bewegte im Ganzen ebenso gut als Beharrendes wie als Bewegtes angesprochen werden kann, vermag sich erst von hier aus zu klären. Auch hier kommt nicht in Betracht, was eine abstrakt geometrische Sicht zeigt: daß zwar der sich bewegende Kreis als ganzer seinen Ort beibehält, mit seinen einzelnen Teilen aber ständig seinen Ort wechselt. Es gibt zunächst und grundlegend gar keine [räumlichen] »Orte«, die mit der zyklischen Bewegung vertauscht werden könnten. Die Bewegung selber »macht« erst solche Orte. Wir werden aber sehen, daß die Seinsbewegung, die hier zugrunde zu legen ist, tatsächlich *in* ihrem Ausgehen von sich ständig bei sich selber einkehrt und sich deshalb nirgendwo selber verläßt: sie »beharrt« trotz unaufhebbarer Bewegtheit.[71]

Bei einer Kreisbewegung, so sagt Aristoteles weiter, lägen Anfang, Mitte und Ende überhaupt nicht auf der Peripherie, sondern außerhalb [ἔξω] derselben, weil dies alles dem Weltmittelpunkt zukäme.[72] Er sagt das, obwohl er in demselben Argumentationszusammenhang kurz vorher behauptet hat, daß jeder Punkt der Peripherie in gleicher Weise Anfang, Mitte und Ende sei. Es muß das also etwas anderes bedeuten und doch sachlich eng damit zusammenhängen. Denn das Ganze, so argumentiert Aristoteles, werde immer »um die Mitte« [περὶ τὸ μέσον], nicht aber »zum Äußersten« [πρὸς τὸ ἔσχατον] hinbewegt. So selbstverständlich es, wiederum formal genommen, erscheint, daß sich eine

[70] Vgl. unten S. 172 ff. [71] Vgl. unten S. 197 ff. [72] Phys. 265b

Kreisbewegung um einen Mittelpunkt herum vollzieht und nicht von ihm fort oder zu ihm hin, so wesenhaft erweist es sich, wenn man es unter dem Aspekt jener dynamischen Seinsbewegung versteht, die den Raum noch nicht voraussetzt. Der ätherische Himmel umfaßt und begrenzt nicht deshalb eine Welt samt deren Mitte, weil er sie räumlich umkreist, sondern er umkreist sie und ihr Zentrum räumlich, weil Wesen und Sein des äußersten Himmels in nichts anderem besteht *als* zu »umfassen« und zu »umkreisen«. Was denn zu umfassen und zu umkreisen? Nun eben das, was durch die seinshafte Umfassungsbewegung erst herausspringt. Der Äther ist *das* Weltumfassende und Weltumkreisende. Er stellt die peripherische Umschließungsbewegung schlechthin dar, die folgemäßig einen zyklischen »Raum« ausgrenzt und einschließt. Damit ist zugleich ein [räumliches] Zentrum gesetzt. Auch hier müssen wir jedoch betonen, daß dieser Mittelpunkt schon vom ersten Augenblick der »zyklischen«[73] Seinsbewegung an der bleibende Maß- und Orientierungspunkt der ganzen Bewegung ist. Denn das im Fortgang zu sich Zurückkehrende bedarf von vorneherein irgendeines ontischen »Blickpunktes«, von dem es ebenso sehr dynamisch kinetische Distanz hält, wie es ihm dynamisch kinetisch zugewendet bleibt. Hieraus allein ergibt sich das »Maß« der Seinsbewegung, das in der räumlichen Folge dann das Krümmungsmaß darstellt. Deshalb sagt Aristoteles, daß Anfang, Mitte und Ende der Kreisbewegung im Mittelpunkt liegen. Der Mittelpunkt ist das immanente Maßprinzip der gesamten Bewegung und also von ihr nicht abtrennbar: ἀρχή - μέσον - τέλος. Was es nach seinem Wesenssinn bedeutet - auch wenn es tatsächlich falsch ist -, daß im faktischen Mittelpunkt der zyklischen Himmelsbewegung nach Aristoteles die Erde liegt und diese

[73] Ich setze »zyklisch« in Anführungszeichen, um damit anzudeuten, daß es zunächst seinsmäßig dynamisch, nicht räumlich gemeint ist.

»einsichtigermaßen« eine absolut ruhende sein muß, das wird uns noch beschäftigen.[74]

Dr. W. Ross bemerkt in seiner Darstellung der aristotelischen Beweise für die »Ewigkeit der Bewegung«, daß in der Argumentation des Aristoteles ein Irrtum zu stecken scheine.[75] Was Aristoteles im ersten Kapitel der Physik ohne Zweifel bewiesen habe, sei die »eternity of change«: jeder Veränderung müsse eine andere Veränderung vorausgegangen sein, die sie begründet und erklärt. Nicht aber habe er die Ewigkeit der Bewegung bewiesen, einer Bewegung, deren Urheber »ein einziger Beweger« und deren Bewegtes »eine einzige [kontinuierliche] Bewegung« sei.[76] Ross meint, die Gewißheit des Aristoteles, daß es eine solche Bewegung gebe, gründe sich einzig und allein auf die Beobachtung der niemals aufhörenden Rotation des Himmels. Diese Begründung habe Aristoteles aber innerhalb seiner gesamten Beweisführung nie angeführt. »He has not proved, as he claims, that there *must* be continuous change, but he has a strong reason, [nämlich die beobachtete faktische Himmelsrotation] for believing that there is.« Mir scheint aber gerade in dem aristotelischen Nachweis, das Weltgeschehen fordere notwendig zu seiner letzten Begründung[77] eine einzige, einzelne, kontinuierliche, konkrete Bewegung, welche wesenhaft nirgendwo und niemals abreißen kann, *die* Intention der ganzen geschilderten Beweisführung des Aristoteles zu liegen; eben deshalb, weil der »irdische« Weltzusammenhang niemals zu einer »ersten« Bewegungsursache führen kann und ein regressus ad infinitum unmöglich ist. Allerdings sieht Aristoteles in dem Umschwung des Fix-

[74] Vgl. unten S. 200. [75] Ross, Phys., Intr. S. 91

[76] Phys. 259a 15-20; Ross, Phys. Intr. S. 92

[77] »zu seiner letzten Begründung« allerdings nur im physischen Zusammenhang, der für Aristoteles nicht nur das »Irdische«, sondern auch das kosmisch Überphysische miteinschließt. Denn über der »irdischen« *und* kosmischen Physik steht der unbewegte Beweger.

sternhimmels die Realisierung dieses wesensnotwendig Geforderten. Er hält auch diese seit Menschengedenken beobachtete absolute Regelmäßigkeit der Himmelsumschwünge für einen sichtbaren Erfahrungsbeweis seiner These. Philosophisch und ontologisch ist jedoch die *Wesens*argumentation das eigentlich Bedeutsame. Sie wird allerdings heute kaum noch irgendwo verstanden, weil dem neuzeitlichen Denken die Möglichkeit, sich eine überphysische eigene Kausalgrundlage der Welt von anderer, überempirischer Raumhaftigkeit und Zeithaftigkeit vorzustellen, abhanden gekommen ist. Aristoteles habe, sagt Ross weiter, zwar nicht gezeigt, daß es eine solche letztbegründende Bewegung geben *muß*, wohl aber, daß es sie geben *kann*, und zwar mit drei Argumenten: erstens daß Ortsbewegung die erste und grundlegende Art von Bewegung sei, zweitens daß einzig und allein Ortsbewegung und keine andere Bewegung kontinuierlich und ewig sein könne und drittens daß unter den Ortsbewegungen einzig und allein die Kreisbewegung kontinuierlich und ewig zu sein vermöge. Ross fügt hinzu, er übergehe diese Argumentation, da sie von geringem allgemeinem Interesse sei.[78] Ich habe sie dargestellt, weil sie mir das Herzstück der gesamten Ausführung zu sein scheint.

4. Die äonische Weltzeit

Wir haben bisher nur einen gewissen Einblick in das gewonnen, was man die »Überräumlichkeit« der himmlischen Weltperipherie nennen kann. Aber ganz durchsichtig kann der Zusammenhang erst werden, wenn wir nunmehr zu dem übergehen, was ich die »Überzeitlichkeit« dieses fundierenden Weltbezirkes nennen möchte. Wir kommen damit zu unserem eigentlichen Thema zurück. Es geht uns um die Zeit, nicht um den Raum. Es wird sich jedoch das Erstaunliche ergeben, daß sich in dieser peripherischen Weltgrenze Räumlichkeit und Zeitlichkeit eigentümlich vermischen. Die »Zeit« wird hier zu einem ewigen [äonischen] Zeit*raum* oder zu einer ewigen [äonischen] Raum*zeit*. Deshalb war es unerläßlich, zunächst auf die räumlich kinetische Seite der Kreisbewegung einzugehen.

Wir hörten am Anfang, daß es nach der erhabenen Stelle in der Schrift über den Himmel nicht nur keinen Ort »außerhalb des Himmelsgebäudes« und kein Leeres geben soll, sondern auch keine Zeit. Zeit ist Zahl der Bewegung nach ihrem Früher und Später. Wenn die peripherische Himmelsbewegung selber nicht mehr in der Zeit ist und »keine Zeit macht, daß sie altert«, so fehlt es ihr offenbar an dem, was »gezählt werden könnte«. Bewegung im räumlichen Sinne ist jedoch vorhanden. Es ist dabei auf etwas Merkwürdiges hinzuweisen. Wie ich sagte, fehlt es offenbar an dem was »gezählt« werden kann und dadurch zeitliche Zeit erst möglich macht. Ist aber andrerseits nicht gerade dieser äußerste Himmelsumschwung *das* zeitliche Urmaß, das allen anderen zeitlich meßbaren Gegebenheiten zugrunde liegt? War es doch gerade Plato, der im Timäus die himmlischen Umschwünge samt den in sie eingesetzten Gestirngöttern geschaffen sein läßt, *um* das chaotische Apeiron bloßer Zeitlichkeit in den Zeitkosmos und damit die »Zeit« umzuwandeln. Die Zeit- und Welttotalität, die im großen Weltenjahr mit sich selber zusammengeschlossen ist, wurde zum Abbild der Ewigkeit. Aristoteles hat kosmisch-astronomisch nicht anders gedacht. Auch für ihn lag das Urmaß aller Zeiten und aller Zeitlichkeit in den Himmelsumschwüngen begründet. Auch für ihn bedeutete das große Weltenjahr und damit die Wiederkehr aller Dinge und Geschehnisse eine fundamentale Tatsache.[79] Insofern war allerdings auch

[78] Ross, Phys. Intr. S. 92 f.

[79] Vgl. Jaeger, a. a. O., S. 134 ff.

für ihn der Himmel *das* Zählende oder eigentlicher *das* Gezählte, von dem der Mensch die Zeiten abnehmen und abzählen kann. Mit der Aussage, daß gerade diese Himmelsbewegung in keine Zeit eingebettet sei [außerhalb ihrer gibt es keine Zeit!], wollte er keineswegs verneinen, daß sie gleichwohl das urgegebene Zeitmaß darstellt. Wieder sehen wir,[80] daß »Zahl der Bewegung«, durch die sich nach Aristoteles die empirische Zeit konstituiert, etwas anderes bedeuten muß, als daß sich Zeit und Zeitlichkeit an einer äußerlich ausmeßbaren konkreten Bewegung realisieren. Im Sinne räumlich gegebener, konkreter Kreisbewegungen sind die Himmelsumschwünge wohl zeitlich »zählbar«, als solche durchmessen sie Raum *und* Zeit. So wie wir jedoch sahen, daß der Weltinnenraum erst »wird« mit der seinshaften Fundamentalbewegung des [überräumlichen] himmlischen Elementes, so »wird« offenbar auch erst Weltinnenzeit *mit* dieser [selber überzeitlichen] kosmischen Fundamentalbewegung. Sie selber muß sich überräumlich und überzeitlich vollziehen, obwohl sie durch sich selbst den Weltinnenraum auszirkelt *und* die Weltinnenzeit setzt. Eben dadurch kann sie dann rückwärtig raumzeitlich ausgemessen werden. Innerhalb der kinetisch-zyklischen Weltperipherie muß sich der geheimnisvolle Übergang von transzendenter[kosmischer] Physik in innerweltliche »irdische« Physik vollziehen, von Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit in Innerräumlichkeit und Innerzeitlichkeit.

Im zehnten bis zwölften Kapitel des ersten Buches »Über den Himmel« umreißt Aristoteles die nunmehr zu untersuchenden Fragen: ob der Himmel einerseits unentstanden [ἀγένητος] oder entstanden [γενητός],[81] ob er andererseits un-

[80] Siehe im Ersten Teil, II S. 47 ff.

[81] Prantl übersetzt: »entstehungslos« und »eine Entstehung habend«, weil die deutschen Worte »unentstanden« und »entstanden« nicht wie die griechischen Ausdrücke sowohl die bloße Möglichkeit wie den fak-

vergänglich [ἄφθαρτος] oder vergänglich [φθαρτός] sei. In den darauf folgenden Ausführungen will er drei Thesen beweisen: erstens daß der Himmel [und mit ihm das Weltall als ganzes genommen], wenn es entstanden ist, auch vergehen müsse; zweitens daß ein »immer Seiendes« weder entstehen noch vergehen könne; drittens daß das, was entstehungslos und unvergänglich ist, ein »immer Seiendes« darstellen müsse. Prantl, Zeller und andere haben diese ganze Beweisführung als höchst schwierig und zugespitzt bezeichnet.[82] Gigon bemerkt, daß wir uns über den Aufwand, den Aristoteles hier macht, »beinahe« wundern. Die einfache Frage, ob ein Wesen in der einen Richtung zeitbegrenzt, in der anderen ewig sein könne, sei nach unseren Begriffen spekulativ so leicht zu beantworten.[83] Man kann in der Tat zunächst den Eindruck haben, als bewege sich Aristoteles hier ständig im Kreise. Was unvergänglich und unentstanden ist, soll als »immer Seiendes« erst erwiesen werden müssen und ebenso, was ein »immer Seiendes« ist, als unentstanden und unvergänglich? Ist denn nicht ein Unentstandenes und Unvergängliches eo ipso ein »immer Seiendes?« Und ebenso umgekehrt? Das wäre in der Tat so, wenn das »immer Sein« [ἀεὶ oder ἀΐδιον εἶναι] nichts weiter bedeutete als ein Sein von zeitlich unbegrenzter Dauer.

Prantl übersetzte das »immer seiend« mit »immerwährend« oder auch »immer dauernd« und sagt dazu,[84] er habe mit Absicht das αἰών [welches von Aristoteles überall gleichbedeutend mit dem ἀεὶ und ἀΐδιον Seienden gebraucht werde] absichtlich nicht mit »Ewigkeit«, sondern mit »Dauer« übersetzt, weil er ein der konkreten Anschauung des Philoso-

tischen Bestand des Vergehens und Entstehens in sich schließen und es auf diesen doppelten Bezug in der gesamten Beweisführung gerade ankommt. Prantl, De Coelo, Anm. I, 47.

[82] Prantl, ib. Anm. I, 58

[83] Olaf Gigon, a. a. O. Einl. S. 23

[84] Prantl, De Coelo, Anm. I, 43. Bezogen auf: ib. 280b-281a

phen näherliegendes Wort habe wählen wollen. Bei der Totalität des Weltalls *müsse* Aristoteles »gleichsam« bei einem Widerspruch anlangen, der in den Worten: »transzendentes Konkretum« liege. Der aristotelische Begriff eines allumfassenden Weltalls, das als solches über jede Grenze hinausgehe, so hatte Prantl schon früher gesagt,[85] müsse mit dem Begriff des konkreten physischen Körpers, als welchen doch Aristoteles andererseits das Weltall begriffen haben wolle, notwendig in Konflikt kommen. Der prinzipielle Grundbegriff des Philosophen sei geradezu die Nichtexistenz eines unbegrenzten Körpers, sei die Neigung zur konkret abgeschlossenen Individualität. Wie kann aber, so war die eigentliche Frage Prantls, das Weltall dennoch über jede Grenze hinausgehen, wenn es gleichzeitig als konkret abgeschlossene Individualität begriffen werden solle? Das nannte er den Widerspruch, auf den diese Philosophie notwendig hinauslaufe.[86] Uns jedoch erscheint dieses »transzendente Konkrete«, diese Vereinigung von totaler physischer Geschlossenheit und »Ewigkeit« in der Seinsart des Weltalls als ganzem *die* Konzeption zu sein, die Aristoteles hier kategorial herausarbeitet. Sie ist vielleicht sogar als die Grundkonzeption der gesamten aristotelischen Philosophie zu bezeichnen. Allerdings ist die Seinsverfassung der Welttotalität kraft des äußersten Himmels keine »ewige« im absoluten Sinne und kann keine sein. Sie ist nur eine äonisch ewige. Sie stellt ein Mittleres dar zwischen dem Innerweltlichen und der absoluten Ewigkeit, von beiden wesenhaft unterschieden.[87] Es fragt sich, ob Aristoteles selber das, was absolute Ewigkeit ist und sein kann, überhaupt je im Blick gehabt hat - etwa bei dem unbewegten göttlichen Beweger. Was er jedoch nicht nur im Blick gehabt hat, sondern was er als erster und vielleicht als einziger[88] ontologisch zu charakterisieren vermochte, ist die kosmisch-äonische Ewigkeit, die als solche zum konkret physischen Weltall gehört, indem sie gleichzeitig dasselbe raumzeitlich transzendiert.

Im Anfang geht Aristoteles auf die ihm überlieferten philosophischen Lehren über die Ewigkeit oder Nichtewigkeit des Weltalls ein. Alle Philosophen oder »Physiker«, sagt er, hätten angenommen, daß das Weltall entstanden sei. Einige von diesen, daß es als entstandenes auch wieder vergehe, mag sich nun dieser Wechsel von Entstandensein und Vergehen einmal oder oftmals vollzogen haben, welch letztere Lehre durch Empedokles und Heraklit vertreten worden sei. Andere jedoch hätten behauptet, daß das zunächst zwar »entstandene« All sodann »unvergänglich«, ewig sei. Diese letztere Lehre, die Aristoteles auch andernorts mit Leidenschaft und zum Teil mit Heftigkeit und Ironie bekämpft, ist die bekannte platonische im Timäus, die Aristoteles hier selber anführt. Ohne Umschweif sagt er: »Zu behaupten nun, es [das Weltall] sei zwar entstanden, aber dann dennoch immer seiend [Prantl: immerwährend], gehört zu den Unmöglichkeiten.«[89] Zunächst wird das gewissermaßen empirisch [φυσικῶς] aufgewiesen. Es zeige sich nämlich, daß alles oder doch das Meiste, was entstehe, auch vergehe. Dann kommt ein merkwürdiger Hinweis, der in nuce schon das entscheidende Kernstück der kommenden Beweise enthält. Aristoteles geht speziell gegen die Darstellung im Timäus vor, nach welcher der Kosmos aus den

[85] ib. Anm. I, 27

[86] Obwohl Gigon, Jaeger u. a. heute das *αἰών* nicht mehr mit »immerwährender Dauer« übersetzen, sondern entweder den griechischen Ausdruck auch in der Übersetzung stehen lassen oder ihn mit »Ewigkeit« übersetzen, ist die Deutung selber über die Auffassung von Prantl kaum hinausgekommen.

[87] Vgl. den weiteren Text.

[88] Jedenfalls war im neuzeitlichen Denken die Möglichkeit einer solchen Konzeption restlos verlorengegangen.

[89] De Coelo, 279b

schon vorher vorhandenen Bestandteilen gebildet wird. Wenn das geschehen konnte, dann müßten, sagt Aristoteles, die Bestandteile notwendig die Möglichkeit in sich geschlossen haben, »sich auch anders zu verhalten« [δυνατὸν ἄλλως ἔχειν]. Wenn sie irgendwann einmal aus dem Zustand der Aufgelöstheit zusammengetreten sind, so können sie sich auch als zusammengetretene wieder auflösen. »So dürfte das Himmelsgebäude wohl nicht unvergänglich sein, weder wenn es wirklich sich jemals anders verhielt, noch wenn es bloß möglich ist, daß es sich anders verhalte.«[90] Dies ist nur ein Hinweis, noch kein strenger Beweis. Aber schon hier tritt die unauflösliche Verkettung von Möglichkeit und Wirklichkeit hervor, die Aristoteles auf diesem ganzen Felde bemerkenswerterweise annimmt und herausstellen will.[91]

Wenn auch nur die Möglichkeit besteht, daß sich die Weltbestandteile jemals »anders verhalten können«, dann kann das aus ihnen gebildete Weltall nicht unvergänglich sein! Die bloße Möglichkeit der Veränderung schließt nach Aristoteles Unvergänglichkeit oder »immer Sein« aus. Weshalb? Wenn man »Unvergänglichkeit« mit immerwährender Dauer gleichsetzt, könnte man berechtigterweise entgegnen: Weshalb sollte ein Entstandenes *nicht* immer dauern können? Weshalb soll die Möglichkeit einer Veränderung oder eines Vergehens die Wirklichkeit der Veränderung und des Vergehens in sich schließen und so faktische Unvergänglichkeit unmöglich machen? Aus der Tatsache jedoch, daß für Aristoteles auf dieser Seinsebene ein unzereißbarer Zusammenhang zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit besteht, geht unmittelbar hervor, daß mit Unvergänglichkeit und

[90] ib. 279b

[91] Nämlich in bezug auf das Äonische als das »immer Seiende« [wie ebenso in bezug auf das »immer nicht Seiende«]. Vgl. den folgenden Text.

»Immersein« etwas anderes gemeint sein muß als nur immerwährende Dauer. Es muß sich um eine eigene grundlegende Wesensqualität des also Seienden nach seiner »zeitlichen« Seinsart handeln.

Alle diese Beweise, die jeweils unter einem neuen Einzelaspekt angegangen werden, und die im Grunde auf dasselbe hinauslaufen, lassen sich unter gewissen allgemeinen Gesichtspunkten ordnen. Wir müssen sie wie die Kett- und Schußfäden eines Gewebes aus den komplizierten Ausführungen herauslösen. Aristoteles unterscheidet drei verschiedene begriffliche Richtungen, nach denen das Nichtvorhandensein und Vorhandensein des Entstehens einerseits und des Vergehens andererseits gesehen werden können.[92] Die erste hat nur historische Bedeutung[93] und wir können sie deshalb übergehen. In zweiter Linie ist ein »Nichtentstehendes« [Nichtvorhandensein des Entstehens] beispielsweise ein solches, das zwar entstehen könnte [ἐνδέχεται γενέσθαι], aber faktisch nicht entstanden ist; ebenso bei dem »Vergänglichen« [Nichtvorhandensein des Vergehens], daß es vergehen könnte, aber faktisch nicht vergeht. Und vice versa bei dem *Vorhandensein* des Entstehens und Vergehens: daß zwar etwas faktisch entstanden ist oder faktisch vergangen ist, aber nicht notwendig zu entstehen oder zu vergehen brauchte.

Die dritte Möglichkeit nennt Aristoteles die entscheidendste [μάλιστα κυρίως oder auch κυριώτατα]. Sie birgt in der Tat das ganze Geheimnis, um das es sich handelt, in sich. Sie besteht beim »Entstehungslosen« [ἀγένητον] darin, daß es der betreffenden Sache »gänzlich unmöglich ist, daß sie überhaupt je so entstehe, daß sie bald *sein* und bald *nicht*

[92] ib. 280b-281a

[93] Sie bezieht sich nach Prantl wahrscheinlich auf die eleatische Denkweise.

sein könne«.[94] Das heißt aber, daß dieses Etwas entweder überhaupt und schlechthin *ist* oder überhaupt und schlechthin *nicht* ist. Es kann nicht entstehen, aber ebenso auch nicht vergehen, weil es bei ihm keinerlei möglichen Übergang von Nichtsein ins Sein oder umgekehrt gibt. Damit ist das schlechthinnige Nichtvorhandensein des Vergehens [die Unvergänglichkeit] schon mitbehandelt. Im Gegensatz zu beiden Fällen besteht dann die Möglichkeit von Entstehen *und* Vergehen darin, daß ein Etwas immer ebenso gut sein und nichtsein kann.

Es wird von Aristoteles ausdrücklich, man möchte sagen more arithmetico, dreierlei aufgewiesen: daß es im Weltganzen erstens ein Etwas gibt, das immer [ἀεί] die Möglichkeit des Seins besitzt, zweitens ein Etwas, das immer die Möglichkeit des Nichtseins besitzt, drittens ein Etwas, das die Möglichkeit hat zu sein *und* nicht zu sein.[95] Hier wird es vollkommen klar, daß das Seiende, welches die Möglichkeit des »Immerseins« in sich schließt, nicht nur ein unbegrenzt Dauerndes sein kann, da ihm als ausdrücklicher kontradiktorischer Gegensatz dasjenige gegenübersteht, welches die Möglichkeit besitzt, immer *nicht* zu sein, und beiden Fällen steht als konträrer Gegensatz ausdrücklich die Gegebenheit eines Etwas gegenüber, das immer sowohl sein als auch nicht sein kann. Wir können diese ganze Stelle nur verstehen, wenn wir bei den Begriffen des »Immerseienden« und »Immernichtseienden« den Nachdruck nicht auf das »immer«, sondern auf das *Sein* beziehungsweise das *Nicht-*

[94] ib. 280b: *ἕνα δ' εἴ τι ὅλως ἀδύνατον γενέσθαι, ὥσθ' ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μή.*

[95] ib. 282a-283a. Unter den Buchstaben, die Aristoteles hier zur Beweisführung [more arithmetico!] einführt, bedeutet offenbar A: das schlechthin immer Seiende, B: das schlechthin immer Nichtseiende, C: das, was die Möglichkeit hat, auch nicht zu sein, obwohl es ist, D: das, was die Möglichkeit hat, auch zu sein, obwohl es nicht ist, E: das Mittlere, in dem C und D zusammengefaßt sind: was sowohl sein als auch nicht sein kann.

sein legen. Das eine ist ein immer *Seiendes,* das andere ein immer *Nicht*seiendes. Dann verwandelt sich das »immer« aus einem nur zeitlichen »immer« in eine sachliche Ausschließlichkeit. Das immer Seiende ist ein ausschließlich Seiendes, das immer nicht Seiende ein ausschließlich Nichtseiendes. Deshalb stehen sie einander im absoluten Sinne gegenüber, beide zusammen aber demjenigen, was sowohl sein wie auch nicht sein kann.

Es liegt hier genau so, wie bei der »ewigen Bewegung«. So wie dort nicht davon die Rede war, wenigstens nicht grundlegend, sondern höchstens folgemäßig, daß alle Bewegungs- und Veränderungsprozesse zusammengenommen von ewiger Dauer seien, sondern wie auch dort drei Weltbezirke unterschieden wurden: erstens einer mit »ewiger« Kreisbewegung, nämlich die Weltperipherie; zweitens einer mit absoluter Ruhe, nämlich das Weltzentrum mit der Erde; drittens einer, in dem Bewegung und Ruhe ständig wechseln - so auch hier. Es geht auch hier nicht darum, wenigstens nicht grundlegend, sondern höchstens folgemäßig,[96] daß die Welt nach rückwärts und vorwärts unendlich lange dauere. Es werden auch hier die drei Weltbezirke unterschieden: einer, der ein ausschließlich seiender ist [der kosmisch himmlische]; einer, der ein ausschließlich nichtseiender ist [er wird in concreto nicht näher bezeichnet]; und einer, in dem Sein und Nichtsein dauernd wechseln [die »irdische« Welt].

Weshalb aber findet innerweltlich ein beständiger Wechsel von Sein und Nichtsein statt? Weil hier alles beständig aus der Dynamis in die Energeia, aus Potentialität in Aktualität übergeht und umgekehrt. Nichts Innerweltliches kann die Aktualität oder Wirklichkeit auf solche Weise erreichen, daß es in ihr zu bleiben vermöchte. Es ist im-

[96] Über die aristotelische These von der »Ewigkeit der Welt« vgl. unten S. 206 ff.

mer und immer nur wieder »aus« der Potentialität »in« die Aktualität hinaus und hinauf sowie »aus« der Aktualität »in« die Potentialität hinab und hinein. Das Innerweltliche ist *das* wesenhaft zwischen Potentialität und Aktualität Pendelnde. Dadurch aber ist es, wie wir wissen,[97] »zeitlich«: *zeitlich* zeitlich oder vergänglich zeitlich. Schon jetzt zeigt sich, weshalb die Bewegung der himmlischen Weltperipherie, welch letztere das ausschließlich Seiende ist, nicht mehr selber in der [zeitlichen] Zeit verlaufen kann. Die überräumliche, wenngleich raumsetzende Bewegungsart der ätherischen Weltperipherie fängt an, sich vor unserem Blick mit ihrer überzeitlichen Artung zusammenzuschließen. Wie aber geht die innerweltliche Zeit aus ihr hervor? Das werden wir erst sehen können, wenn sich uns die Dimension, in der sich dieser transzendente zyklische Umschwung vollzieht, als »Zeit*raum*« und damit als äonische Zeit vollends enthüllt hat. Zunächst müssen wir noch einige Aspekte der aristotelischen Argumentation hinzufügen, durch die der Charakter seiner Gesamtsicht noch weiterhin vertieft wird.

Aristoteles erläutert ziemlich am Anfang der ganzen Beweisführung seine These, daß das »immer Seiende« nicht mit irgendeinem Wechsel von Sein und Nichtsein zusammenbestehen und infolgedessen weder vergehen noch entstanden sein könne, mit einer einfachen Analogie. Wenn jemand im Augenblick steht, so sei es zwar nicht unmöglich, daß er auch sitze; wohl aber sei es unmöglich, daß er sitze, solange er steht.[98] Solange jemand steht, sei es zwar faktisch gerade unzutreffend, [ψεῦδος], zu sagen, daß er sitze, aber es sei nicht schlechthin unmöglich [ἁπλῶς ἀδύνατον]. Daß jemand zugleich sitzt und steht, sei ebenso nicht bloß

[97] Vgl. oben Erster Teil, II, 1-3

[98] De Coelo 281b

unzutreffend [ψεῦδος][99], sondern unmöglich; genauso wie die Tatsache, daß der Durchmesser eines Quadrats mit einer Seite kommensurabel sein kann, wesensunmöglich [ἁπλῶς ἀδύνατον] ist. Das Sitzen und Stehen ist zwar nicht zugleich möglich, wohl aber in verschiedenen Zeiten. Wenn nun jemand eine unendliche [ἄπειρος] Zeit hindurch säße, so könnte er niemals stehen. Denn unbegrenzt andauernde Möglichkeiten sind nur »zugleich« möglich; das aber ist hier gerade ausgeschlossen.[100] Es wäre nur »zugleich« möglich bei verschiedenen Subjekten.

Das Widerspiel von Sitzen und Stehen wird auf das »immer Seiende« oder das Unvergängliche und das »nicht immer Seiende« oder das Vergängliche in einer sehr auffallenden Argumentation übertragen: »... so daß, wenn etwas eine unbegrenzte [ἄπειρον] Zeit hindurch seiend ein Vergängliches ist, es eben die Möglichkeit hätte, auch nicht zu sein; wenn es denn nun eine unbegrenzte Zeit hindurch ist, so *sei* [einmal] dasjenige, wozu es die Möglichkeit hat, [auch] ein wirklich Vorliegendes [ὑπάρχον][101]; zugleich also wird es der Wirklichkeit nach [κατ' ἐνέργειαν][102] sein und nichtsein.«[103] Aristoteles schließt, daß hiermit nicht nur etwas nicht Zutreffendes [ψεῦδος] herausspringt, sondern etwas schlechthin Unmögliches [ἁπλῶς ἀδύνατον]; und zwar deshalb, weil von vorneherein etwas faktisch Unzutreffendes

[99] Prantl und Gigon übersetzen »ψεῦδος« wörtlich mit »unwahr«. Der Sinn scheint mir aber besser mit »unzutreffend« getroffen zu sein, noch genauer mit »faktisch unzutreffend«.

[100] Ich habe die Argumentation etwas verändert, aber dem Sinn entsprechend, wie ich glaube.

[101] Prantl: »so sei also ein wirklich Stattfindendes das, wozu es die Möglichkeit hat«.

[102] Prantl: »in Wirklichkeit«

[103] ib. 281b: »ὥστ' εἴ τι ἄπειρον χρόνον ὂν φθαρτόν ἐστι, δύναμιν ἔχοι ἂν τοῦ μὴ εἶναι. εἰ δὴ ἄπειρον χρόνον ἐστίν, ἔσται ὑπάρχον ὃ δύναται. ἅμα ἄρ' ἔσται τε καὶ οὐκ ἔσται κατ' ἐνέργειαν«.

und Unmögliches angenommen war: nämlich *zugleich* ein »Vergängliches« und ein »Unvergängliches« zu sein. »Also ist jedes immer Seiende [ἀεὶ ὄν] schlechthin unvergänglich [ἁπλῶς ἄφθαρτον]«!

Muß es durch eine alltägliche Analogie besonders bewiesen werden, daß ein Etwas, welches eine unendliche Zeit hindurch ein »Seiendes« ist, nicht zugleich auch ein »Nichtseiendes« sein kann? Liegt das nicht schon von vorneherein in der logischen Entgegensetzung des gleichen positiv und und negativ ausgesagten Elementes: seiend und nichtseiend? Natürlich: wenn etwas »seiend« ist, kann es nicht zugleich »nichtseiend« sein. Und wenn ein Etwas unbegrenzte Zeit hindurch »seiend« ist, kann es *niemals* »nichtseiend« sein. Zu dieser Feststellung bedürfte es nicht der Analogie mit dem Sitzen und Stehen, bedürfte es überhaupt nicht einer immer neuen Beweisführung. »Also ist jedes immer Seiende schlechthin unvergänglich«! Freilich, was immer ist, kann nicht vergehen. Das wäre eine bloße Tautologie. Wir wissen jedoch schon, was Aristoteles in Wirklichkeit im Auge hat, das kann uns allerdings durch den Vergleich mit dem Widerspiel vom Sitzen und Stehen bestätigt werden. Sitzen und Stehen sind keine begrifflichen Gegensätze. Daß jemand nicht zugleich sitzen und stehen kann, ist kein bloßes analytisches Urteil, mit Kant zu sprechen. Wir müssen in concreto wissen, was Sitzen und Stehen ist, um die Unmöglichkeit einzusehen, daß jemand zu gleicher Zeit sitzen und stehen kann. Das ist dann ein synthetisches Urteil. Auch das »nicht immer Sein« ist eben nicht nur eine begriffliche Negation vom »immer Sein« in der wahren aristotelischen Bedeutung. Beide Ausdrücke beziehen sich auf konkrete *Seins*situationen, die man sich erst genau ansehen muß, um einzusehen, daß ihr gleichzeitiges Bestehen an einem und demselben »Etwas« innerhalb des gesamten Weltalls eine wesenhafte Unmöglichkeit darstellt. Das »immer Sein« heißt

eben »immer *Sein*« oder ausschließlich Sein. Es heißt: seinsmäßig überhaupt nichts anderes *als* »seiend sein«. Das »nicht immer Sein« heißt dagegen: seinsmäßig die mögliche Verbindung von Nichtsein *und* Sein einzuschließen. Wenn wir daher die zunächst bloß logische Möglichkeit, daß ein »immer Seiendes« irgendwann einmal *nicht* »ist«, daß es einmal vergeht oder auch einmal entstanden ist, mit seinem »immer Sein« verbinden wollen, so stoßen wir gleichsam auf dessen wesenhafte konkrete Seinshaftigkeit, die die mögliche Seinssituation irgendeines Wechsels von Sein und Nichtsein von sich ausschließt - nicht begrifflich, sondern sachlich einsichtsmäßig. Dann ist aber nicht nur die Möglichkeit des Vergehens, sondern auch die des Entstandenseins von ihm ausgeschlossen.[104]

»Denn es gibt ja keine Zeit, in welcher das immerwährend Seiende die bloße Möglichkeit hätte, daß es auch nicht wäre, weder eine unendliche [ἄπειρον] noch eine begrenzte Zeit hindurch.«[105] Denn auch die begrenzte Zeit hindurch könne, fügt Aristoteles hinzu, das immer Seiende nur *sein*, sofern das für die unbegrenzte [Zeit] gelte.[106] Diese dazugesetzte Begründung ist vollends auffällig: das »immer Seiende« könne weder in einer unbegrenzten noch in einer begrenzten Zeit nicht auch *nicht* sein. Falls »immer sein« nichts weiter hieße als »zeitlich unbegrenzt dauern«, wäre die erste Aussage eine Tautologie, die zweite entweder gleichfalls eine Tautologie oder sinnlos. Denn selbstverständlich kann das zeitlich unbegrenzt Dauernde weder in einer unbegrenzten noch in einer begrenzten Zeit nicht [gleichzeitig] *nicht* sein. Wohl aber könnte ein Seiendes in begrenzten Zeiten *nacheinander* sein und nicht sein. Aber dann *wäre* es eben

[104] Über die Möglichkeit der Erschaffung dagegen vgl. unten S. 207 ff. und Zweiten Teil, III.

[105] De Coelo 281b

[106] Prantl: »Denn auch für die begrenzte Zeit hat es die bloße Möglichkeit des Seins, wofern es sie für die unbegrenzte hat.«

kein »immer«, kein unbegrenzt Dauerndes. Will Aristoteles aber die Wesensqualität ausschließlichen Seins an der Daseinsart des »immer Seienden« herausstellen, dann ist es sehr wohl sinnvoll, zu betonen, daß diese immanente Seinsverfassung dem Unvergänglichen ebensowohl in einer begrenzten wie in einer unbegrenzten Zeit zukommt. Da Aristoteles sonst immer mit der unbegrenzten Zeit argumentiert, was ständig das Mißverständnis eines zeitlich unbegrenzt Dauernden nahelegt, ist diese plötzliche Beifügung der begrenzten Zeit, in der das Gleiche gelte, von besonderer Wichtigkeit.

Übrigens äußert sich Aristoteles auch einmal dahin, daß die unbegrenzte Zeit ebenfalls »gewissermaßen begrenzt« sei [*ὥρισταί πως*], weil es keine größere [*πλείων*] als sie gebe; das [nur] irgendwie oder nur nach einer Richtung [*πῇ*] Unbegrenzte sei weder ein Unbegrenztes noch ein Begrenztes.[107] Hier ist offenbar nicht von einer Zeit die Rede, die geradlinig verläuft. Weshalb sollte dieselbe *nicht* nach einer Seite hin begrenzt, nach der anderen Seite hin aber unbegrenzt sein? Es ist die Rede von der Totalität einer mit sich selbst zusammengeschlossenen, zyklisch äonischen »Zeit«, die in ihrem eigenen »Raume« unergründlich seinserfüllt ist und deshalb nirgendwo irgendeinen Anfang oder ein Ende haben kann. Hätte sie einen möglichen Anfang, so hätte sie auch ein mögliches Ende. Daß sie als solche kein mögliches Ende haben kann, bedeutet genau dasselbe wie die Tatsache, daß sie keinen möglichen Anfang haben kann. Jetzt versteht man die wesenhafte Verbindung zwischen der Unmöglichkeit einer Entstehung und der Unmöglichkeit eines Vergehens bei dem »immer *Seienden*«, die durch das ganze Kapitel hindurch bewiesen werden soll.

[107] ib. 283a. »*τὸ δὲ πῇ ἄπειρον οὔτ' ἄπειρον οὔθ' ὡρισμένον.*« Prantl: »jenes nach einer Richtung hin Unbegrenzte«; Gigon: »was aber in gewisser Weise unbegrenzt ist«.

Weshalb sollte, so fährt Aristoteles an der vorhin angeführten Stelle fort, das *vorher* immer Seiende an gerade irgendeiner Stelle [*τῷδε τῷ σημείῳ*] »*mehr*« [*μᾶλλον*] vergangen sein, das schlechthin Nichtseiende dagegen an irgendeiner Stelle »*mehr*« entstanden? Auch hier will er offenbar sagen, daß das schlechthin Seiende überall in gleicher Weise »seiend« ist, das Nichtseiende überall nichtseiend. Wenn wir das Unmögliche einmal annehmen wollten, sagt Aristoteles, nämlich daß das einander Entgegengesetzte [*τὰ ἀντικείμενα*], das »immer Sein« und das »immer Nichtsein«, wirklich zugleich stattfände, so »würde auch dieses [diese Verbindung] gleichmäßig an jeder Stelle [*ὁμοίως ἐν ἅπαντι σημείῳ*] stattfinden«:[108] das Betreffende würde »eine unbegrenzte Zeit hindurch die Möglichkeit haben, zu sein *und* nicht zu sein«. Nur dann aber, so müssen wir wieder hinzufügen, wäre das eine Unmöglichkeit, wenn es sich um das wesenhaft und ausschließlich Seiende einerseits, das wesenhaft und ausschließlich Nichtseiende andererseits handelt. Nur bei diesen beiden einander schlechthin entgegengesetzten Sphären schließt jede einzelne »Stelle« die Möglichkeit eines *nicht* Seins mit der »gleichzeitigen« Möglichkeit eines Seins aus. Das sind aber die Himmelsperipherie als das immer *Seiende* und [wahrscheinlich] das Weltzentrum als das immer *nicht* Seiende. Im Innerweltlichen dagegen gibt es die fortwährende Möglichkeit, zu sein *und* nicht zu sein; sogar die unbegrenzte Zeit hindurch, die nach Aristoteles dem empirischen Weltall faktisch zukommt.

Eine der merkwürdigsten Beweisstellen für die beiden Thesen, daß das Entstehende auch vergehen muß und daß das Unvergängliche auch niemals entstanden sein kann, findet

[108] ib. 283a: »*ἔτι δὲ καὶ τοῦθ' ὁμοίως ἐν ἅπαντι σημείῳ ὑπάρξει, ὥστ' ἄπειρον χρόνον τοῦ μὴ εἶναι καὶ τοῦ εἶναι ἕξει δύναμιν.*«
Prantl: »ferner wird aber auch dieses gleichmäßig in jedem Zeitpunkte stattfinden . . .«

sich am Schluß der gesamten Ausführung.[109] Aristoteles bemerkt zunächst, daß kein »von selber« [*αὐτόματον*] und »zufällig« [*ἀπὸ τύχης*] Eintretendes[110] unvergänglich oder entstehungslos sei. Denn es geschehe im Widerspruch gegen das [entgegen dem: *παρὰ τό . .*] immer oder meistenteils Seiende. Deshalb müsse es notwendigerweise bald sein, bald nicht sein. Das Zufällige bricht ja gewissermaßen, so können wir hinzufügen, immer nur gelegentlich in den allgemeinen gesetzmäßigen Zusammenhang des Weltgeschehens ein. Die Tatsache, daß etwas bald sein, bald nicht sein könne, wird hier übrigens ausdrücklich noch einmal mit dem Vorhandensein der Hyle begründet. Sie ist es, die es bekanntlich ermöglicht, daß etwas von einer Wesensform in die andere übergehen, zum Beispiel erst Luft, dann Feuer sein kann. Sie ist es aber auch, die den Übergang vom Nichtsein ins Sein und vom Sein ins Nichtsein bei den »irdischen« Dingen möglicht macht. Es ist nicht recht ersichtlich, weshalb Aristoteles hier zunächst nur von dem zufällig Eintretenden spricht. Denn das gesamte innerweltliche Geschehen, ob zufällig oder gesetzmäßig-zielursächlich bestimmt, nimmt doch an der Seinsart des ständigen möglichen Wandels in jeder Beziehung teil. Vielleicht will er nur das wesenhaft »immer Seiende« und das wesenhaft »immer nicht Seiende« von diesem zufällig Geschehenden um so schroffer abheben. Denn nun folgt unvermittelt die seltsame, aber höchst bezeichnende Argumentation: ein Nichtseiendes könne unmöglich »später einmal immer seiend sein [*ποτε ὕστερον ἀΐδιον εἶναι*]«. Denn dann müsse es später *auch* die Möglichkeit des Nichtseins haben; zwar nicht die Möglichkeit, eben jetzt in

[109] De Coelo 283a-283b

[110] »Zufällig eintretend« [*ἀπὸ τύχης*] nennt Aristoteles [nach Phys. 197b] dasjenige, was bei einem mit Vornahme begabten Wesen von selber eintritt; »von selber« [*αὐτόματον*] dagegen nennt er das, was bei Wesen, die nicht mit Verstand begabt sind, auf nicht zielursächlich bestimmte Weise eintritt.

diesem Augenblick nicht zu sein, aber doch die Möglichkeit »im vorigen Jahr oder überhaupt in der Vergangenheit nicht zu sein«. Wenn man sich das nun als Wirklichkeit denke, fügt Aristoteles hinzu, so müsse man jetzt wahrheitsgemäß [*ἀληθώς*] sagen können, daß es im vorigen Jahre *nicht »ist«* [*οὐκ ἔστι*]. Wenn umgekehrt ein »immer Seiendes« vergehen könnte, dann müßte man jetzt wahrheitsgemäß sagen können, »daß dies oder jenes im vorigen Jahr oder überhaupt in der Vergangenheit *‚ist'*«. Was will Aristoteles mit dieser kuriosen Wendung ausdrücken?

Sobald wir das Immerseiende als das schlechthin und ausschließlich *Seiende* verstehen, wird die Sache nicht nur völlig klar, sondern es fällt noch einmal ein Licht auf die Notwendigkeit unserer Deutung. Nehmen wir zuerst die Möglichkeit des Vergehens bei einem »immer Seienden«. Weshalb sagt der Philosoph, daß man dann von diesem der Annahme nach *»vergangenen«* immer Seienden sagen müsse: im vorigen Jahr [oder wann immer] *»ist«* es? Wenn das »immer Sein« ein unbegrenztes zeitliches Dauern bedeutete, so würde sich doch hierdurch nur erweisen, daß erstens dieses Seiende eben *kein* »immer Seiendes« war und daß es zweitens nur bis zu dem betreffenden Augenblick seines Vergehens *»gewesen«* ist. Beide im übrigen kaum erwähnenswerten Folgerungen aber zieht Aristoteles nicht. Er beläßt erstens dem »immer Seienden« sein *»immer* Sein« und sagt zweitens, daß, *falls* es verginge [diese Unmöglichkeit einmal angenommen], man von ihm sagen müßte, daß es bis zu dem Zeitpunkt seines Vergehens *»ist«* [nicht »war«]. Beides hängt aufs engste zusammen: Als ein ausschließlich und schlechthin Seiendes kann sich das »immer Seiende« nicht und niemals in ein »Gewesenes« verwandeln. Und wenn man schon die absurde Vorstellung logisch vollziehen will, daß es verginge, dann kann man nur sagen: bis zu dem Zeitpunkt seines Vergehens *»ist«* es - weil es eben als sol-

ches jedes Nichtsein von sich ausschließt. Genau so ist es, wenn das »immer Seiende« als ein Entstehendes vorgestellt werden soll. Wenn wir das Unmögliche wiederum annehmen wollen, daß das schlechthin und ausschließlich Seiende irgendwann einmal entstanden sein sollte, so könnte man von ihm in jener Zeit nicht sagen: es »war« nicht, sondern nur: es »ist« damals nicht; eben wieder deshalb, weil ein Nichtsein an ihm selber und als solchem nicht anbringbar ist. »Unmöglich also ist es, daß ein Nichtseiendes später einmal immer [ἀΐδιον] *sei*«.[111]

Aristoteles beschließt dieses ganze aufregende Kapitel mit dem folgenden Passus: »Aber auch, wenn man es physikalisch [φυσικῶς] und nicht im allgemeinen [καθόλου] erwägt, ist es unmöglich, daß entweder ein ‚immer Seiendes' später vergehe oder ein vorher Nichtseiendes später ein ‚immer [ἀΐδιον] Seiendes' sei. Denn das Vergängliche und Entstehende ist insgesamt ein sich Veränderndes [ἀλλοίωτα]. Verändert aber wird es durch Gegensätze; und durch eben das Nämliche, aus welchem das von Natur aus Seiende zusammentritt, vergeht es auch.«[112] Man sieht hier noch einmal den Wesensgegensatz zwischen der »irdischen« und der himmlisch-kosmischen Physik. So wenig wie ein äonisch Seiendes irgend etwas von Nichtsein annehmen und daher

[111] De Coelo, 283b: »ἀδύνατον ἄρα μὴ ὂν ποτε ὕστερον ἀΐδιον εἶναι.«
Die Übersetzung von Gigon: »Es ist also unmöglich, daß etwas, das einmal nicht war, später ewig ist«, verdunkelt den Sinn mehr als die Übersetzung von Prantl.

[112] ib. 283b: »καὶ φυσικῶς δὲ καὶ μὴ καθόλου σκοποῦσιν ἀδύνατον ἢ ἀΐδιον ὂν πρότερον φθαρῆναι ὕστερον, ἢ πρότερον μὴ ὂν ὕστερον ἀΐδιον εἶναι. τὰ γὰρ φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ἀλλοιωτὰ πάντα . . .«
Hiermit endet das erste Buch der Schrift »Über den Himmel«. Prantl übersetzt: »Aber auch, wenn man es physikalisch und nicht im allgemeinen erwägt, ist es unmöglich, daß entweder ein vorher Immerwährendes je später einmal vergehe oder ein vorher nicht Seiendes später immerwährend sei; denn das Vergängliche und ein Entstehen Habende ist sämtlich auch der qualitativen Änderung fähig . . .«

vergehen oder entstehen oder sich überhaupt verändern kann, so wenig kann sich das Entstehende, Vergehende und sich Verändernde in ein Äonisches verwandeln.[113] Denn alle Veränderungen, eingeschlossen die des Entstehens und des Vergehens, verlaufen zwischen Gegensätzen: von dem, was noch nicht ist, aber der realen Möglichkeit nach sein kann, zu dem, was »wird«. Wenn dabei der Naturzusammenhang nicht beständig abreißen soll, ist das nur möglich, wenn es eine Hyle gibt, für die alle faktisch gerade vorhandenen Formungen nur zufällig sind, so auch das Sein und Nichtsein oder die Aktualität und Nichtaktualität. Das Himmlische dagegen kann nicht vom Sein ins Nichtsein hinüberwechseln, noch auch vom Nichtsein ins Sein. Dieser Wechsel aber ist in der »irdischen« Welt Zeit-setzend. Im Äonischen gibt es keinen Zeit-ver-lauf.

Das Äonische kann sich nicht verändern. Dennoch vollzieht es jene zyklischen Umschwünge, deren metaphysische Artung wir darzustellen versuchten. In der »Physik« spricht Aristoteles von der Notwendigkeit, eine »mächtigere« [πλείων] Zeit anzunehmen, von der er zunächst sagt, daß sie umfassender [πλείων] sei als alles in der Zeit Seiende. Alles Zeitliche muß notwendig von einer Zeit *umfaßt* [περιέχεσθαι] werden.[114] Wenn hier nur das in der Zeit »Seiende«, also der Zeitinhalt, als von der mächtigeren Zeit umfaßt bezeichnet wird und man dabei noch an die vergängliche Zeit denken könnte, in der alles zeitlich Seiende eben

[113] Über die Möglichkeit, daß dennoch der zeitliche Äon als ganzer in einen ewigen Äon verwandelt werden kann, vgl. spätere Ausführungen über den »kommenden Äon« [Zweiter Teil, III].

[114] Phys. 221a: »ἐπεὶ δ' ἐστὶν ὡς ἐν ἀριθμῷ τὸ ἐν χρόνῳ, ληφθήσεταί τις πλείων χρόνος παντὸς τοῦ ἐν χρόνῳ ὄντος. διὸ ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου, . . .«
In der Übers. von Prantl steht merkwürdigerweise, daß eine größere »Zahl« [statt »Zeit«] genommen werden müsse, was den Sinn völlig entstellt. Auch fügt er dem »umfassen« und dem »größer« immer ein »quantitativ« hinzu!

ist, so weist der ganze Zusammenhang und eine folgende Stelle wiederum weit darüber hinaus: »... so ist klar, daß für alles dasjenige, dessen Sein sie [die Zeit] mißt, eben das Sein im Ruhen oder Bewegtwerden liegen muß.« Dann fährt er fort: »Also alles, was vergehen und entstehen kann, und überhaupt, was bald ist und bald nicht ist, muß notwendig in einer Zeit sein; denn es gibt eine mächtigere [πλείων] Zeit, welche über das Wesen sowohl des Seins von allem jenen [des Entstehenden und Vergehenden, des bald Seienden und bald nicht Seienden nämlich] als auch des es Messenden [τοῦ μετροῦντος] hinüberragt.«[115] Das ist uns jetzt alles wohlbekannt und verständlich. Das Entstehende und Vergehende, das niemals *in* der Aktualität stehen kann, sondern sich immer nur in der fundamentalen Seinsbewegung: *aus* der Potentialität *in* die Aktualität und umgekehrt befindet, befindet sich deshalb auch ständig in einer neuen »Zeitzahl«. Es wird von der Zeit vermittelst der zahlenanalogen Jetzte gemessen. Was aber ist die mächtigere Zeit, die sowohl das Sein alles Vergänglichen wie auch die messende Zeit selber überragt? Es kann nichts anderes sein, als die äonische Zeit, die selber nicht mehr in der [vergänglichen] Zeit ist, wohl aber alle übrige Zeit umfaßt. Die äonische Zeit ist, wie wir wissen, die »Zeit« des »immer Seienden«, das unberührbar von irgendwelchem möglichen Nichtsein von Natur weder entstehen noch vergehen kann. Aristoteles spricht an dieser Stelle nicht oder nur ganz andeutungsweise von diesem »immer Seienden«. Zur Abhebung von dem Vergänglichen bezieht er sich hauptsächlich auf das »immer Nichtseiende«, dasjenige nämlich, das nicht anders als nichtseiend sein kann.[116] Aber hierfür

[115] ib. 221b: » . . . δῆλον ὅτι ὧν τὸ εἶναι μετρεῖ τούτοις ἅπασιν ἔσται τὸ εἶναι ἐν τῷ ἠρεμεῖν ἢ κινεῖσθαι . ὅσα μὲν οὖν φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ὅλως ὁτὲ μὲν ὄντα ὁτὲ δὲ μή, ἀνάγκη ἐν χρόνῳ εἶναι. ἔστι γὰρ χρόνος τις πλείων, ὃς ὑπερέξει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν καὶ τοῦ μετροῦντος τὴν οὐσίαν.«

[116] ib. 221b: »οἷον ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἄλλως.«

nimmt er nicht ein kosmologisches, sondern ein mathematisches Beispiel: die auch sonst immer wieder angeführte Diagonale eines Quadrats, die mit einer Seite desselben nicht kommensurabel ist, weil das Gegenteil immer ist. »... daher ist dies immer nichtseiend, weil es dem immer Seienden entgegengestellt ist.« Aber auch in diesem Fall wird Beides, sowohl das immer Nichtseiende wie das immer Seiende demjenigen entgegengesetzt, was *sowohl* sein *wie auch* nicht sein und deshalb entstehen und vergehen kann.
Ob Aristoteles an dieser Stelle innerhalb der Physik mit Absicht die kosmologischen Bezüge nicht in Betracht zieht, oder ob sie ihm zur Zeit der Abfassung dieser Stelle fernlagen oder noch gar nicht vollzogen waren, oder ob er gar die apriorische Gültigkeit des Mathematischen als im kosmologisch Äonischen »immer Sein« begründet erachtete, kann ich nicht entscheiden. Letzteres scheint mir eine sehr kühne Hypothese zu sein. Sie ist aber deswegen nicht ganz abwegig, weil das kosmisch Äonische bei Aristoteles tatsächlich die ätherisch stoffliche Inkarnationssphäre der ewigen Wesenheiten darstellt, in der dieselben ihren unmittelbaren und direkten Seinsbestand besitzen - »ehe«[117] sie in der vergänglichen Welt konkretisiert sind. Wenngleich Aristoteles die für sich bestehenden platonischen Ideen abschaffte, so hat er doch den Kosmos noetos gewissermaßen in die äonische Weltperipherie hineinprojiziert. Auch in den »Bewohnern« der ätherischen Weltperipherie, den Gestirngöttern,[118] finden wir die entscheidende aristotelische Konzeption »transzendenter Konkreta« oder »konkreter Idealitäten« oder eben leibhaft inkarnierter ewiger Wesenheiten wieder.

[117] Der Ausdruck »ehe« ist hier nicht zeitlich, sondern nur sachlich zu nehmen.

[118] Aristoteles ordnete jeder elementaren Region Lebewesen oder Einwohner zu: Landtiere, Wassertiere, Vögel, Feuertiere [ζῷα πυρέγονα], deren empirische Entdeckung er noch erhoffte, und die Gestirne als beseelte Bewohner des Äthers. Vgl. Jaeger, a. a. O. S. 146 ff.

Hiermit ist zugleich eine außerordentlich wichtige Beziehung gegeben. Nachdem Stenzel in seiner Darstellung der aristotelischen Physik[119] erwähnt hat, daß auch schon für Plato im Staat die Einwirkung der Sonne, modifiziert durch die aus der Sonnenbahn sich ergebenden Unterschiede der Jahreszeiten, der Quell alles Erscheinens und Werdens gewesen sei, sagt er: »Wenn man diese Gedanken weiterdenkt, heißt das also, daß der gesamte Wirkungszusammenhang des Seins, die *Welt* in ihrem vollen, die Natur einschließenden Sinne, jegliches Einzelne in Zeit und Raum auf seiner Verwirklichungsstufe bestimmt; denn wie die Sonne von der Ekliptik, so ist diese wieder von weiteren Konstellationen abhängig.« Solche Überlegungen hätten Plato und viele seiner Vorgänger dazu geführt, »dem Himmel, den Sternen den Rang einer ausgezeichneten Wesenheit zu verleihen«.[120] Bei Aristoteles, der diese Gedanken einfacher und nüchterner faßte, »führt dann die Einordnung alles Geschehens notwendig zur Idee der Totalität des Seins, in der jenes Austauschen der Kräfte, der Wechsel des Geschehens, der Übergang von der *δύναμις* zur *ἐνέργεια* eine Grenze, ein Ende und Ziel findet«. Hier mündet dann, sagt Stenzel, eine aus der Struktur des konkreten Seins schlechthin geforderte Überlegung in astronomische Gedankengänge eines äußersten Himmels, der das sichtbare Bild dieser Ganzheit des Seins in seiner einfachen Kreisbewegung sei.

Aus unseren eigenen Analysen geht allerdings hervor, daß dieser äußerste Himmel mit seiner einfachen Kreisbewegung bei Aristoteles nicht nur ein »Bild« der Ganzheit des Seins darstellt, sondern dessen wesentlichste konkrete und

[119] Stenzel, a. a. O. S. 165 f., wo er von der entscheidenden Wendung spricht, die Aristoteles zum *καθ' ἕκαστον*, zum »Einzelnen«, im 5. Kap. der Metaphysik vollzieht.

[120] Die ursprüngliche platonische Idee im Timäus war ja in der Tat, daß der Kosmos in seiner Totalität als Nachahmung des im Kosmos noetos gegebenen Urbildes geschaffen sein sollte.

dennoch schon transzendente Grundlage ist, die eine reale Übergangs- sowie eine ursächliche Vermittlungsstufe zwischen dem göttlichen Nous als dem unbewegten ersten Beweger und dem irdisch Vergänglichen darstellt. Auch Stenzel faßt die physische Himmelsperipherie des Aristoteles und ihre physische Kreisbewegung als ursächlich vermittelnde Übergangsstufe zum Innerweltlichen. Er sieht jedoch die gleichzeitig bestehende »Transzendenz« dieser Sphäre und der himmlischen Kinetik nur symbolisch oder abbildhaft. Die Himmelssphäre stellt aber gerade *die* reale, konkret transzendente Physis [Überphysis] dar, weshalb auch die in ihr wurzelnde Ursächlichkeit keine nur physische, erst recht keine nur symbolhafte, sondern eine überphysische reale Bedeutung besitzt. Sie ist es, die selber die metaphysische Grenze alles »irdischen« Wandels und aller »irdischen« Weltbewegung darstellt. In dem Ausdruck „Weltgrenze«« liegt schon das geheimnisvolle Übersteigen der Welt über sich selbst hinaus, bei dem sie mit dieser ihrer Grenze notwendig anlangt. »Die Funktion des *πέρας*«, sagt Stenzel, »ist bei Aristoteles immer die *Ab*stellung und *Fest*stellung - im doppelten Sinne - eines Regressus *εἰς ἄπειρον*.«[121] Der kausale, räumliche und zeitliche Regressus ad infinitum, in dem sich die irdische Weltbewegung, für sich genommen, rückwärts und vorwärts befinden müßte, hört mit anderen Worten in der »Grenze« auf [die Abstellung], fängt aber auch in der »Grenze« an [die Feststellung]. Stenzel selber zielt aber hiermit eigentlich nur auf die letzte und absolute Begrenzung ab, die mit dem unbewegten Beweger gegeben ist. Er sieht »jenseits« des empirischen aristotelischen Kosmos nur den sich selber denkenden Nous poetikos, der kraft dieses Denkens im Ganzen der Welt dauernd wirksam ist.[122] In Wirklichkeit liegt jedoch zunächst im Pri-

[121] Stenzel a. a. O., S. 172 [122] Stenzel a. a. O., S. 182

mum mobile *die* Weltgrenze im eigentlichsten und unmittelbarsten Sinne.

Fundamental aber gilt das für die Zeit. Die irdische Zeit als »Zahl der Bewegung« wächst aus der äonischen Überzeit hervor und mündet in sie hinein. Die irdische Zeit nicht nur als ganze genommen, vorwärts und rückwärts, sondern auch die Zeit in jedem ihrer einzelnen Momente. Wir sehen das sofort, wenn wir beim vergänglich Seienden selber anfangen. Der letzte Kausalgrund alles innerweltlichen Seins und Wandels [der vorletzte, wenn wir den Nous hinzunehmen] liegt in den Umschwüngen des Himmels und seiner Bewohner, der in den Gestirnen inkarnierten Mächte. Die Kreisbewegung fasse die unvollkommenen Bewegungen in sich, sagt Aristoteles, »welche eine Grenze und Rast kennen, während sie selbst weder Anfang noch Ende hat, sondern unaufhörlich dauert die grenzenlose Zeit hindurch *und für alle anderen Bewegungen teils Ursache ist ihres Anfanges, teils ihr Abklingen in sich auflöst«.*[123] Allerdings erklären erst die immer wieder andersartigen Sternkonstellationen, die sich aus den verschiedenartigen planetarischen Gegenbewegungen auf der Ekliptik ergeben, das vielgestaltige und beständig modifizierte Weltgeschehen. Die äußerste Himmelsperipherie mit ihrer sich immer gleichbleibenden Umkreisung kann auch in der Welt, wie schon bei Plato, unmittelbar nur das sich selber Gleichbleibende fundieren: das Wesenswas, das τὸ τί ἦν εἶναι, jeden Dinges.

Wie aber geht diese in der Himmelssphäre wurzelnde ewige Wesenskausation, wenn man so sagen darf,[124] vor sich? Doch nur dadurch, daß die Dinge der Welt fortwährend neu in die substantielle Konkretion ihres Wesens und damit auch

[123] De Coelo 284a [nach Jaeger zitiert].

[124] Natürlich ist hierbei nie der unbewegte Beweger zu vergessen, der diese ewige Verursachung selber verursacht. Gott bewegt *unmittelbar* nur das Primum mobile, alles Übrige durch dessen werkzeugliche Vermittlung.

in ihr *Da*-Sein hineingeholt werden. Denn niemals und nirgends besitzen sie dieses Wesen und dieses Dasein endgültig. Jeden Augenblick würden sie unwiderruflich in die bloße Dynamis absinken, wenn sie nicht jeden Augenblick[125] aus der Dynamis wiederum in die Energeia zurückgeholt würden. Das geschieht durch den Nous poetikos mit erster werkzeuglicher Hilfe des ersten Bewegten, des primum mobile, der Himmelsperipherie. Es ist eine verhältnismäßig leicht zu vollziehende Vorstellung, daß die Himmelsperipherie mit jedem »Moment« ihrer äonisch-zeitlichen Kreisbewegung diese ständig neue Aktualisierung der Welt nach Wesen und Sein unmittelbar bewirkt. Wenn der erste Himmel stille stünde, wenn der unbewegte Beweger denselben nicht mehr »bewegte«, würde die Welt im »Nichts« [in der bloßen Dynamis] verschwinden. Damit ist aber nichts anderes gesagt, als daß die vergängliche Weltinnenzeit in der äonischen Zeit gründet. Denn die vergängliche Zeit konstituiert sich ja nur durch die beständige Neuaktualisierung der ebenso beständig in die bloße δύναμις absinkenden Welt nach Wesen und Sein. Jedes neue Aktualisierungsmoment stellt ein neu konstituiertes Gegenwartsjetzt dar. In jedem solchen Gegenwartsjetzt steht die Welt in einer anderen und neuen »Zeitzahl«. Zugrunde aber liegt die äonische Kreisbewegung der Weltperipherie.

Die äonisch zyklische Weltbewegung - und das ist nun ein schlechthin entscheidendes Moment - ist selber kontinuierlich. Sie verläuft nicht mehr vom Nichtsein ins Sein und umgekehrt, weil nicht von der Dynamis in die Energeia und umgekehrt. Sie stellt das »immer Seiende« dar, dem jedes Nichtsein, deshalb jedes mögliche und denkbare Entstehen und Vergehen fremd ist. Ihre Bewegung vollzieht sich auf

[125] Wir können diesen Tatbestand nur von unserer hierdurch eben konstituierten [zeitlichen] Zeitlichkeit aus fassen, also gewissermaßen von »rückwärts«.

der Ebene des puren Da-seins. Das »Sein« selber ist hier der »Raum«, den die äonische Bewegung durchmißt. Wir müssen genau hinsehen, was das bedeutet. Jede innerweltliche Bewegung durchmißt außer dem Raum auch die [zeitliche] Zeit. Nur deshalb aber, weil sie in jedem Augenblick ins Nicht-da-sein absinkt, um aus dem Nicht-da-sein wieder aufzutauchen. Dadurch läßt sie sich beständig als vergangene hinter sich und hat sich beständig als zukünftige vor sich. Sie *»ist«* immer nur in je einem Gegenwartsmoment zwischen vergangenem und zukünftigem Nichtsein. Bei der äonischen Bewegung ist das unmöglich. Sie läßt kein »nicht mehr Sein« hinter sich und hat kein »noch nicht Sein« vor sich. Sie *ist* immer noch dort, von wo sie ausgeht und *ist* immer schon dort, wohin sie kommt. Wir erinnern uns jetzt an die Analysen der Kreisbewegung, wie wir sie an Hand der aristotelischen Sätze in der »Physik« vornahmen. An jeder Stelle war die zyklische Bewegung als eine im Weiterschreiten zu sich selber zurückkehrende charakterisiert. Das eigentliche Wesen dieser paradoxen Bewegung tritt nun heraus. Ein zyklisch Bewegtes, das mit seiner Bewegung immer schon dort »ist«, wohin es kommt und niemals dort nicht mehr »ist«, von wo es sich fortbewegt, umfaßt seinsmäßig von vorneherein den ganzen »Raum«, durch den es sich bewegt. Sein Ausgehen ist nur ein Ausgehen ins existentiell Eigene hinein. Seine Rückkehr zu sich ist nur eine Rückkehr *aus* dem existentiell Eigenen her. Es muß hier das Merkwürdige vollzogen werden, daß es sich zwar um eine reale Bewegung handelt, aber um eine Bewegung, in der das Bewegte nur einen »Raum« durchmißt, den es seiend schon immer umfaßt. Die Bewegung kreist nur im seinsmäßig schon immer Eigenen und die »Orte«, die dabei gewechselt werden, liegen nur innerhalb des eigensten Seinsraums. Das »immer Seiende« *ist* wahrhaft das, was es immer schon gewesen ist: *τὸ τί ἦν εἶναι.*

Bei der Betrachtung der aristotelischen, kosmologisch begründeten Physik der Kreisbewegung zeigte sich, daß hier der [räumliche] Raum nur eine Folge der fundierenden Kreisbewegung sein kann. Sie selber mußte als eine rein ontisch-dynamische bezeichnet werden, die den Weltinnenraum allererst »schafft«, indem sie in ihrem Ausgehen von sich zu sich zurückkehrt. Wir sehen aber, daß sich diese zyklische Seinsbewegung selber ebenfalls in einer Art »Raum« vollzieht - wie es denn bei einem ausgehenden Rückkehren oder rückkehrenden Ausgehen nicht anders sein kann. Aber dieser Raum ist kein »räumlicher« Raum, der als solcher nur durchmessen werden kann, wenn dabei zugleich Zeit durchmessen wird. Es ist ein Seinsraum. Das in ihm Befindliche und in ihm Kreisende nimmt ihn schon »immer« und von vorneherein seinsmäßig ganz und gar ein. Das ätherische Element und mit ihm die ätherischen Bewohner des Elements, die Gestirne, können gar nicht anders als ihren Seinsraum unablässig, kontinuierlich, beständig und mit absoluter Genauigkeit und Regelmäßigkeit [Akribie] durchkreisen. Ihr Wesen besteht in ihrer Seinsbewegung, hier wie überall. Wie die »irdischen« Elemente nichts anderes können als sich in die Peripherie hinaus oder in das Zentrum hinein bewegen und dieses kosmologisch-dynamische Bewegungsvermögen ihr ganzes Sein *ausmacht,* so macht es das ganze Sein des Ätherischen aus, die Welt zu umkreisen. Das ist eine Weise der Bewegung, die sich von aller innerweltlichen Bewegung schlechthin unterscheidet. Sie vollzieht sich ganz und gar auf der immer schon und von vorneherein total umfaßten Aktualitätsebene. Nur weil es so ist, besitzt der ganze Weltwandel in der äonisch-ätherischen Weltperipherie seinen letzten [vorletzten] Anfang, seine Mitte und sein Ende, *ἀρχή, μέσος, τέλος.* Andernfalls gäbe es einen realiter unmöglichen Regressus *εἰς ἄπειρον.* Die äonisch-ätherische Zirkelbewegung hat in sich selber

und als solche weder Anfang, Mitte noch Ende. Sie ist sich selber *überall* Anfang, Mitte und Ende, weil sie nirgendwo hinkommt, wo sie nicht schon immer »ist«. Nur allerdings das *inwendig*-jenseitige Zentrum, in dem die absolut ruhende Erde liegt,[126] *ist* eine Art Anfang, Mitte und Ende für die äonische Peripherie, weil an ihm das Maß der Umkreisung orientiert ist. Wie der Himmel und die Natur an dem ersten unbewegten Beweger »angehängt« ist [ἧρτηται] und von ihm als letztem Strebensgegenstand abhängig bleibt,[127] so ist die Natur, die Physis ihrerseits am Himmel als dem ersten Bewegten angehängt und von ihm in Sein und Werden nicht abtrennbar.

5. Der Zeitraum oder die Raumzeit des Aristoteles

Allerdings gelangen wir nunmehr gegenüber der kosmologischen Gesamtkonzeption des Aristoteles in eine eigentümliche und innerhalb ihres Rahmens unlösbare Aporie. Sie herauszustellen ist für die geistesgeschichtliche Differenz zwischen antiker und neuzeitlicher Weltsicht von maßgebender Wichtigkeit. Aus der äonischen Umkreisung der äußersten Himmelsperipherie geht sowohl der Weltinnenraum hervor wie auch die vergängliche Weltinnenzeit. Ja, das Letztere ist eigentlich das Wesentlichere. Mit jedem, übrigens nur abstrakt und künstlich herauslösbaren,[128] Umkreisungsschritt der äonischen Weltperipherie wird der zeitliche Zeitlauf der Welt selber um einen [diskontinuierlichen] Aktualitätsschritt weitergebracht. Die »irdische«

[126] Mit ihrem eigenen Zentrum ragt die Erde ebenso in ein »Jenseits« von Raum und Zeit hinein wie der Himmel mit seiner Peripherie. Ist die himmlische Peripherie das »immer *Seiende*«, so muß das irdische Zentrum das »immer *nicht* Seiende« sein, die Sphäre schlechthin passiver Realpotenz.

[127] Met. 1072b, 13 Vgl. Stenzel a. a. O., S. 169

[128] Weil es sich hier um eine absolute Bewegungskontinuität handelt.

Welt besitzt Gegenwärtigkeit immer nur in einer je neu vollzogenen Aktualisierung. Wie ist es aber hiermit zu vereinigen, daß es auch der Welt*raum* ist, der durch solches Kreisen hervorgebracht wird? Aristoteles »sah« in der Tat beides in Einem; und beides hinwiederum sinnlich sichtbar vollzogen mit den Umschwüngen des Fixsternhimmels. In der wahrnehmbaren Region des Fixsternhimmels sind nach Aristoteles der »irdische« Raum und die »irdische« Zeit schon transzendiert. Hier herrscht der »immer seiende« Äther. Hier herrschen die Gestirngötter als inkarnierte ewige Wesenheiten, die schon dank ihrer ätherischen Stofflichkeit unsterblich sind. In den Umschwüngen des Fixsternhimmels drehte sich für Aristoteles sichtbar der äonische Zeitraum.

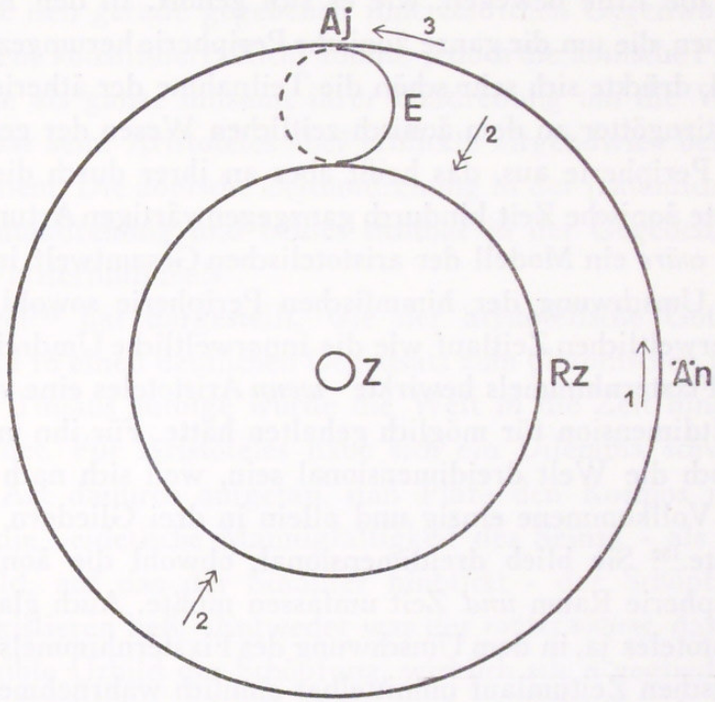
Verlaufen nun aber jene räumlichen Weltumschwünge nicht ihrerseits »in« der zeitlichen Zeit? Sind sie doch im exaktesten Sinne zeitlich ausmeßbar. Sie stellen sogar die Urmaße aller faktischen zeitlichen Messung dar. Demnach muß doch der räumliche Kosmos mitsamt allen seinen räumlichen Umschwüngen selbst und als ganzer unablässig neu aktualisiert werden; und zwar eben kraft der äonisch-zeitlichen Bewegung. Die Fortbewegung der gesamten [räumlichen] Welt in der Zeit, von Gegenwartsaugenblick zu Gegenwartsaugenblick, von Zeitzahl zu Zeitzahl einerseits und die räumlich-zyklische Fortbewegung der Welt selber andererseits sind streng genommen zwei durchaus verschiedene Dinge. Hier fehlt eine Dimension. Entweder stellt die Weltperipherie die äonische *Zeit*dimension dar, deren zyklische Drehung die gesamte Raumwelt von einem Gegenwartsjetzt zum andern führt; dann ist die Raumwelt nur ein jeweiliger Ausschnitt aus der Zeitraumwelt. Oder die Weltperipherie stellt die äußerste *Raum*dimension selber dar, deren zyklische Drehung nichts weiter als den inneren Weltraum mitherumschwingt.

Man könnte ein Modell der aristotelischen Welt bilden, in dem beides: die äonische Raumzeit und die räumliche Welt mit ihren beiderseitigen Umschwüngen seine Stelle hätte. Es sei im Folgenden skizziert.[129] Wir müssen um der Anschaulichkeit willen, wie es üblich ist, statt eines vierdimensionalen Gebildes ein dreidimensionales wählen. Grundlegend stelle man sich einen Radschlauch [Än] vor, dessen Drehung die äonisch-zyklische Kreisbewegung repräsentiert. In einem Querschnitt dieses Schlauches befinde sich die runde feststehende Scheibe unserer Erde [E]. Das Vorbeigleiten des äonischen Zeitrades an der von ihm querschnittsmäßig umschlossenen Erdscheibe bezeichnete je einen aktuellen zeitlichen Gegenwartsmoment [Aj]. Mit der Gesamtumdrehung der äonischen Weltperipherie in Richtung des Längsschnittes des Rades müßte sich dasselbe jedoch zugleich in Richtung des Querschnittes um sich selber drehen. Diese Querschnittsdrehung stellte je in demjenigen Querschnitt, der gerade mit der ruhenden Erdscheibe in gleicher Ebene liegt, den räumlichen Umschwung des Fixsternhimmels um die Erde dar. Dieser räumliche Himmelsumschwung um die Erde könnte in solchem Fall tatsächlich von der äonischen Zeitkreisbewegung um die Welt ursächlich und nach ihrer Geschwindigkeit abhängig gedacht werden. Nur dürften dann allerdings die Gestirne nicht als Punkte[130] an dem betreffenden inneren Querschnitt des Rades dargestellt werden. Denn dann würden sie mit der zeitlich-äonischen Weiterdrehung für die irdische Sicht in dem Augenblick verschwinden, in dem sich das äonische Zeitrad weitergedreht hat. Sie müßten [in dem Modell der dreidimensionalen Raumzeitwelt] als Kreislinien gedacht werden, die sich rund um das Innere des äonischen Zeit-

[129] Vgl. die nebenstehende Skizze

[130] Bzw. in der vierdimensionalen Raumzeitwelt nicht als bloße Kreislinien.

1. Modell: aristotelische »Raumzeitunion«
(unter Hinzufügung einer »vierten« Dimension)



Aj = Aktualitätsjetzt
Z = Weltzentrum
Än = Äonische Peripherie / Raumzeit
Rz = Realzeit
E = Erde

Von den Pfeilen bezeichnet
1 die Bewegungsrichtuug der Raumzeit (im Längsschnitt),
2 die Bewegungsrichtung der Raumzeit (im Querschnitt),
3 die Bewegungsrichtung der Realzeit.

rades ziehen.[131] Dann könnten sie mit jedem Querschnitt, der mit der ruhenden Erdscheibe jeweils gleich liegt, von der Erde aus als »Scheiben« sichtbar werden: sich scheinbar *nur* räumlich [nicht zeiträumlich] mit diesem Querschnitt um die Erde bewegen, wie es sich gehört. In den Kreisflächen, die um die ganze äonische Peripherie herumgezogen sind, drückte sich sehr schön die Teilnahme der ätherischen Gestirngötter an dem äonisch-zeitlichen Wesen der gesamten Peripherie aus, das heißt aber an ihrer durch die gesamte äonische Zeit hindurch ganzgegenwärtigen Artung.

Das *wäre* ein Modell der aristotelischen Gesamtwelt, in der der Umschwung der himmlischen Peripherie sowohl den innerweltlichen Zeitlauf wie die innerweltliche Umdrehung des Fixsternhimmels bewirkte - *wenn* Aristoteles eine vierte Weltdimension für möglich gehalten hätte. Für ihn mußte jedoch die Welt dreidimensional sein, weil sich nach ihm das Vollkommene einzig und allein in drei Gliedern darstellte.[132] Sie blieb dreidimensional, obwohl die äonische Peripherie Raum *und* Zeit umfassen mußte. Auch glaubte Aristoteles ja, in dem Umschwung des Fixsternhimmels den äonischen Zeitumlauf unmittelbar sinnlich wahrnehmen zu können.[133] In Wirklichkeit jedoch wäre von jener feststehenden Erdscheibe aus [in unserem Modell] wohl jeder einzelne Innenquerschnitt der sich um die Scheibe drehenden äonischen Zeitperipherie sichtbar, welcher sich gerade in der gleichen Ebene mit der Scheibe befände und auf solche Weise den gerade gegebenen innerzeitlichen Gegenwartsmoment konstituiert. Nicht könnte jedoch die äonische Peripherie als ganze mitsamt ihrer Umdrehung um die Welt sichtbar sein. Aristoteles aber erblickte »irgendwie« beides in Einem: Die äonische Zeitumdrehung in der [räumlichen] Raumumdrehung und beides sichtbar in der Gegebenheit des Fixsternhimmels.

Stenzel[134] hat dargestellt, wie der aristotelische Gottesbegriff in einen deutlichen Gegensatz zum platonischen trat. Dem Timäus zufolge wurde die Welt *in* die Zeit hineingebildet. Für Aristoteles habe sich ein Dilemma schwerster Art dadurch aufgetan, daß Plato den Kosmos noetos, die »eidetische Mannigfaltigkeit des Seins« - als das Urbild, auf das der Schöpfer hinblickt - der Schöpfung präexistieren ließ. »Entweder war der νοητὸς κόσμος, das intelligible Urbild der Schöpfung, wirklich schon gegliederte Mannigfaltigkeit, also Entfaltung; dann enthielt er bereits zeiträumliche Prinzipien ... Dann war die Schöpfung vorweggenommen und damit die Welt in einem unnötigen χωρισμός verdoppelt und der ganze Paralogismus des Zeitbegriffs heraufbeschworen; oder der Geist Gottes, der das Urbild denkt, war wirklich der Eine, und dann war er ein

[131] In der vierdimensionalen Raumzeitwelt wären sie selber flächenhafte Gebilde.

[132] De Coelo 268a

[133] Bei Berta Stenzel-Mugdan [Philosophische Motive im Weltbild des Aristoteles, Interpretationen aus dem 1. Buch der Schrift über den Himmel, in: Neue Jhrb. f. d. klass. Altertum, Geschichte und Literatur, 27. Jhrg. 1924, Berlin 1924] wird dieses erste Buch völlig unter dem Gesichtspunkt interpretiert, daß Aristoteles seine gesamte Theorie auf dem Wahrnehmungsbild der Welt aufgebaut habe. Da diese Anknüpfung an die sinnlich wahrnehmbare Himmelsrotation zwar *auch*, aber durchaus nicht ausschließlich und vor allem nicht grundlegend die in der aristotelischen Schrift entwickelte Theorie bestimmt, gelangt Stenzel-Mugdan notwendig mit ihrer Deutung der aristotelischen Konzeption zu einer unlösbaren Aporie. Sie sucht dieser Aporie, die der Begriff des aristotelischen »Äon« auf solche Weise notwendig aufgibt, mit dem Begriff der »gestalteten Zeit« als einer »psychischen Ganzheit« [Hönigswald] beizukommen mit der Hinzufügung allerdings, daß sich die aristotelische Konzeption von der modernen Psychologie durch ihren mythisch gebundenen Sinn unterscheide. »Psychologie« und »Mythos« sind die beiden einzigen Auswege, die eine neuzeitliche Sicht allein noch zu gehen vermochte, um die antiken kosmisch transzendenten Konzeptionen zu bewältigen [oder vielmehr *nicht* zu bewältigen].

[134] Stenzel a. a. O., S. 163.

‚Nichts' und der Übergang von *diesem* Nichtseienden zum Seienden war unvorstellbar...«. Aristoteles hat jedoch [nach Stenzel] die Lösung nicht in der einfachen Entscheidung für eines der beiden Glieder gesehen, sondern in einer Umbildung beider Glieder. Die Schöpfung als einmalige Tat hätte aufgegeben werden und die Welt nur noch als dauernde Entfaltung durch Entstehen und Vergehen innerhalb eines ewigen ungewordenen Seinsganzen gedacht werden müssen. »Das eigentlich Schöpferische wird in der *Kraft* gesehen, die diese ewige Bewegung trägt, richtet und unermattet festhält.« Die Dynamisierung, auf die Platons Seinsidee schon angelegt gewesen war, sei bei Aristoteles nun in das volle theoretische Bewußtsein getreten. So weit Stenzel.

Tatsächlich *hat* sich bei Aristoteles die platonische Weltschöpfung, die eine einmalige demiurgische Tat war, in eine »ewige« Bewegung des Weltganzen durch den göttlichen Nous verwandelt. Welt und Weltgeschehen sind bei Aristoteles selber »ewig« geworden. Das scheint unter christlichen Aspekten zunächst ein Rückschritt gegenüber Plato zu sein. Ist aber wirklich - das ist mein Einwand gegen Stenzels Darstellung - die aristotelische Konzeption einer »ewigen« Welt notwendig mit der Umwandlung der »einmaligen Schöpfungstat« in einen »ewigen Hervorgang« der Welt verbunden? Ich sage »notwendig«; denn daß Aristoteles beides verbinden zu müssen glaubte, steht fest. Das eigentliche Motiv zur Einführung der »ewigen« [äonischen] Welt kann jedoch nach unseren Analysen kaum mehr in der notwendigen Überwindung jenes anscheinenden Dilemmas gesehen werden, wie es Stenzel schildert. Aristoteles hat im Gegenteil mit der äonischen Weltperipherie selber eine zwar nicht schlechthin »ideale«, aber doch »überirdische« kosmische Mannigfaltigkeit entworfen, die eben von *anderer* [äonischer] Zeiträumlichkeit ist als das Innerweltliche. Der Paralogismus des Zeitbegriffs, den eine »unnötige Verdoppelung der Welt« in eine empirisch und eine ideenhaft entfaltete Welt mit sich zu bringen scheint, ist von ihm durch die Einführung eines überzeitlichen Weltgrundes ganz direkt und sachlich metaphysisch überwunden worden. Aristoteles strich zwar den noetischen Kosmos als solchen,[135] aber er goß ihn mit der Konzeption einer äonischen Weltperipherie in eine stofflich-konkrete [ätherische] und gleichwohl »ewige« Form um.

Wie aber steht es um das Verhältnis dieser äonisch-zeitlichen Welt zu einem schöpferischen Gott und zu einer möglichen Erschaffung der Welt? Platos Demiurg war kein Schöpfer, er war ein Werkmeister. Er formte ein stofflich vorgegebenes Chaos in einen Kosmos um und machte denselben einem gleichfalls vorgegebenen idealen Kosmos möglichst ähnlich. Vier voneinander gesonderte Elemente waren für diese Weltbildung notwendig: 1. der Techniker, 2. das Vorbild oder der ideale Plan, 3. die vorgegebene Materie und 4. eine Weltseele, welch letztere die noetische Dynamis in sich barg, um die Welt gemäß dem idealen Vorbild »ewig« in Gang zu halten. Aristoteles hat die drei letzten von den vier platonischen Weltbildungselementen seinsorganisch und bar aller mythisch-phantastischen Bestandteile zusammenschweißen können: in einer sich aus eigenen ewigen Wesensgründen, die in der Weltperipherie ätherisch »inkarniert« sind [2], selber bewegenden [4] körperlichen Welt [3]. Es bedarf keiner Weltseele mehr, weil die maßgebenden »bewegenden« Kräfte in den äonischen Gründen der Weltperipherie selber liegen. In der Fassung eines

[135] Stenzel [a. a. O., S. 161] bemerkt, daß die spätere religiöse Spekulation, die schon einen aus dem Nichts schaffenden Gott kannte, die unbewegte urbildliche Welt zuerst erschaffen sein ließ und dann erst die zeiträumliche [so bei Philon, der auf solche Weise den doppelten Schöpfungsbericht der Genesis und den platonischen Timaios auseinander zu deuten vermochte].

solchen Gesamtkosmos, der sich selber raumzeitlich transzendiert, umfaßt und begründet, liegt die Großtat des Aristoteles. Der platonische Kosmos war vollständig zeitlich und konnte deshalb die Ewigkeit des Urbildes nur in der Totalität ewiger Wiederkehr aller Zeiten und Dinge »nachahmen«. Er konnte aber auch mitsamt seiner zeitlichen Ökumene schöpferisch-demiurgisch gebildet werden. Dabei blieb notwendigerweise die mit dem Chaos vorauszusetzende apeirische Zeitlichkeit im umgelösten Dunkel. Der aristotelische Kosmos wurde vermittels seiner Peripherie *als ganzer* überzeitlich, äonisch, »ewig«. Er trägt seine metaphysisch begründenden Wirkkräfte, auch für seine Räumlichkeit und Zeitlichkeit, unmittelbar in sich. Für den göttlichen Nous schien nichts anderes, aber doch dieses Großartige übrigzubleiben: durch sein unbewegtes »sich selber Denken« diese ewigen Weltgründe und vermittels ihrer die ganze Welt »in Bewegung« zu halten. Durch werkzeugliche Mitwirkung der himmlischen Weltperipherie trägt und bewirkt er sie letztlich und ewig als wahrer Nous poetikos. Für eine technisch-demiurgische Herstellung der Welt war in der Tat kein Platz mehr. Die aristotelische Welt ist ein seinsorganisches Ganzes. Sie kann nicht zusammengesetzt werden. Sie kann nur ewig bestehen oder aber - *als ganze und solche aus dem Nichts geschaffen werden.* Der griechische Philosoph konnte sich zur Konzeption eines solchen Schöpfergottes allerdings aus rein spekulativen Kräften so wenig erheben wie andere Philosophen. Hier mußte die Offenbarung sprechen. Es ist aber etwas völlig anderes, eine nur eben raumzeitliche Welt in unserem empirischen Sinne zu schaffen, als eine Welt, deren gesamte Wirkgründe, auch und gerade für ihre innerweltliche Räumlichkeit und Zeitlichkeit, in ihr selber liegen. Man möchte sagen: Je gewaltiger der Kosmos begriffen ist, je »kosmischer«, das heißt aber, je mehr mitsamt seinen eigenen Wesens-, Ordnungs- und Seinsgrundlagen, um so näher rückt die Konzeption der Welt an die mögliche Konzeption Gottes als eines wahrhaften »Schöpfers Himmels und der Erde« heran.

Daß aber die *äonisch* ewige Gestaltung der Welt einer möglichen wahren Erschaffung derselben nicht entgegensteht [wenn auch ohne Zweifel gewiß einer technisch demiurgischen Bildung], das hängt mit der kategorialen Mittelstellung der äonischen Zeitlichkeit zwischen absoluter Ewigkeit und zeitlicher Zeitlichkeit zusammen. Der äonische Zeitraum liegt zwar in seiner Totalität auf der aktuellen Oberfläche. Er kann *in sich* vom Nichtsein nicht angerührt werden. In ihm gibt es kein mögliches Entstehen und Vergehen. Wohl aber könnte er oder vielmehr könnte die durch ihn umfaßte und begründete Welt als *ganze und solche* aus dem absoluten Nichts ins Sein gehoben [und ebenso wieder vernichtet] werden - durch Gottes über dem Sein stehende schöpferische Macht. Nur bei Gott selber ist Wesen und Sein dasselbe. Bei der äonischen Welt kann man nur sagen: *Wenn* und *soweit* sie besteht, schließt sie alles Nichtsein, alles mögliche Vergehen und Entstehen aus. Es ist vielleicht sogar einzusehen, daß überhaupt nur eine solche in äonischer Totalität mit sich selber zusammengefaßte Welt in echter Weise geschaffen werden kann. Denn nur sie ist eine *»endlich*-ewige«. Nur sie ist von Gottes absoluter Ewigkeit seinsmäßig wirklich abgesetzt. Eine Welt dagegen mit einem unendlichen zeitlichen Regressus εἰς ἄπειρον kann im echten Sinne gar nicht geschaffen werden. Weshalb auch die platonische Welt, deren »Materie« *schon immer* vorhanden war, nicht geschaffen, sondern nur kosmisch überformt wird.

Noch ein wesentliches Moment schließt die aristotelische Weltkonzeption in bezug auf die Zeit in sich. Der innerweltliche *zeitliche* Zeitverlauf geht aus dem Kreisen der äonischen Weltraumperipherie um die Welt hervor. Er ist also selber ein zyklischer, wenn auch nur je von Gegen-

wartsjetzt zu Gegenwartsjetzt real vorhandener. Was aber tritt ein, wenn die äonische Totalumkreisung abgelaufen ist? Für Aristoteles wie für die gesamte Antike ist die Kreisläufigkeit eine unendlich wiederholte Bewegung. Es gibt in dem äonischen Kreisen und deshalb auch im »irdischen« Zeitlauf kein Ende und keinen Anfang. Schon aus diesem Grunde fällt eine mögliche Erschaffung der Welt aus dem faktischen Rahmen der kosmischen Sicht des Aristoteles heraus. Wir werden jedoch sehen, daß gerade diese äonisch-zyklisch mit sich selber zusammengeschlossene Weltperipherie, die einen ebenfalls zyklischen innerweltlichen Zeitverlauf bedingt, die Möglichkeit eines »ersten« und »letzten« Tages dieser Welt nicht nur einschließt, sondern in eine ergreifende sachliche Wirklichkeitsnähe rückt.

III. Metaphysisch-ontologische Begründung der vergänglichen Zeit in der überphysischen Raumzeit und ihrer zyklischen Bewegung

1. Erkenntnistheoretisches

Wir haben gesehen, daß das imaginativ-transzendentale Vergehen der Zeit in die Vergangenheit wie ebenso das imaginativ-transzendentale Vorrücken derselben in die Zukunft seinsmäßig an einer fixen Gegenwartsstelle orientiert ist, die nicht in den rückwärtigen oder vorwärtigen Zeitfluß eingeht, wohl aber selbst real weiterschreitet. Die transzendentale Zeitbewegung, ob vorwärtig oder rückwärtig, setzt also diese fixe Gegenwartsstelle mit ihrem eigenen Weiterschreiten voraus. Der *Erkenntnis*zusammenhang jedoch zwischen der transzendentalen und der realen Zeitbewegung verhält sich anders als der *Seins*zusammenhang zwischen beiden. Wenn wir fragen, wie wir eigentlich zur Einsicht in das reale Vorrücken der Zeit am fixen Gegenwartspunkt gelangen, so treffen wir auf eine umgekehrte Beziehung. Nur weil Welt und Zeit von uns als verfließende oder vorrückende unmittelbar erlebt werden, ist es uns möglich, die »feste« Aktualitätsstelle und mit ihr das reale Weiterschreiten der Zeit zu erkennen. Falls Welt und Weltgeschehen mit jedem faktischen Gegenwartsmoment erlebnismäßig ebenso radikal versinken und neu entstehen würden, wie sie es seinsmäßig tun, könnten wir kein Bewußtsein von irgendeiner realen Zeitbewegung besitzen. Ohne Erinnerung an Vergangenes[1] und Erwartung eines erst Kommenden befände man sich in einer puren Gegenwärtigkeit ohne

[1] Was ich an gerade Vergangenem noch unmittelbar gegenwärtig »habe«, fällt unter die »Retention« [Husserl]; was nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhang mit der aktuellen Gegenwart steht, unter die »Erinnerung«.

transzendentalen Zeitfluß, aber auch ohne Erkenntnis einer realen Zeitbewegung.

Störring berichtet nach Jaspers[2] über einen »ersten reinen Fall« eines Menschen mit völligem isoliertem Verlust der Merkfähigkeit, der durch eine Gasvergiftung entstanden war. Der Gedächtnisbesitz vor dem Datum der Gasvergiftung war erhalten. Aber es konnte nichts hinzukommen. Nach zwei Sekunden war jeder Eindruck verschwunden. Eine längere Frage war vergessen, wenn der Fragende das Ende des Satzes erreicht hatte. Nur kurze Fragen wurden daher beantwortet. Beim Blick aus dem Fenster auf die Winterlandschaft sagte der Kranke, es sei Winter. Wenn man ihm die Augen verdeckte, sagte er gleich darauf, es sei Sommer, weil es so warm sei. Im nächsten Augenblick, mit dem Blick auf den Ofen, war es wieder Winter. Jede Situation wurde ganz isoliert erfaßt ohne Hineinwirken von Vergangenem und Zukünftigem. Der Patient, sagt Jaspers, »lebt ganz in der Gegenwart, aber nicht in der Zeit«. Die spontanen Handlungen hatten einen abrupten Beginn. Der Patient habe jedoch alles tiefer gefühlt als früher und daher einen ausgesprochen sympathischen Eindruck gemacht. Er bemerkte seine Gedächtnisstörung nicht. Und wenn er sie bemerkt haben würde, hätte er sie gleich wieder vergessen. Wenn ihm etwas aufgetragen wurde, mußte es ihm in jeder Sekunde neu kundgemacht werden. Störring hat die Störung mit einer plötzlich steinhart gewordenen Wachstafel verglichen, auf der die alten Eindrücke stehen geblieben sind, neue Aufzeichnungen aber nicht mehr geschehen können, weil sie keine Eindrücke hinterlassen. - Uns ist wichtig, daß in einem solchen Geisteszustand auch die reale Zeitbewegung nicht erkannt werden könnte. Nur wenn das in Wirklichkeit ins Nichtsein Abgesunkene immer noch als

[2] Karl Jaspers, Allg. Psychopathologie, 4. Aufl. Berlin-Heidelberg 1946, S. 148 f.

Vergangenes erlebt wird, kann ein Bewußtsein davon entstehen, daß die Zeit mit ihrer aktuellen Gegenwärtigkeitsstelle unaufhaltsam weiterrückt.

Wie wäre es aber, wenn sich in der Welt selber, soweit sie in das persönliche Bewußtsein tritt, überhaupt nichts veränderte? Zur »Welt« gehöre auch ich. Mein seelisches Leben müßte in diesem konstruierten Grenzfall[3] ebenfalls absolut stillgelegt sein. Es ist also eine Welt vorzustellen, in der sich von Gegenwartsaugenblick zu Gegenwartsaugenblick alles vollständig gleichbliebe. In ihr verginge nichts und entstünde nichts. Ohne vergehende und entstehende Seinsinhalte könnte sich aber kein transzendentales Bewußtsein einer vergehenden und vorwärtsschreitenden Zeit bilden. Es fehlte gewissermaßen der Index, an dem sich der imaginative Zeitlauf konstituieren kann. Damit könnte aber auch, wie wir vorhin sahen, das reale Weiterschreiten der Zeit nicht erkannt werden. Trotz Möglichkeit von Erinnerung und Erwartung stünde man auch hier einer scheinbar zeitlich feststehenden Welt gegenüber.

»Scheinbar zeitlich feststehend«! Nur die Möglichkeit der Erkenntnis realer Zeitbewegung wäre aufgehoben, nicht etwa die reale Zeitbewegung selber. Es ist von größter Wichtigkeit, das zu sehen. Das Erkennen der realen Zeitbewegung hängt von zwei Faktoren ab: 1. von dem Vorhandensein faktisch vergehender und entstehender Weltinhalte und ihrer Wahrnehmung; 2. von der Möglichkeit der Erinnerung und Erwartung. Wenn einer der beiden Faktoren fehlt, kann sich kein Zeitbewußtsein bilden. Insofern setzt das Zeit*bewußtsein* tatsächliche Weltveränderung einerseits und lineare Bewußtseinsweite [Möglichkeit von Erinnerung und Erwartung] andererseits voraus. Reale Zeitbewegung selber aber setzt nichts von beidem voraus.

[3] Ein rechtmäßiges Hilfsmittel für phänomenologische Wesensanalysen besteht in »geistigen Experimenten«.

Im realen Dasein würde die Zeit auch vergehen, wenn die Welt in absoluter Unveränderlichkeit beharrte. Das unveränderlich »Dauernde« bleibt zwar seinem Seins*gehalt* nach sich selber gleich. Andererseits aber besteht sein »Dauern« genau darin, daß es einen *Seins*stand nach dem anderen gewinnt - solange es eben dauert. Das unveränderlich Dauernde sinkt zwar seinem Seinsgehalt nach nicht ins Nichtsein ab, wohl aber seinem Dasein nach. Ohne ein fortwährendes ontisches Absinken aber gäbe es auch kein fortwährendes Gewinnen eines neuen Seinsstandes. Nicht die Weltveränderung als solche bringt Zeit und Zeitlauf mit sich, sondern die Tatsache, daß Veränderliches und unveränderlich Dauerndes immer neu »da« sind.

2. Die metaphysische Problematik. Die Frage einer beständigen Neuschöpfung der Welt

Wir stehen wieder bei dem Geheimnis des Seinsfortschritts selber. Aufs neue müssen wir sagen, daß es in der empirischen Welt kaum ein seltsameres und rätselhafteres Phänomen gibt, wohl auch keines, das mehr verkannt würde. Wir müssen uns jetzt endgültig mit ihm befreunden und es so scharf ins Auge fassen wie möglich. Alles Seiende, soweit es Ausdehnung nach seinem Seinsgehalt besitzt, »erstreckt sich« in den Raum hinein. Alles Seiende, soweit es Ausdehnung nach seinem Dasein oder seiner Existenz besitzt, »erstreckt sich« in die Zeit hinein. Räumlichkeit folgt der Erstreckung des Seinsinhaltes. Zeitlichkeit folgt der Erstreckung des Daseins selber. Soweit scheint eine Analogie zwischen Raum und Zeit zu bestehen. Aber die Analogie hört schnell auf. Der Raum ist eine stationäre Dimension, die Zeit nicht. Die Rede von der Erstreckung des Daseins »in die Zeit hinein« ist nur eine bildliche. Das Dasein der Welt kann sich nicht »in die Zeit hinein erstrecken«, weil

es eine solche [zeitliche] Zeit als statische Dimension nicht gibt. Die »Erstreckung« eines Weltinhalts oder der gesamten Welt nach ihrem Dasein besteht darin, *daß* Weltinhalt und Welt seinsmäßig weiterrücken. Aber wohin rücken sie? In welchem Medium, welcher Dimension können sie diesen immer neuen Seinsstand gewinnen? Die Frage ist nicht abstrus. Sie ist sachlich fundamental. Wenn etwas räumlich weiterrückt, wenn es sich bewegt, dann nimmt es andere und andere Orte »im« Raum ein. Es passiert *den* Raum. Aber das Seiende rückt in seinem *Sein* weiter, ohne daß irgendeine Dimension da wäre, in der es weiterrücken und seinen »Ort« verändern könnte. Die [zeitliche] Zeit selber ist kein solches Medium. Denn sie konstituiert sich nur *mit* dem Weiterrücken und »ist« real überhaupt nur in dem je aktuellen Gegenwartsjetzt. Das Sein des Seienden rückt weiter, ohne irgendetwas zu durchmessen. Das seinsmäßige »Weiterrücken« der gesamten empirischen Welt »im Nichts« ist ein Urphänomen. Die zeitliche Seinsbewegung ist nicht eine durchmessende. Die Aktualitätsmomente folgen nicht nur unaufhaltsam aufeinander, sondern sie folgen auch als immer wieder »neu entstehende« aufeinander. Die zeitsetzende Seinsbewegung steht also für sich allein. Sie kann innerhalb des empirischen Rahmens auf nichts anderes zurückgeführt werden. Eine empirische Voraussetzung ist schon deshalb ausgeschlossen, weil die Seins- und Zeitbewegung der Welt der letzte formale Strukturrahmen der unmittelbar gegebenen empirischen Welt überhaupt ist. Gleichwohl muß das, was fortlaufend neu »da« ist, einen Grund für diese seine Entstehungsbewegung besitzen. Wenn es keine empirische Ursache haben kann, muß es eine überempirische haben. Was heißt »überempirisch«?

Es ist ein naheliegender Ausweg, sich bei solchen Gelegenheiten unmittelbar auf schöpferisches Eingreifen Gottes philosophisch zurückzuziehen. In der Geschichte der Philo-

sophie gibt es in dieser Hinsicht wesenhafte Entwürfe. Leibniz versuchte, die gegebene [phänomenale] Welt der Kontinuität mit der metaphysischen Welt seiner diskreten Monaden in Einklang zu bringen. Man wird dabei an die konstruktiven Versuche Einsteins erinnert, die kontinuierliche Raumzeitunion der Welt, die durch den klassischen Feldbegriff relativitätstheoretisch dargestellt ist, mit ihren gequantelten Grundlagen [den »Singularitäten«] in einer einzigen Formel zusammenzufassen. Wenn wir uns auch bei Leibniz schon wegen der geistesgeschichtlichen Unterschiedenheit auf einer völlig anderen theoretischen Ebene als bei Einstein befinden, so ist sie doch auch bei jenem ausgesprochen *mathematisch*-philosophisch. Die Differenzialrechnung bedeutete ja recht eigentlich die mathematische Bewältigung des Kontinuierlichen durch das Diskrete. Allerdings konnte für Leibniz das Diskrete nichts anderes sein als auf der einen Seite ein mathematisch-konstruktives Hilfsmittel, und auf der anderen Seite eine metaphysische Konzeption. »Quanten« lagen noch außerhalb des Bereichs empirisch verifizierbarer Denkbarkeiten. Leibniz hat aber die theoretische Vereinbarkeit der phänomenal gegebenen Weltkontinuität mit der von ihm angenommenen metaphysischen Diskontinuität als zentrales Problem vor sich gehabt. In diesen Zusammenhängen finden sich auch bei Leibniz eigentümliche Bemerkungen über eine mögliche Diskontinuität der Zeit.

Schon in bezug auf den Raum ist es, wie Werner Gent ausführt,[4] außerordentlich schwer, wenn nicht unmöglich, eine endgültige Entscheidung darüber zu treffen, ob Leibniz daran geglaubt hat, den Raum, sei es geometrisch oder metaphysisch, aus Einheiten aufbauen zu können, oder ob er seinen Kontinuumscharakter für etwas Gegebenes, Letztes,

[4] Werner Gent, Die Philosophie des Raumes und der Zeit, Bonn 1926, 42. Kap., S. 175 ff.

Unauflösbares angesehen hat. Ein Ausweg schien ihm möglich: wenn es denkbar wäre, diskrete metaphysische Elemente zu *bewegen* und dadurch den Kontinuumscharakter entspringen zu lassen.[5] Leibniz hat in diesen Arbeiten auch die räumliche Bewegung atomisiert. Durch göttlichen Eingriff wird der bewegte Körper am Ende des ersten Bewegungsmomentes vernichtet, zu Beginn des folgenden wird jedoch ein neuer geschaffen, der gleich darauf wieder vernichtet wird. Leibniz nennt das eine »Transcreatio«. Der Raum wird vorgestellt als eine »Ordnung« von ständig neu geschaffenen Monaden. Trotzdem ist es, nach Gent, Leibniz nicht gelungen, das Kontinuierliche aus dem Diskreten abzuleiten. Aber es findet sich bei ihm auch keine ehrliche Anerkennung des Kontinuums als etwas Letztem, Ursprünglichem, Irrationalem. Und so hat er schließlich den verzweifelten Versuch gemacht, es aus der Gottheit abzuleiten. Eine andere Lösung habe, Gent zufolge, bei Leibniz darin bestanden, die Kontinuität auf die bloße menschliche Perzeption zurückzuführen. Metaphysische Relationen von ausdehnungslosen Monaden *»erscheinen«* als raumzeitliche Relationen der Phänomene. Hier handelt es sich nicht nur um den Raum, sondern auch um die Zeit. Auch die Kontinuität der Zeit wird vorgestellt als eine bloße Wahrnehmungserscheinung von Ordnungsrelationen an und für sich diskreter Zeitatome. Wir können hierbei um so mehr an unsere transzendental-imaginative Zeitbewegung denken, als auch hinter Kants transzendentaler Anschauungszeit eine offenbar diskrete Zeitperzeption stand, in welcher das Ich jedesmal mit dem »Ding an sich« in Beziehung treten soll.[6]

[5] Opuscules et Fragments inédits de Leibniz, par L. Couturat, Paris 1903, p. 595, 623 f. Zit. nach Gent a. a. O.

[6] Vgl. Gerhard Krüger, Kants Lehre über die Zeit, a. a. O. [oben Anm. [I, 10] und das dort Gesagte. Ich führe eine wesentliche Stelle an: »So kann nun auch [nach Kant] die Zeit als Form der inneren Anschauung, *der Augenblick* [gesp. v. m.], nicht voll verstanden wer-

Die metaphysische Zurückführung der diskreten Raum- und Zeitatome in ihren Ordnungsbeziehungen auf eine Transcreation einerseits und die erkenntnistheoretische Zurückführung des phänomenalen Kontinuitätscharakters dieser Ordnungsbeziehungen auf bestimmte Weisen der menschlichen Perzeption andererseits sind jedoch nicht zwei Lösungen derselben Sache. Sie betreffen wohl dieselbe Sache, nämlich die reale Diskontinuität der Zeit [und des Raums], aber in verschiedener Hinsicht. Im ersten Fall handelt es sich darum, wie ein im Grunde diskontinuierlicher Weltverlauf seinsmäßig möglich ist, im zweiten Fall darum, inwiefern er für die Wahrnehmung in einen kontinuierlichen verwandelt erscheint. Es ist sehr wichtig, diese Aspekte auseinanderzuhalten. Uns beschäftigt jetzt die Frage einer *ontologischen* Verwurzelungsmöglichkeit der diskontinuierlichen Zeitbewegung. Die andere Seite, daß sich diese diskontinuierliche Zeitbewegung in einem [imaginativ-transzendentalen] Zeitkontinuum erlebnismäßig darstellt, haben wir behandelt. Es wird sich nämlich erweisen, dies sei zur Klärung im voraus gesagt, daß die diskontinuierliche reale Zeitbewegung in *zwei* Kontinuitäten eingebettet ist: »nach vorne« oder in Richtung auf das erlebende Subjekt in die Kontinuität des imaginativ-transzendentalen Zeitflusses; »nach hinten« oder in Richtung auf die eigene seinsmäßige Grundlage in die Kontinuität einer raumzeitlichen »Überzeit«. Bei Leibniz finden wir als Antwort auf die ontologische Frage die Einführung einer »Transcreatio«, einer beständigen Neuschöpfung der substantiell fundierenden Weltelemente. Schon islamische Scholastiker, die

den, wenn man dabei nicht den Raum als Form der äußeren Anschauung mit bedenkt. Als Form der äußeren Anschauung aber ist er die ‚formale Beschaffenheit' des äußeren Sinnes, ‚von Objekten affiziert zu werden' [A 25].« Anschauung käme also nach Kant nur zustande, »indem die wirksame ‚Gegenwart' des *Gegenstandes* dabei vorausgesetzt« würde.

Mutakallimûn, waren im achten Jahrhundert auf eine atomistische Struktur der Zeit gestoßen und hatten behauptet, die einzigen unteilbaren Augenblicke seien das einzig Reale an ihr. Auch die Mutakallimûn ließen dieselben immerfort neu geschaffen sein.[7]

Der Gedanke einer immerwährenden Neuschöpfung des Seienden in seinem Sein ist philosophisch nicht völlig abwegig. Wenn wir das unheimliche Rätsel des unablässig »neuen« Da-seins der Welt im Zeitverlauf wirklich vor Augen haben, stellt sich diese »theologische« Deutung nur allzu leicht ein. Sie erweist sich jedoch als Kurzschluß, auch wenn man nicht mit Gent der Meinung ist, daß die Leibnizsche Konzeption, »falls er sie zu Ende gebracht hätte, kaum als wissenschaftlich zu bewerten gewesen wäre«.[8] Denn ein in Einzelakten immer wiederholtes schöpferisches Neueingreifen Gottes in die Schöpfung bleibt problematisch. »Natur« im umfassenden kosmischen Sinne *ist* ihrem Wesen nach: das kraft seiner selbst aus sich selber Erwachsende. Natur = φύσις! Schon für die Erklärung des explosiven Auftretens grundlegend neuer Typengruppen, wie es in paläontologischen Zeiten immer wieder stattfand, bedeutet die Annahme einer immer wiederkehrenden Neuschöpfung etwas Unwahrscheinliches, obwohl das Auftreten solcher Typengruppen im Rahmen empirisch organismischer Potentialität oder gar einfacher Erbgenetik nicht mehr erklärt werden kann.[9] Zur Begründung der zeitsetzenden Seinsbewegung jedoch ist die Annahme eines wiederholten schöpferischen göttlichen Eingreifens noch weit unwahrscheinlicher. Denn Gott müßte ja *ununterbrochen* neu ein-

[7] Nach Gent, a. a. O., S. 46 f.

[8] Gent, a. a. O., S. 176. Philosophische Wissenschaftlichkeit ist allerdings nach Gegenstand und Methode etwas anderes als naturwissenschaftliche Wissenschaftlichkeit.

[9] Conrad-Martius, Abstammungslehre, a. a. O., Zusatz S. 358 ff.

greifen, um die Welt in ihrem Seinsbestand überhaupt aufrechtzuerhalten. Nach dieser Vorstellung müßte die Welt unentwegt ins radikale Nichts versinken, um aus diesem »Nichts« unentwegt wieder herausgeschaffen zu werden. Was für eine Schöpfung, die ihr Sein nur immer je ein Gegenwartsquant hindurch »halten« kann und sofort wieder auf eine neue Erschaffung angewiesen wäre. Das wäre keine Erschaffung einer seienden Welt; es wäre nur ein beständig wiederholter »Versuch« einer solchen Erschaffung. Daß die Welt des Seienden in einer göttlichen creatio continua eingebettet ist und ohne diesen stets vorhandenen persönlich göttlichen Traggrund nicht einen Augenblick bestünde, widerspricht dem nicht. Es fällt im Gegenteil auf den geheimnisvollen Wesenscharakter dieser bleibenden schöpferischen Mitwirkung Gottes erst dann das rechte Licht, wenn die Welt in ihrem *eigenen* »Seinsstand« begriffen wird. Die creatio continua bezieht sich auf den Kosmos *mit* seinen eigenen Wesens- und Seinsgrundlagen. Wir sahen das schon bei der Diskussion des aristotelischen Kosmos.

3. Aktualisierung und Entaktualisierung der Welt nach Wesen und Sein. »Klassisches« und relativitätstheoretisches Weltgefängnis. Das Skandalon der vergänglichen Zeit

Die Welt gewinnt unaufhörlich einen neuen Seinsstand. Sie ist immer wieder neu »da«. Woher kommt sie? Wohin geht sie? Wohin entschwindet sie immer wieder, um im »gleichen Augenblick« wieder aufzutauchen? Woher taucht sie immer wieder auf, um wieder zu entschwinden - beides für das Erleben nur schwer erkennbar, aber im empirischen Seinsgrunde auffindbar? Die Natur erwächst, so sagten wir, aus ihren eigenen Wesens- und Seinsgründen. Beide hängen

aufs engste zusammen. *Esse sequitur formam.* Wenn der Kosmos mit seinen grundlegenden substantiellen Beständen aus eigenen Wesensgründen immer neu in sein Wesen hineingelangt, dann findet das seinen jedesmaligen sinngemäßen Abschluß in der Aktualisierung. Das wesensmäßig Konkretisierte und dadurch »Natur« Gewordene ist das unmittelbare Material der Seinswerdung. Man kann es in einem finalursächlichen Sinne auch umkehren: um immer wieder zu neuem Dasein zu gelangen, müssen die grundlegenden substantiellen Weltbestände immer wieder in ihr substantielles Wesen hineingeformt werden. Das geht übrigens durch sämtliche Schichten der Natur hindurch. Sowohl der materielle anorganische Unterbau der Natur in seinen letzten und innersten, ihn aufbauenden Elementarbestandteilen und allen seinen höheren synthetischen Einheiten wie auch das Organische auf allen seinen elementaren und synthetischen Stufen bedarf, um immer neu ins Dasein zu gelangen, einer immer neuen Einsetzung in seine Wesensnatur.[10] Uns geht es um die unaufhörlich wiederholte Daseinssetzung selber, die als solche den realen Zeitfortschritt mit sich bringt. Falls es einen transphysischen »Naturprozeß« gäbe, der unaufhaltsam die grundlegenden Weltbestände durch alle Bereiche und Schichten hindurch zu neuer substantieller Wesenskonkretion brächte, so würde eben dieser transphysische Naturprozeß die Weltbestände und mit ihnen die ganze Welt unaufhaltsam neu ins Dasein setzen.

Ein transphysischer Naturprozeß? Wir suchen nach einer überempirischen Ursache für die fortschreitende Seinsbewe-

[10] Das muß für sämtliche Naturstufen an Hand empirischer Gegebenheiten einzeln nachgewiesen werden. Vgl. unten S. 244 ff. In meinem »Selbstaufbau der Natur« habe ich es bezüglich der organischen *und* anorganischen Sphäre zum Teil durchgeführt. Vgl. auch Zeno Bucher, Die Innenwelt der Atome, Luzern 1946. Hans André, Vom Sinnreich des Lebens, Salzburg 1952.

gung, aus der sich der zeitliche Zeitverlauf konstituiert. Eine immer wiederholte göttliche Neuschöpfung der Welt aus dem Nichts heraus haben wir [von der creatio continua abgesehen] zurückgewiesen. Deshalb muß etwas sein, was gewissermaßen »von selbst«, prozeßhaft, naturhaft die sukzessiv genetische Seinsbewegung, die zur realen Zeitbewegung führt, »in Gang« hält. Es kann aber wiederum nur etwas sein, was sie vom Transphysischen her in Gang hält. Denn es handelt sich ja um den letzten kinetischen Strukturrahmen der empirischen Welt. Das Rätsel des beständigen Neu-Daseins der Welt, das aussieht wie ein Auftauchen aus dem Nichts und ein Verschwinden in das Nichts, würde sich klären, wenn es im Überphysischen einen kontinuierlich, unaufhaltsam und mit absoluter Bewegungsregelmäßigkeit verlaufenden »Naturprozeß« gäbe, der als solcher die diskontinuierlichen Seinssetzungs- und Seins*ent*setzungsakte zu begründen vermöchte. Denn nur ein Prozeß, der mit sich selber ununterbrochen zusammenhängt [Kontinuität], zu dessen *Wesen* es gehört, sich so zu vollziehen, wie er sich vollzieht [Unaufhaltsamkeit], der die »Kraft« zu sich selber in sich selber birgt [ein *Natur*-Prozeß] und der von absoluter Regelmäßigkeit ist, könnte metaphysisch prozeßhaft das beständige regelmäßige Fortrücken der Welt in ihrem Sein verursachen.

Das erinnert an die Beweisführung des Aristoteles in der »Physik«. Er wies nach, daß es eine kontinuierliche, ewige Bewegung geben müsse, um das gesamte innerweltliche Geschehen zu erklären. In seiner Schrift »Über den Himmel« stellte er dar, daß es einzig und allein die »Weltperipherie« in ihrer ewigen zyklischen Bewegung sein kann, die eine solche kontinuierliche ewige Bewegung »naturgemäß« ausführt. An den Kosmos des Aristoteles, so wie er ihn konkret sah, und an alles, was er aus dieser konkreten »empirischen« Grundlage für seine Kosmologie folgerte, können

wir uns nicht mehr halten. Die ptolemäische Welt, die aus der griechischen geozentrischen hervorging und mit der euklidischen dreidimensionalen Geometrie innigst verschmolzen war, ist zusammengebrochen. Aristoteles hatte die ganze Welt mitsamt ihren raumzeitlichen Transzendenzen in den euklidischen Raum eingebaut. Wir haben gesehen, zu welchen unlösbaren Aporien das führte. Wenn jedoch unsere Deutung der empirischen und der äonischen Zeit des Aristoteles richtig war, so können wir gleichwohl mit ihrer Hilfe eine fundamentale Einsicht vollziehen. Die zeitlich zeitliche Zeit mitsamt allen zu ihr gehörigen konkreten Prozessen, aber auch ihrer fundamentalen zeitsetzenden Seinsbewegung kann nicht für sich allein bestehen. Sie bedarf einer transphysischen Begründung. Aristoteles sah sie in der ewigen, kontinuierlichen Rotation des Fixsternhimmels. Wollen *wir* jedoch, den konkreten aristotelischen Kosmos preisgebend, diese unsere empirische Welt übersteigen, nämlich in eine sie umfassende Begründungs- und Grenzregion hinein, dann gehört der gesamte Weltraum mit den entferntesten »Sternnebeln« mit zur empirischen Innenwelt. Er gehört mit zu dieser »unserer« Welt, deren grundsätzlich gleichartige Beschaffenheit, was Stoff, Energetik und raumzeitliche Grundstruktur betrifft, heute festzustehen scheint.

Der Durchbruch zu diesem eingeebneten Kosmos erfolgte im 16. und 17. Jahrhundert. Die innerhalb dieses [euklidischen] Weltraums hierarchisch aufgestufte Welt brach zusammen. Es war wie eine Befreiung. Der Forscher zunächst, dann der Mensch mit allgemeinem Weltbewußtsein schien plötzlich über die scheinbare Grenze der Welt hinaus »ins Unendliche« zu blicken. Wo sollte es hier ein »Ende« geben, ein Ende des Weltraums, ein Ende der Weltzeit? Vielleicht auch keine Endlichkeit der konkreten Welt - mit ihren Materiemassen und Energien. Wenn es keine notwendige

Stufung mehr gibt, wenn sich alles auf dem gleichen Niveau aus sich selbst erklärbarer Weltmechanik befindet, dann gibt es keinen vernünftigen Grund, irgendwo eine Grenze zu setzen. Und wenn vernünftige oder auch rein empirische Gründe dafür gefunden wurden, den konkreten Weltinhalt irgendwo »aufhören« zu lassen,[11] so wurden doch Raum und Zeit selber als unendlich gedacht. Unwillkürlich stellte man sich die Welt, sagt Koyré, wie eine »kleine Kugel« vor, die in dem unendlichen Ozean des Raumes schwimmt.[12] Mit der Zeitvorstellung verhält es sich analog: entweder wurde die Welt mit ihren Bewegungs-, Veränderungs- und Entwicklungsprozessen als gleich unendlich mit der unendlichen Zeit vorgestellt; oder aber, wenn es gegen diese konkrete Unendlichkeit der zeitlichen Weltentwicklung vernünftige oder auch rein empirische Gründe gab, war die Weltentwicklung eine kleine, von irgendeinem Anfang bis zu irgendeinem Ende ausgezogene Strecke innerhalb des selber unendlichen Zeitlaufs. Raum und Zeit wurden zu den kategorialen Rahmenstrukturen der Welt, die einfach vorauszusetzen sind und nicht angetastet werden konnten. Damit wurde es unmöglich, die Welt theoretisch und »praktisch« irgendwo und irgendwann zu übersteigen. Ein Unendliches kann nicht verlassen werden. Es ist zu einem Gefängnis geworden. Was verlassen werden soll, muß eine Begrenzung haben.[13]

[11] Das Newtonsche Gravitationsprinzip schließt einen unendlichen, mit Materie gleichmäßig erfüllten Weltraum aus, weil sich eine unendliche Gesamtmasse gravitierender Körper ergäbe. Andererseits wäre ein unendlicher Raum gegenüber einer endlichen Materiemenge nahezu »leer« - eine Annahme, die Einstein offenbar für unmöglich hält. Vgl. Lincoln Barnett, Einstein und das Universum, Wien 1950. Vgl. Arthur March, Der Weg des Universums, Bern 1948.

[12] Alexandre Koyré, Le Vide et l'Espace Infini au XIV. Siècle, a. a. O. S. 48

[13] Conrad-Martius/Emmrich, Die Endlichkeit der Welt, Drei Dispute, München 1951

Ich möchte eine eigentümliche geistesgeschichtliche Konsequenz dieser Sachlage einfügen. Die Möglichkeit einer philosophischen Metaphysik in einem ganz prägnanten, nämlich kosmologischen Sinne fand mit dieser Situation ein Ende. Wenn diese unsere empirische raumzeitliche Welt *die* Welt ist, wenn es Realitäten »außerhalb« dieser Raumzeitwelt nicht geben kann, weil alle Realitäten zu ihr gehören, dann ist der Möglichkeit echter kosmologischer Metaphysik, wie sie etwa die großen griechischen Philosophen besaßen, der Garaus gemacht. Es gab und gibt aus diesem Dilemma drei philosophische Wege: Erstens einen erkenntnistheoretischen: »kosmologische Transzendenzen« sind nur Grenzbegriffe oder »regulative Ideen«, mit Kant zu sprechen; zweitens einen psychischen: reale »kosmologische Transzendenzen« gibt es nur im Sinne »seelischer« Wesenheiten und der Gegensatz von »dieser« Welt und einer jenseitigen Welt, von empirischer Weltlichkeit und überempirischer Transweltlichkeit wird auf den Gegensatz von »außen« und »innen«, von physisch und psychisch transponiert; drittens einen idealistischen: es gibt keine kosmologischen Transzendenzen im Sinne von Realitäten oder »Seinsheiten«, sondern nur von Geltungen, Werten, Idealitäten. Für alle drei Möglichkeiten ließen sich beliebig viele Beispiele in der neuzeitlichen Philosophie bis zu diesem Tage finden, natürlich auch in Überkreuzungen. Von ungeheuerer Konsequenz war und ist diese geisteswissenschaftliche Lage in bezug auf die Möglichkeit [oder Unmöglichkeit] ontologisch-kosmologischer Fassung religiöser, speziell christlicher Konzeptionen. Wenn es kein »Jenseits« der raumzeitlichen Welt mehr gibt oder geben kann, das gleichwohl ein real seinshaftes, weil überzeitliches oder überräumliches ist - dann bleibt nur noch der »Mythos« übrig [und die konsequenterweise heute erfolgte Forderung einer »Entmytho-

logisierung«] für alle realen kosmologischen Gehalte der Offenbarung.

Die geschilderten philosophischen Folgen aus der Konzeption einer unendlichen und grenzenlosen Welt, die auf ein einziges Seinsniveau eingeebnet ist, bestehen heute noch fort - obwohl sich die kosmologische Gesamtauffassung längst geändert hat. Es ist, wie immer in radikalen Umbruchszeiten, so, daß »Organisationsdaten« aus der vorhergehenden Etappe auf dem neuen Organisationsboden noch stehengeblieben sind: Altertümliche Relikte aus einer paläontologisch oder geistesgeschichtlich überwundenen Zeit. Die »kugelförmige« Welt ist endlich geworden, wenn auch im mathematisch-physikalischen Sinne »unbegrenzt«. Sie ist außerdem nicht mehr euklidisch. Der gekrümmte Weltraum beansprucht eine vierte Dimension, in die hinein er gekrümmt ist. Es wird übrigens in allgemeineren Auslassungen oft diese mehr als dreidimensionale Riemannsche Raumwelt mit der Minkowsky-Einsteinschen Raumzeitunion gleichgesetzt oder verwechselt. Die Zeit gilt dann als vierte Koordinate des an und für sich dreidimensionalen Raumes. Die Welt ist in der Raumzeitunion nicht nur *räumlich*-räumlich, sondern überdies *zeitlich*-räumlich erstreckt und geordnet. Diese Konstruktion ist ein Ausdruck der speziellen Relativitätstheorie, über deren realontologische Bedeutung wir uns im Zusammenhang dieses Buches nicht äußern können.[14] Nur das Folgende muß zur klaren Abhebung von der hier vertretenen kosmologischen Auffassung, besonders im Bezug auf die Zeit gesagt werden. Wenn die Welt als Raumzeitunion begriffen wird, erhält sie die Seinsverfassung eines statischen Weltganzen.[15] Für den betreffenden Weltabschnitt, der von einem bestimmten Beobachtungsort aus gefaßt wird,[16] ordnet sich auch der zeitliche Verlauf der Dinge räumlich nebeneinander an.[17] Die »zeitliche« Zeit fällt seinsmäßig aus. Die Zeit ist zum Stillstand gebracht. Der scheinbare Zeitverlauf soll sich nur dadurch konstituieren, daß »das Bewußtsein« an der raumzeitlichen Weltlinie, die eine Resultante der räumlichen und der [räumlich] zeitlichen Koordinate ist, »entlangwandert«. Zeitlichkeit entsteht also nur transzendental. An sich selbst ist sie nichts. Es gibt keine an sich realiter fortschreitende Zeitbewegung.

Eine solche Welt- und Zeitkonstruktion besitzt offenbar fundamentale mathematisch-physikalische Bedeutung für die Möglichkeit einer möglichst einfachen formelhaften Bewältigung der Welt. Sachlich hängt sie mit dem aufregenden Umstand der Konstanz der relativen Lichtgeschwindigkeit zusammen. Die Geschwindigkeit des Lichtes folgt nämlich nicht dem einsichtigen Gesetz von der »Summe der Geschwindigkeiten«. Normalerweise setzt sich natürlich das relative Geschwindigkeitsverhältnis in der Annäherung [bzw. Entfernung] von A und B, die sich auf der gleichen Bahn befinden, aus der Summe [bzw. Differenz] der beiden Geschwindigkeiten von A und B zusammen. Wenn A beispielsweise dem B mit einer größeren Geschwindigkeit folgt als B besitzt und wenn man diese Geschwindigkeit mit v bezeichnet, so wird die relative Annäherungsgeschwindigkeit v_1 zwischen A und B größer sein, als wenn A dem B mit einer Geschwindigkeit folgt, die kleiner ist als v. Das relative Geschwindigkeitsverhältnis zwischen dem Licht und einem ihm entgegen- oder von ihm fortbewegten Beobach-

[14] Vgl. jedoch unten S. 228 f.

[15] Alois Wenzl [Unsterblichkeit, Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung, Sammlung Dalp Bd. 77, München 1951] hat seine Zeit-Theorie auf die statische [eleatische] Raumzeitunion aufgebaut. Vgl. Anm. 18

[16] Die genaue zeit-räumliche Fassung eines solchen Weltabschnittes ist ja im relativitätstheoretischen Sinne immer abhängig von der Geschwindigkeit des Beobachtungsstandorts.

[17] Die zeitliche Raumkoordinate bleibt allerdings insofern ausgezeichnet, als sie mit einer imaginären Einheit multipliziert werden muß.

tungsstandort jeglicher Geschwindigkeit bleibt dagegen immer das gleiche. Mag der Beobachtungsstandort dem Licht mit was für einer Geschwindigkeit immer »nachlaufen« oder sich von ihm mit was für einer Geschwindigkeit immer entfernen, er nähert sich dem Licht niemals schneller oder langsamer an oder entfernt sich niemals schneller oder langsamer von ihm. Eine für normale Bewegungsverhältnisse vollkommen absurde Tatsache, deren faktische und ontologische Bedeutung fast nie gewürdigt wird. Sie ist offenbar vollständig verdeckt worden durch die mathematisch allerdings geniale relativitätstheoretische »Lösung«, Raum und Zeit zu einer dynamisch-mathematischen Einheit zusammenzufassen und ihnen das unbequeme Verhalten des Lichtes aufzuladen. Wenn sich die Zeit selber um den gleichen Betrag »verlängert«, wie der relative Geschwindigkeitsunterschied zwischen Lichtbewegung und Bewegung des Beobachtungsstandorts auf der gleichen durchmessenen Strecke kleiner wird, oder wenn sich der Raum bei gleichbleibender Zeit um so mehr »ausdehnt«, dann muß immer die gleiche [relative] Lichtgeschwindigkeit herauskommen. Das nennt man die absolute Konstanz der Lichtgeschwindigkeit.

Daß aber der empirische Raum und die empirische Zeit je nach der Geschwindigkeit des Beobachtungsstandortes de facto mehr oder minder »zusammengezogen« oder »ausgedehnt« sein könnten, ist ein wesensontologisch nach wie vor nicht vollziehbarer Sachverhalt.[18] Möglich ist eine solche Konstruktion zunächst dadurch, daß alle Zeitmessung empirisch an Lichtsignale gebunden ist und daher Zeitbestimmung praktisch ohne Bestimmung der Lichtgeschwindigkeit nicht ausgeführt werden kann. Daß sich aber hinter jenem großartigen relativitätstheoretischen »Trick« die unerhörte

[18] Vgl. dagegen gewisse Möglichkeiten in metaphysisch-kosmologischen Dimensionen. Zweiter Teil, III 6, S. 286

Tatsache verbirgt, *daß* das Licht es immer so »einzurichten« weiß, die relativen Geschwindigkeitsunterschiede durch ein genau entsprechendes »Mehr« oder »Minder« an eigener Geschwindigkeit auszugleichen, so daß die Zahl c [Geschwindigkeit des Lichts] als »Konstante« figurieren kann, scheint völlig vergessen oder überhaupt noch nicht ins Bewußtsein getreten zu sein. Da es nun unmöglich ist, die Relativität der Zeit beziehungsweise des Raumes auf die Geschwindigkeit des Beobachtungsstandortes realontologisch ernst zu nehmen,[19] taucht um so größer und lösungsbedürftiger das wirkliche ontologische Problem auf: wie es das Licht macht, sich in einer Weise zu verhalten, die den einfachsten und selbstverständlichsten Bewegungsgesetzen Hohn spricht. Ob man hier zu einer realen Lösung kommen könnte, wenn man annimmt, daß das Licht oder vielmehr der es fundierende »Äther«[20] sich nicht nur im »klassischen« Raum der empirischen Innenwelt ausbreitet, sondern in einem [gegebenenfalls vierdimensionalen] überphysischen Raum? Der kinetische Zustand des Lichtes, eingeschlossen natürlich seine Geschwindigkeit, könnte dann das Ergebnis einer jeweiligen realen Auseinandersetzung zwischen dem vierdimensionalen [ätherischen] Medium und dem dreidimensionalen [klassisch physischen] »Raum« sein, der nur ein Ausschnitt aus dem ersteren ist. Aber das ist zunächst nicht mehr als ein philosophisch konstruktiver Gedanke, auf dessen ontologische Hintergründe im folgenden noch einiges Licht fallen mag.

[19] Vgl. den folgenden Text.

[20] Ich glaube, daß der »Äther« wieder zu einer nicht nur möglichen, sondern auch notwendigen Konzeption wird, wenn man die überräumliche und überzeitliche Strukturbeschaffenheit der »Weltperipherie«, von der die aktuelle Welt nur einen Dimensionsausschnitt darstellt, in Betracht zieht. Vgl. Conrad-Martius, Der Selbstaufbau der Natur a. a. O., Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, a. a. O.

Weshalb es mir unmöglich erscheint, die Welt als eine statische Raumzeitunion anzusehen, dürfte nach den ganzen bisherigen Ausführungen klar geworden sein. Mit ihr wäre die Zeit als solche eingeschmolzen. Das Zeitliche an der Zeit wäre ausgemerzt. Es gäbe keinen wirklichen Zeitverlauf dieser Welt. Abgesehen von der Schwierigkeit, daß die transzendentale Wanderung eines Bewußtseins an der statischen Raumzeit entlang selber Zeit brauchte, und daher mindestens eine »psychische« Weltzeit doch wieder eingeführt werden müßte,[21] abgesehen auch von sehr vielen anderen Aporien,[22] in die eine solche philosophische Konstruktion führt, spricht von vorneherein ein gesundes Welt- und Seinsbewußtsein gegen sie. Ohne wahren realen Zeitverlauf wäre die Welt sozusagen erstorben. Wenn auch das spezifisch Zeitliche, die reale Zeitbewegung mit ihren je nur momentanen Gegenwärtigkeiten nichts Letztes und Wesenhaftes an der geschöpflichen Welt ist,[23] so stellt sie doch den unabdingbaren »Rest« einer der Welt wesenhaft eigentümlichen ontischen Lebendigkeit dar. Ohne sie würde die Welt zu einem bloßen Museum erstarren. Zu einem Museum, das noch dazu »ewig«, weil schlechthin zeitlos wäre. Ein fürchterlicheres Gefängnis als die zeitlich unendliche Welt ist die zeitlos statische Welt. Denn wo es überhaupt keine reale Zeitbewegung gibt, sondern alles ein für allemal festgelegt ist, kann man nicht einmal »versuchen« herauszukommen.[24]
Mag nach heutigen Einsichten die Welt räumlich wie immer gestaltet sein - euklidisch oder nichteuklidisch, wie vieldimensional immer, eben oder gekrümmt, sich ständig ausdehnend oder sich wechselweise zusammenziehend und ausdehnend - wir brauchen in jedem Fall für die transphysische Begründung der Zeitbewegung eine weitere Dimension. Die Welt in ihrer wie immer gestalteten räumlichen Totalität schreitet faktisch seinsmäßig unaufhaltsam weiter. Sie befindet sich ständig in einem »neuen Da«. Dieses Realphänomen[25] immerwährenden neuen Daseins geht zurück - so nahmen wir an - auf eine immer neue Einsetzung der gesamten Welt und aller fundamental zu ihr gehörigen Bestände in das ihnen eigene substantielle Wesen. Nicht um beständig erneuerte Schöpfung aus dem Nichts, die jede Kontinuität innerhalb der geschöpflichen Welt aufhöbe, handelt es sich, sondern um eine beständig erneuerte Herauszeugung aus eigenen Wesensgründen. Nun bleibt auch hier ein merkwürdiges und auffallendes Phänomen. Die Schöpfung würde sich zwar im Sein überhaupt erhalten können, nicht jedoch im aktuellen Sein, im *Da*-sein. Kaum hat sie die volle Wirklichkeit erreicht, fällt sie wieder aus ihr heraus, um sie neu gewinnen zu müssen. Sie sinkt je und je in ihre eigenen potentiellen Seinsgründe zurück, um aus ihnen heraus immer neu aktualisiert zu werden. Die potentiellen Seinsgründe gehören zwar zur Gesamtschöpfung und zur Gesamtnatur hinzu. Das macht diesen fundamentalen Seinsprozeß, in dem die Welt allein Bestand hätte, weniger skandalös, als es eine beständige Neuschöpfung wäre. Wir brauchen sozusagen nicht fortwährend auf das Theologische Bezug zu nehmen, sondern nur auf das

[21] Wie denn Aloys Wenzl [a. a. O.] die Einführung einer solchen zweiten Zeitdimension in einem inneren, empirisch und transzendent psychischen Sinne den theoretischen Grundgedanken seiner Schrift nennt. Diese zweite Zeitdimension tritt zu der vierdimensionalen statischen Raumzeitunion als fünfte Weltdimension hinzu.

[22] Zu denen vor allem die Tatsache der menschlich personalen Freiheit gehört. Wenzl versucht sie allerdings von seiner zweiten Zeitdimension aus zu lösen.

[23] Vgl. unten Zweiter Teil, III 3

[24] Außer mit dem »Bewußtsein« - ein mäßiger Ersatz.

[25] Der Ausdruck »Realphänomen« soll anzeigen, daß wir es hier nicht mit einer bloßen »Bewußtseinsgegebenheit« zu tun haben. Es ist uns durchaus möglich, das »Reale« selber in seiner Realität zu Gesicht zu bekommen und sein vielfältiges Wesen zu analysieren. »Realität« heißt hier »*wirkliches*« Sein, *Da*-sein. Der Begriff »real« ist also in einem engeren Sinne gebraucht als in der Scholastik.

Metaphysische. Immerhin steht auch hier ein Fragezeichen. Weshalb *ist* die Welt so »geschaffen«, daß sie immerfort von ihrer je erreichten Aktualität abfallen muß, um aus den eigenen Wurzeln wieder und wieder und wieder - bis ans »Ende der Tage« - neu hervorzugehen? Könnte die Welt nicht auch anders, nicht vollkommener geschaffen sein? Könnte sie nicht in der Aktualität ihres Daseins verharren? Macht diese ständige seinsdynamische [zeitsetzende] Prozeßhaftigkeit, in der die Welt aus eigensten Seinsgründen immer wieder herauswächst, dieselbe erst wahrhaft zur »Natur«, zur Physis, zum seinsmäßig Lebendigen? Als wir von der Konstruktion einer statischen Welt in der ein für allemal gegebenen Raumzeitunion sprachen, schien es fast so auszusehen. Es ist richtig, daß der geschöpfliche Kosmos in seiner vollen Totalität nur begriffen ist, wenn die Dimension seiner transphysischen Wesensgründe, aus denen er sich selber fort und fort »wachstümlich« aufbaut, hinzugenommen wird.[26] Trotzdem bleibt jenes Fragezeichen. Es ist sozusagen ein metaphysisch-moralisches Fragezeichen. Es bleibt ein metaphysisches und theologisches Skandalon, daß die Welt immer nur je einen Augenblick lang wahre Gegenwärtigkeit besitzt. Das eigentümliche Fortgerissenwerden alles Weltgeschehens von je nur einem Seinsquant zum anderen gehört in Wahrheit zu einem seinslebendigen, aus eigenen Wesens- und Seinswurzeln unaufhebbar - solange er überhaupt besteht - erwachsenden totalen Kosmos *nicht* notwendig dazu. Es ist das Ziel unserer Ausführungen, diese Tatsache und die damit auftauchende Frage, *wie die Welt in die zeitliche Zeit hineingeraten sein mag*, in ein gebührendes Licht zu stellen.

[26] Diese Erweiterung des Begriffs der »Natur« ist eines meiner zentralsten Anliegen. Auch die seit ca. 50 Jahren neu entdeckten physikalischen und biologischen Tatbestände erfordern diese Erweiterung zum Zwecke ihrer vollen empirischen Kausation.

4. Die überzeitliche Raumzeit und ihre »ewige« Bewegung. Die diskontinuierlichen Aktualisierungsakte

Wie machen es die Potenzgründe, die Welt immer neu zu aktualisieren? Wir stehen vor dem entscheidenden metaphysisch-ontologischen Fragenkomplex. Es wurde vorhin auf die Notwendigkeit hingewiesen, einen *kontinuierlich,* unaufhaltsam und mit absoluter Regelmäßigkeit verlaufenden überphysischen Prozeß anzunehmen, der das *diskontinuierlich,* unaufhaltsam und mit absoluter Regelmäßigkeit verlaufende »Immer-wieder-neu-Dasein« der Welt und damit die reale Zeitbewegung begründen kann. Mit einer fortschreitenden kontinuierlichen Bewegung im Transphysischen könnten die immer neu aktualisierenden Seins- und Wesensgründe der Welt ununterbrochen herangeführt werden. Die »Bahn«, auf der die grundlegenden Weltpotenzen herbeikommen, müßte als eine weitere Dimension vorgestellt werden, die zu den Dimensionen des *totalen* Weltraums *hinzukommt.*[27] Damit gelangen wir zu einer Raumzeitunion, bei der die [überzeitliche] Zeit eine weitere [»räumliche«] Koordinate bildet. Der Seinsprozeß, in dem die Welt realiter zeitlich von je einem Seinsquant zum anderen vorwärts schreitet, ist verwurzelt in einer Bewegung

[27] Es ist selbstverständlich, daß die »vierdimensionale Weltperipherie«, die auf solche Weise die Welt »umgibt« und »umkreist«, nicht selber wiederum in dreidimensionaler Form vorgestellt werden darf: als könnten wir »da oben« und »außen« auf diese Peripherie treffen, wenn wir uns nur weit genug vom Weltmittelpunkt entfernten. Genau so wie eine gekrümmte Fläche [eine zweidimensionale Kugelfläche] ganz und gar in den dreidimensionalen Raum »eingetaucht« ist, so daß jeder einzelne »Punkt« dieser Fläche unmittelbar selber im dreidimensionalen Raum liegt und gleichsam zu ihm hin offen ist, so wäre auch der gekrümmte dreidimensionale Raum mit jedem »Punkt« in die vierdimensionale Weltperipherie eingelassen. Das läßt sich unmittelbar anschaulich für uns nicht mehr vollziehen, obwohl man eine gewisse »geistige« Anschauung davon sehr wohl gewinnen kann.

der aktualisierenden Weltpotenzen auf einer transphysischen Bahn, die als solche die [überzeitlich] zeitliche Weltsphäre darstellt. Stellen wir uns unter Abzug von einer Dimension [gegebenenfalls auch je zwei Dimensionen] die räumliche Welt als eine zweidimensionale ruhende Kreisfläche vor, so muß die überzeitliche Zeitdimension als eine auf der Weltfläche stehende Senkrechte angenommen werden. Die gesamte überzeitliche Zeit hätte dann die Form einer Zylinderwand, die sich unaufhaltsam über die selber ruhende Weltkreisfläche hinüberschiebt. Jeder mit der Weltkreisfläche gerade gleichliegende Querschnitt des Zylinders bedeutete je einen zeitlichen Aktualitätsmoment der Welt. In jedem solchen Querschnitt bestünde für die ganze Welt reale Gleichzeitigkeit.[28]

Auch die vierdimensionale Raumzeitunion der Einstein-Welt wird gelegentlich im Modell einer Zylinderwelt dargestellt. Unsere realontologische Zylinderwelt unterscheidet sich aber wesentlich von jener mathematisch-physikalischen Konstruktion dadurch, daß sie nicht wie jene aus einem Stück gegossen ist. Die ruhende Weltscheibe ist der Zylinderwand in unserem Modell nicht ein für allemal als fester »Boden« eingefügt. Die Zylinderwand muß sich ja über die Weltscheibe hinwegbewegen können, denn das allein bringt formal die je momentane [zeitliche] Zeitlichkeit der Welt hervor. Wir stehen hier nicht vor einer starren Raumzeitunion, innerhalb derer die reale Zeitbewegung verschwunden ist, sondern vor einer in sich beweglichen, die gerade die reale Zeitbewegung [zunächst formal] begründen soll. In unserer Zylinderwelt sind zwei »Zeiten« oder »Zeitarten« enthalten: erstens eine transphysisch überzeitliche

[28] Man sieht hier sehr deutlich, daß die bewegte Weltperipherie den Weltinnenraum nicht in dessen eigener »Dimensionalität« umgibt, sondern ihn eben schlechthin transzendierend. Dadurch aber gerade wird die Welt zu einem bloßen Quer- oder Ausschnitt aus der Peripherie und von der letzteren völlig »umspült«, wenn ich so sagen darf.

Zeit, welche die gesamte Zylinderwand in senkrechter Richtung einnimmt; und zweitens eine zeitliche Zeit, die Zeit unserer Welt, deren reale Fortbewegung sich in je momentaner Gegenwärtigkeit mit je einem gleichlaufenden Querschnitt der Zylinderwand konstituiert. Unsere ganze metaphysische Konstruktion läuft nur auf das eine sachliche Ziel hinaus: die zeitliche Zeitbewegung unserer empirischen Welt, die der Ausdruck einer Seinsbewegung dieser Welt ist, metaphysisch zu begründen. Die überzeitliche Zeit, die als Überdimension unserem räumlichen Weltall hinzuzufügen ist, stellt nicht wie die Zeitkoordinate in der Minkowsky-Einstein-Welt unsere eigene »verräumlichte« Zeit dar, sondern verursacht durch ihre Vorbeibewegung an unserer Welt deren vergänglich zeitlichen Fortschritt. *Auch die überzeitliche Zeit bewegt sich.* Ihre Bewegung begründet die reale Zeitbewegung der empirischen Welt.

Was aber kann das für eine »Bewegung« sein, die die Überzeit vollführt, um die zeitliche Zeit hervorzubringen? Es kann keine Bewegung sein, die selber Zeit durchmißt. Denn die zeitliche Zeit wird erst durch sie hervorgebracht. Und doch eine Bewegung, die unaufhaltsam und kontinuierlich die aktualisierenden Weltpotenzen herbeibringt. Eine kontinuierliche Bewegung im Wesensgegensatz zur diskontinuierlichen Realbewegung unserer Zeit! Die Diskontinuität der realen Seins- und Zeitbewegung der empirischen Welt stammt aus der beständigen Entaktualisierung und Wiederaktualisierung derselben. In der überzeitlichen Dimension, in der sich die aktualisierenden Weltpotenzen bewegen, gibt es diesen Seinswechsel nicht. Wie könnte auch das Aktualisierende in eine »Potentialität« absinken! Es *ist* ja selber noch reine Potentialität. Aus ihm heraus und kraft seiner wird die Welt verwirklicht. So stehen wir vor der Notwendigkeit, einen unaufhaltsamen Bewegungsprozeß in einer Dimension bloßer Potentialität anzunehmen. Ohne

eine solche wäre die reale Seins- und Zeitbewegung der empirischen Welt nicht zu begründen. Auch andere, rein empirische Tatbestände innerhalb unserer konkreten Welt erfordern übrigens eine Begründung in einer überphysisch bewegten Dimension, durch welche die aktualisierenden Weltpotenzen herzugebracht werden. Das plötzliche Erscheinen grundlegend neuer biologischer Typen im Laufe der Urgeschichte macht ein metaphysisch zugrundeliegendes »Herbeirücken« der entsprechenden substantiell aktualisierenden Wirkmächte unerläßlich.[29] Wenn es sich aber dabei nur um eine von Zeit zu Zeit geschehende Neusubstantialisierung der Welt des Lebendigen handelt, so handelt es sich in unserem jetzigen Zusammenhang um die ununterbrochene Neusubstantialisierung der gesamten Welt als solcher, in welcher diese Welt überhaupt erst Seinsbestand besitzt: ihren zeitlich zeitlichen Seinsbestand. Auf das Verhältnis der von Zeit zu Zeit geschehenden Neusubstantialisierung der lebendigen Welt zur ständigen Substantialisierung oder Aktualisierung der gesamten Welt werden wir zurückkommen.[30]

Die seinshafte Kontinuität dieser überzeitlichen Bewegung besteht also darin, daß in ihr kein fortwährendes Absinken in die bloße Potentialität und ein Wiederauftauchen aus derselben stattfindet, damit aber auch keine zeitliche Zeitbewegung. Es gibt hier kein »es war« und »es wird sein«, aber auch kein nur momentanes »jetzt«. Der Bewegungsprozeß der aktualisierenden Wirkmächte läßt sich niemals als »vergangener« hinter sich zurück, so wie jeder »irdische« Bewegungsprozeß. Er kommt auch niemals als erst »zukünftiger« auf sich zu. Wohin die aktualisierenden Potenzen kommen, da sind sie immer schon. Und woher sie kommen, da sind sie immer noch. Sie sind sich selber und einander

[29] Vgl. Conrad-Martius, Abstammungslehre a. a. O., Zusatz, S. 358.
[30] Vgl. unten S. 244 ff.

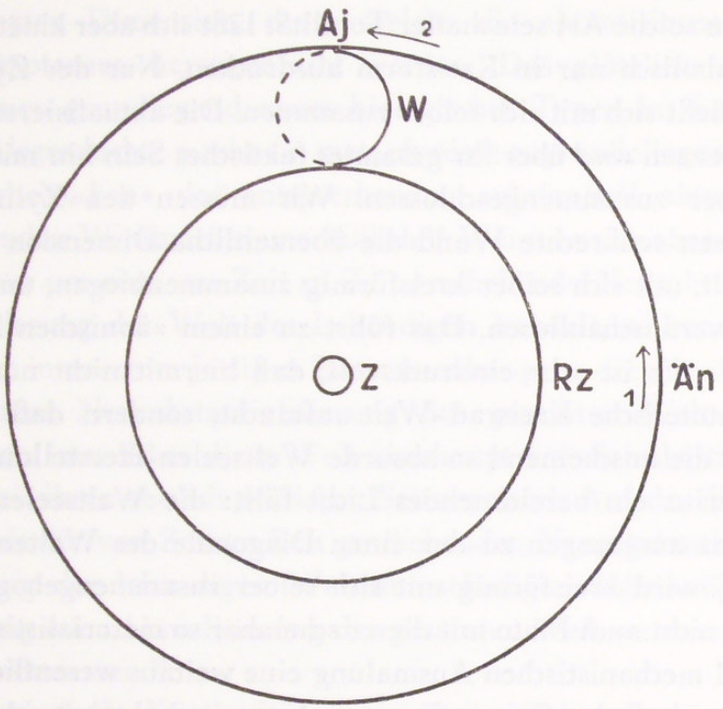
in der ganzen Erstreckung ihres Daseins total präsent. Ich hebe mit dieser Benennung »überzeitliche Präsenz« die hier gemeinte Seinsart von der je momentanen zeitlichen Gegenwärtigkeit ausdrücklich ab.

Eine solche Art seinshafter Totalität läßt sich aber kinetisch-symbolisch nur in Kreisform ausdrücken. Nur der Zyklus schließt sich mit sich selber zusammen. Die aktualisierenden Potenzen *sind* über ihr gesamtes faktisches Sein hin mit sich selber zusammengeschlossen. Wir müssen den Zylinder, dessen senkrechte Wand die überzeitliche Dimension darstellt, mit sich selber kreisförmig zusammenbiegen, um das zu veranschaulichen. Das führt zu einem »äonischen Zeitrad«. Es ist sehr eindrucksvoll, daß hiermit nicht nur die aristotelische Kreisrad-Welt auftaucht, sondern daß auch auf die anscheinend so absurde Weltseelen-Herstellung im Timäus ein bezeichnendes Licht fällt: die Weltseelensubstanz ausgezogen zu der einen Diagonale des Welten-Chi [X] wird kreisförmig mit sich selber zusammengebogen.[31] Ob nicht auch Plato mit dieser scheinbar so materialistischen und mechanistischen Ausmalung eine weitaus wesentlichere kosmologische Konzeption vor Augen gehabt hat, als das selber mechanistische und materialistische Denken der Neuzeit zu fassen imstande ist?

Wie wir innerhalb des aristotelischen Weltmodells[32] in einen einzigen Querschnitt der äonischen Peripherie [Än] die ruhende Erde als Kreisscheibe einzeichnen mußten, so jetzt[33] anstatt der Erde die gesamte räumliche Welt [W] - wie vieldimensioniert und auf welche Weise in der Querschnittsebene bewegt sie auch immer gedacht werden mag.

[31] Tim. 35 A-36 C. Vgl. oben S. 117.
[32] In welchem Modell wir allerdings den äonischen Zeitraum gegenüber dem Weltinnenraum um eine Dimension erhöhen mußten. Aristoteles selber konnte das nicht vollziehen und machte so genau den »Fehler«, den wir vorhin [Anm. 27] kennzeichneten.
[33] Vgl. die Skizze auf der nächsten Seite.

2. Modell der »Raumzeitunion«



Aj = Aktualitätsjetzt
Z = Weltzentrum
Än = Äonische Peripherie / Raumzeit
Rz = Realzeit
W = Welt

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

Um die ruhende Weltscheibe - »ruhend« in der Längsrichtung des Zeitrades - dreht sich die äonische Zeit. Im Schnittpunkt des jeweiligen Querschnitts mit der »Weltscheibe« konstituiert sich das jeweilige Aktualitätsjetzt [Aj] der zeitlichen Zeit, weil hier fortlaufend die Grundaktualisierung der Welt und aller ihrer Bestände nach ihrem substantiellen Wesen statthat.

Da sich in der überzeitlichen Zeitperipherie alle zu ihr gehörigen Bestände in totaler Seinspräsenz durch die gesamte zyklische Sphäre erstrecken, verwandelt sich die überphysische Zeit in einen »Raum«. Das ist eine fundamentale Einsicht. »Raum« ist immer die Erstreckungsdimension irgendeines Inhaltes. Der räumliche Raum der empirischen Welt ist die Erstreckungsdimension der konkreten Seinsinhalte. Zeitlichkeit bezieht sich auf das Sein des Seienden. Mit ihr konstituiert sich das Seiende in seinem Dasein, im Raum dagegen mit seinem konkreten Inhalt. Das gilt auch für die zeitliche Zeit der empirischen Welt. Aber diese ist keine Erstreckungsdimension. Sie konstituiert sich realiter nur mit je einem aktuellen Gegenwartsmoment. Die überzeitliche Zeit dagegen ist wirklich eine Dimension, durch die hindurch sich das Seiende nach seinem Sein *erstreckt.* Sie stellt also einen »Raum« im eigentlichsten Sinne dar, aber einen Raum, der nicht konkreten Seinsgehalten Platz gewährt, sondern dem *Sein* von Seinsgehalten. Es ist also ein *Seins*raum, damit aber ein Zeit*raum* oder aber eine Raumzeit. Hier ist erfüllt, was auf Grund parapsychologischer Phänomene [zeitliches Hellsehen] von der empirischen Zeit angenommen wird: daß das Zukünftige »immer schon *sei«,* das Vergangene »immer noch *sei«.*[34] Nicht jedoch unsere zeitliche Zeit, wohl aber die überzeitliche Zeit, welche die erstere transphysisch begründet, befindet sich mit den zu ihr

[34] Über die ontologische Möglichkeit des zeitlichen Hellsehens vgl. Exkurs S. 289

gehörigen Inhalten ganz und gar auf einer und derselben Präsenzebene. Allerdings sind diese »Inhalte« der überempirischen Zeit nicht identisch mit dem konkreten Weltgeschehen selber. Es handelt sich ja nur um die grundlegend aktualisierenden Potenzen, von denen her das konkrete Weltgeschehen jeweils ins momentane Dasein gesetzt wird.

Die äonische Zeitraumbewegung begründet die empirische Zeitbewegung. Wir sahen den Zeitüberraum in einer zyklischen Zusammengeschlossenheit. Seine einmalige »Drehung« von einem gedachten Anfangspunkt aus bis wieder zu ihm hin würde den gesamten Zeitverlauf unserer Welt begründen. Wir sprechen jetzt noch nicht über die Problematik eines »ersten« und »letzten« Tages. Die überzeitliche Raumzeit »gleitet« ständig mit einem ihrer Querschnitte über das Weltall hinweg.[35] In diesem Bewegungsschnittpunkt zwischen überphysischer Raumzeit und physischem Weltraum geschieht fortgesetzt die grundlegende Gesamtaktualisierung der Welt nach Wesen und Sein, woraus sich das je reale Gegenwartsjetzt ergibt. Hier stoßen wir an eine entscheidende Frage. Die überzeitliche Zeit gleitet tangential an dem Weltall vorbei. Das würde jedoch eine kontinuierliche [punktuelle] Berührung der »Weltkreisscheibe« bedeuten. Wie kommt es dann zur diskontinuierlichen Zeitsetzung? Man könnte von hier sogar zu einer sachlichen Ehrenrettung der empirischen Zeitkontinuität gelangen.[36] Unsere Annahme einer letztlich diskontinuierlichen realen

[35] In einem Modell mit ein oder zwei Dimensionen weniger vorgestellt.

[36] In meinen früheren Artikeln über die Zeit [Die Zeit, Philos. Anzeiger II. Jhrg. 1927, Heft 2, 1928 Heft 4, Bonn] habe ich an der Kontinuität der realen [zeitlichen] Zeit festgehalten, obwohl hier die Problematik der Zeit an ihren innersten Stellen schon aufgerollt worden ist. Es hing auch damit zusammen, daß ich den ontischen Grund der realen Zeitbewegung nur in einer unmittelbaren göttlich-schöpferischen Existenzzumessung sehen konnte. »Von Augenblick zu Augenblick geht der Kosmos mit schöpferischer Neuheit aus Gottes ewigen Händen hervor«, hieß es damals.

Zeitbewegung hatte jedoch Gründe, die nicht aufgehoben sind: die Aufeinanderfolge der aktuellen Gegenwartsmomente, die aus dem »Nichtsein« kommen und in das »Nichtsein« verschwinden. Um dieses rätselhafte Weiterschreiten des Seienden in seinem Sein, das als solches ein diskontinuierliches *ist,* zu begründen, waren wir zur notwendigen Einführung einer überzeitlichen kontinuierlichen Raumzeitbewegung gelangt. Nun aber scheinen wir von der Kontinuität der äonischen Zeitbewegung nicht mehr den Übergang zur Diskontinuität der zeitlichen Realbewegung zu finden.

Mit dem Querschnittspunkt zwischen dem vorübergleitenden Zeitäon und der Raumwelt ist jedoch vorläufig nur die formale »Stelle« angegeben, an der die Weltaktualisierung je und je geschieht. Außerdem ist sie auch rein formal noch nicht in zureichender Weise bestimmt. Denn vor jedem »Augenblick« der Weltaktualisierung ist die Welt ja gerade nicht mehr aktuell vorhanden, sondern in die bloße Potentialität abgesunken, aus der sie durch die Aktualisierung wieder und wieder herausgeholt wird. Die äonische Raumzeit bewegt sich gar nicht an einer bleibend vorhandenen Welt vorbei, sondern setzt an einem ganz bestimmten absoluten Querschnittsort der Kreisbewegung das Weltall fortlaufend neu. Die feste »Lage« dieses Querschnittsortes muß also einen anderen Grund haben, als daß hier gerade die zyklische Raumzeit über die - seinsmäßig verharrend gedachte - Welt hinübergleitet.

So wie die Welt je und je in die Aktualität hineingeholt wird, versinkt sie je und je in die Potentialität. Aktualität heißt *Da*-sein, heißt je momentane Präsenz. Potentialität heißt, vom empirischen Standpunkt aus gesehen, Nicht-mehr-da-sein. Wenn dieses Nicht-mehr-da-sein aber nicht schlechthin gleichbedeutend mit Nicht-sein ist, dann heißt Potentialität außerdem: in einen *nur* noch potentiellen

Seinsgrund verschwunden sein, aus dem das Seiende wieder und wieder hervorkommt. Wir kennen bisher nur *einen* »potentiellen Seinsgrund« oder vielmehr *eine* Sphäre potentieller Seinsgründe: die überzeitliche Weltperipherie, die äonische Raumzeit. Man ist aber gewiß mit sachlichem Recht veranlaßt zu sagen, daß die Welt von ihrem Aktualitätsstande her immer wieder »versinkt«, um aufs neue in denselben »heraufgeholt« zu werden. Darin drückt sich etwas aus, was noch nicht erörtert wurde. In die äonische Weltperipherie »hinauf« kann die Welt nicht »versinken«, obwohl es sich auch hier nur um eine potentielle Sphäre handelt. Zu den aktiven Aktualisierungspotenzen, die ihre Behausung in der äonischen zeiträumlichen Weltperipherie haben, gehören passive Ermöglichungsgründe. Die passiven Ermöglichungsgründe, in denen das gesamte »Material« der Welt nach ihrem grundlegenden Wesen beschlossen liegt, *sind* es, aus denen heraus die Aktualisierungsmächte die Welt nach Wesen und Sein von Gegenwartsaugenblick zu Gegenwartsaugenblick verwirklichen. Im je verwirklichten Wesen und Dasein der Welt sind die aktualisierenden und die passiv ermöglichenden Potenzen »zeugerisch« vereinigt.[37] Die aktualisierenden Weltmächte haben ihren eigenen Ort in der äonischen Raumzeit. Sie werden durch die zyklische Bewegung des Äons ununterbrochen herbeigeführt. Der Zeitäon ist die Weltperipherie. Die passiven Ermöglichungsgründe gehören hingegen in das »Weltzentrum«.

Die äonische Weltperipherie hat mit allem, was zu ihr gehört, einen überzeitlichen Charakter. Sie nimmt nicht an dem Zeit-setzenden Wechsel von Nichtsein-Sein-Nichtsein teil. Nur deshalb kann sie die reale zeitliche Zeitbewegung metaphysisch begründen. Auch der zentrale Bezirk der passiven Ermöglichungsgründe kann nicht »zeitlich« in unserem empirischen Sinne sein. Auch er gehört ja schon der potentiellen Sphäre selber an, kann also unmöglich in sie absinken. Auch das Gesamt der potentiellen Ermöglichungsgründe muß notwendig jenseits von empirischem Raum und empirischer Zeit liegen. In ihm kann es ebenfalls keinen Seinswechsel und infolgedessen auch keinen Zeitlauf geben. Die Ermöglichungsgründe liegen ebenso wie die Wirkmächte auf einer und derselben [potentiellen] Seinsebene. Daß sich aber die »Seinsart« und damit die Zeitlichkeitsart der Weltperipherie und diejenige des Weltzentrums mit den je zu ihnen gehörigen Beständen trotzdem unterscheiden, ja, einander polar entgegengesetzt sind, werden wir später sehen.[38]

Damit haben wir aber jetzt die Möglichkeit, die diskontinuierliche Seins- und Zeitbewegung der empirischen Welt aus der Kontinuität der überzeitlichen Bewegung abzuleiten. Die aktualisierenden Wirkmächte müssen die gesamten Weltbestände fortlaufend in je besonderen Akten aus den Ermöglichungsgründen heraus verwirklichen. Je und je schlägt die Weltperipherie aktualisierend zu den entsprechenden materialen Weltgründen über - immer an einer einzigen »Stelle«, an der die Wirkmächte mit der »Drehung« des äonischen Zeitrades fortlaufend einrücken. So besteht eine immer neue dynamische Querverbindung zwischen Peripherie und Zentrum. Clemens Kaliba sagt:[39] »Herrschte nur das Jetzt über die Welt, würde sie durch

[37] Es dürfte klar sein, daß hier noch das ganze Problem der Individuation und Konkretion [der »Metexis«] steckt.

[38] Vgl. S. 283 ff. Es ist zu beachten, daß der Ausdruck »potentielle« Welt- oder Seinsgründe einen Doppelsinn hat. Er betrifft die aktiv aktualisierungsmächtigen und aktualisierenden Seinsgründe [Seins-*Über*gründe] ebensowohl wie die passiv aktualisierungsfähigen und durch erstere aktualisierten [Seins-*Unter*gründe]. Man kann die letzteren im Unterschied zu den ersteren die *potentiell* potentiellen nennen. Vgl. Der Selbstaufbau, Naturwiss.-metaphys. Perspektiven, Potenzbegriff und neue Physik a. a. O.

[39] Clemens Kaliba, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes, Salzburg 1952

unzählige Daseinsblitze zerspalten, deren jeder sie ebenso erschaffen wie vernichten müßte.« Die Aktualisierungssphäre schlägt wirklich in jedem einzelnen Fall der Setzung eines Gegenwartsjetztes »wie ein Blitz« von der aktiven in die passive Potentialitätssphäre über. Das ist nur ein Bild, aber ein bedeutsames. Es handelt sich um die ständig neu vollzogenen Verwirklichungsakte der Welt kraft der aktiv erzeugenden Aktualisierungspotenzen aus den passiven materialen Ermöglichungsgründen. »Material« heißt hier nicht etwa: daß den Weltbeständen aus dieser Sphäre die physisch stoffliche Materie zufließt. Auch um die materia prima handelt es sich nicht. Es handelt sich einzig um das passiv vorgegebene »Material« alles dessen, was welthaft verwirklicht werden soll. Dieses Weltmaterial entspricht genau dem in der Weltperipherie Vorgegebenen. Während es aber in der Weltperipherie der wirkbereiten Energie [ἐνέργεια, virtus] nach vorgegeben und deshalb aktualisierungs*mächtig* ist, ist es dort dem Material, der reinen passiven Potenz, dem bloßen »Kraftvorrat« [δύναμις][40] nach vorgegeben. Wenn die Bedingungen erfüllt sind, muß das Wirkmächtige aus dem Potential der Wirkbereitschaft »die Funken schlagen« - um eine Analogie aus gänzlich anderer, konkreter und überdies physischer Ebene zu gebrauchen.[41]

5. Konkrete zeitliche Weltentwicklung. Der je geschichtsbegründende »Weltaugenblick«. Formale Zielgerichtetheit der empirischen Welt

»Wenn die Bedingungen erfüllt sind«! Wie findet die wesens- und seinsmäßige Weltaktualisierung in der entsprechenden, in jedem Augenblick notwendigen raumzeitlichen Ordnung konkret statt? Diese Frage hat zwei Seiten. Erstens handelt es sich um die Art und Reichweite der substantiellen Wesensaktualisierung der entstehenden und vergehenden Weltbestände innerhalb des empirischen Weltzusammenhangs; zweitens handelt es sich um die beständige Neuaktualisierung der *gesamten* Weltbestände, mögen es vergehende und entstehende oder aber sich zeitlich durcherhaltende sein. Mit dem Letzteren besitzt die Welt ihren [zeitlichen] Seinsbestand. Nur die Beantwortung der zweiten Frage fällt in den Bereich unserer Ausführungen. Zur Beantwortung der ersten Frage müßte der ungeheuere Sachkomplex aufgerollt werden, der sich auf die ontologische Möglichkeit und Notwendigkeit metaphysisch-kausaler *Letzt*begründung aller wesenstypischen Weltbestände bezieht. Diese Notwendigkeit wäre für jeden Seinsbereich im besonderen aufzuzeigen: innerhalb des anorganisch Materiellen auf jeder Verwirklichungsstufe und innerhalb des Organischen ebenfalls auf jeder Entwicklungs- und Verwirklichungsstufe: durch die Bereiche des Pflanzlichen, Tierischen bis zum Menschlichen hinauf dann aber auch für das physisch Leibliche als solches, das Seelische und das Geistige. Und bei alledem nicht nur für die metaphysische Begründung der »derzeitigen« Wesensbeschaffenheiten, sondern auch für diejenigen der urzeitlichen Lebensentwicklung mit dem plötzlichen Auftreten radikal neuer Typen in den entsprechenden Weltwenden. Hierauf einzugehen, ist nicht Sache dieses Buches.[42]

Auf einige Punkte aber muß notwendig hingewiesen werden. Eine metaphysisch-kausale, oder, wie ich lieber sage, transphysisch-kausale Letztbegründung aller wesenstypischen Weltbestände kommt der kausalgenetischen Begründung, wie sie von der exakten Naturwissenschaft in hoch-

[40] »Dynamis« ist noch nicht »wirkbereite Energie«, sondern bloßer »Kraftvorrat« - ein für alle Seinsbereiche außerordentlich wichtiger Unterschied. Vgl. Potenzbegriff und neue Physik a. a. O.

[41] Vgl. die vorige Anmerkung.

[42] Vgl. S. 221 Anm. 10

komplexer Mannigfaltigkeit auf allen Gebieten entdeckt und festgestellt wird, nirgends ins Gehege. Die eine Kausalform setzt im Gegenteil die andere voraus oder schließt sie ein. Es gibt eine ganze Hierarchie von ineinandergreifenden Ursächlichkeitsarten.[43] Die kausalgenetische Ursächlichkeitsart der exakten Naturwissenschaften bezieht sich fast ausschließlich auf komplexe Ketten von physischen Bedingungen, die ablaufen müssen, damit irgendein faktischer Erfolg eintreten kann und dann auch eintreten muß, zum Beispiel auf biologischem Felde ein Formbildungsvorgang. Es sind die conditiones sine qua non. Diese bloßen Letztbedingungen, wenn auch in ihrer Gesamtheit genommen, jedoch für *die* Ursache zum Beispiel eines lebendigen Formbildungsvorgangs zu halten, ist eine kausale *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Die eigentliche Ursache muß dem zu Bewirkenden qualitativ kommensurabel sein, nicht nur quantitativ. Causa aequat effectum.[44] Nun kann ein wesenstypischer oder arttypischer Formbildungsvorgang im Organischen *und* im Anorganischen letztlich nur finalursächlich gestaltet sein. Wesensursachen *sind* entelechial wirkende Ursächlichkeitsformen. Allerdings ist das faktische Eintreten der final wirkenden Wesensursachen abhängig von der empirisch gegebenen conditio sine qua non. Das ist eine sehr merkwürdige, aber entscheidende Sachlage, die uns nun im besonderen angeht. Wie wir sahen, können die wesensursächlich bestimmenden Wirkmächte in ihrem Vorhandensein und ihrer Wirkbereitschaft nicht raumzeitlich gebunden sein. Sie sind als solche ganzgegenwärtig. Ihre peripherische

[43] Vgl. Conrad-Martius, Der Selbstaufbau der Natur, Dritter Teil, I und Vierter Teil.

[44] Die Ursache muß nicht nur im quantitativen, sondern auch im qualitativen Sinne »mächtig« genug sein, um die Wirkung hervorzubringen. Handelt es sich etwa um bloße Auslösungsursachen u. dergl. [»Kleine Ursachen - große Wirkungen«], so muß die eigentliche, die adäquate Ursache wo anders gesucht werden. Vgl. Anm. 43.

Überzeitlichkeit und zentrische Unterzeitlichkeit besteht in dieser Ganzgegenwärtigkeit. An ihrem Ursprungsort können sie nicht an der Zeitbewegung teilnehmen. Wenn sie es »könnten«, würden sie immer und alle »zugleich« wirksam sein. Ein Chaos statt eines Kosmos würde entstehen. So aber sind sie in der raumzeitlichen Verteilung ihres faktischen weltkonstituierenden Wirkens von konkret gegebenen Bedingungskomplexen und -ketten abhängig, die im extremen Fall sogar völlig unspezifizierter, stofflich-physischer Natur sein können.[45] Eine solche Sachlage ist in erschütternder Weise etwa mit dem plötzlichen Tod eines gesunden Menschen gegeben, wenn eine gewisse Gangliengruppe in der Basis des Zwischenhirns durch einen zufälligen mechanischen Eingriff [Schußwirkung] zerstört wird. Denn die Möglichkeit einer »Innewohnung« der menschlichen Seele im menschlichen Leibe ist von dem Vorhandensein dieser intakten Gangliengruppe als ihrer letzten conditio sine qua non abhängig.[46]

[45] Wie z. B. die Entstehung lebendiger organismischer Gestaltungen [Organteile, Organe, ja ganzer embryonaler Organismen] bei entwicklungsgeschichtlichen Experimenten durch abgetötete »Organisatoren« [»ein Widerspruch in sich«], denaturierte Gewebsstücke aus fast allen Geweben von Wirbeltieren und wirbellosen Tieren und überdies einer Fülle mehr oder weniger eindeutig definierter Stoffe, die kaum auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind, veranlaßt [»induziert«] werden kann. Vgl. aus der großen Literatur Eckhard Rotmann, Das Induktionsproblem in der tierischen Entwicklung, Ärztliche Forschung, III. Jahrg., Heft 9, Mai 1949. Hier zeigte der bekannte Kölner Zoologe [in streng naturwissenschaftlicher Darstellung], daß »das ‚aktive Prinzip' irgendwie in maskierter Form in allen Zellen des Keims vorhanden ist und daß die spezifische Induktionswirkung dieser bunten und noch leicht zu vermehrenden Fülle von Stoffen nicht deren besondere Leistung, sondern die der auf diesen Reiz reagierenden Zellen ist«. Die eigentliche organisatorische Leistung wird also nicht von den »Induktoren« hervorgebracht. Vgl. auch Hans André, Biologische Probleme höherer Ordnung, Philos. Jahrg. d. Görresgesellschaft 1951.

[46] Vgl. Conrad-Martius, Bios und Psyche, a. a. O.

Mit der Abhängigkeit eines möglichen Eingreifens der an und für sich wirkfähigen und wirkbereiten Aktualisierungsmächte in den konkreten raumzeitlichen Zusammenhang von empirischen Bedingungen hängt ein anderes Moment von fundamentaler Wesentlichkeit zusammen. Bedenken wir, daß die grundlegend aktualisierende Einwirkung der metaphysischen Mächte auf die Welt immer nur je in dem »Berührungspunkt« zwischen dem »sich drehenden« äonischen Zeitrad und der Weltkreisfläche vonstatten gehen kann [nach unserem Modell], dann *richtet sich* die tatsächliche Art und Verteilung der wesensursächlichen Einwirkungen notwendig immer nach der je gerade vorangegangenen konkreten Weltsituation. Diese war erstens selber das Ergebnis einer gerade »vorher« vollzogenen Gesamtheit von Verwirklichungsakten; zweitens aber gehört zu ihrer konkreten Totalgestaltung auch alles das, was sich in dem gleichen je einzigen aktuellen Gegenwartsmoment *auf* der substantiell verwirklichten Grundlage vollzog: alles rein kausalgenetisch und in diesem Sinne »zufällig« Eintretende;[47] alles aber auch, was in Akten menschlicher Freiheit in jedem solchen je aktuellen Jetztmoment geschieht. Der je aktuelle Gegenwartsaugenblick, in dem das gesamte räumliche Weltall, eingeschlossen der Mensch, gerade eben steht, ist ja der einzige »Ort« [zeitliche Ort], in dem überhaupt empirisch etwas geschehen und getan werden kann. Von der äonischen Raumzeit aus gesehen ein je einziger Querschnitt von unmerklicher Kleinheit, der Engpaß eines jeweiligen seinsmäßigen und deshalb auch zeitlichen »Quants«. Nur in dem immer wieder neuen Da-sein dieses Engpasses konstituiert sich die scheinbare Kontinuität der Welt, die in ihrem eigenen empirischen Realgrunde keine ist. Und dennoch ist dieser je vorhandene Engpaß wiederum *die*

[47] In bezug auf die Frage der möglichen Kausalbeziehung von Zeitquant zu Zeitquant vgl. Erster Teil, II, 2, S. 60

jeweilige Stelle, an der durch die Möglichkeit der freien Tat des Menschen Weltgeschichte überhaupt gemacht und in seltenen Fällen, wie man bezeichnenderweise sagt, das »Rad der Welt« um einige unvorhergesehene Längen vorwärts oder rückwärts gedreht werden kann. Allerdings kann das äonische Zeitrad selber nicht vorwärts oder gar rückwärts gedreht werden. Es kann sich nicht »schneller« oder »langsamer« oder gar richtungsmäßig anders »drehen« als es sich faktisch dreht. Unaufhaltsam, ununterbrechbar, in geheimnisvoller »ewiger« [äonisch ewiger] Weiterbewegung kommt die Gesamtheit der aktualisierungsmächtigen Weltpotenzen herbei, um die »kritische« Stelle zu passieren und weiterzurücken. Aber wir wissen: sie sind insgesamt über den ganzen äonischen Zeitraum hinüber in gleicher Weise präsent. Ihre zyklische Bewegung geschieht nur innerhalb des eigenen, von ihnen allen total eingenommenen Seinsraums. Deshalb kann durch die je konkrete historische Weltsituation nur die *Tatsächlichkeit* der aktualisierenden Einwirkungen oder auch ihre tatsächliche raumzeitliche *Verteilung* über die Welt hin durch die augenblickliche historische Gesamtsituation beeinflußt werden. Immerhin könnte sich das als eine »Beschleunigung« oder »Verlangsamung«, ein »Vorwärts- oder Rückwärtsdrehen« des konkreten Weltlaufs auswirken.

Es kommt aber noch ein weiteres wesentliches Moment dazu, das schon angedeutet worden ist. Die Welt stellt in ihren Wesensgrundlagen kein ein für allemal durchstrukturiertes Ganzes dar, in dem immer die gleichen wesenstypischen Bestände entstehen und vergehen. Die Welt hat eine wesenstypische Entwicklung in der Zeit. Wie übertrieben und einseitig auch der »Entwicklungsgedanke« im 18. und vor allem 19. Jahrhundert betont wurde, die Tatsächlichkeit einer stufenweisen Weltentwicklung stellt eine große und nicht wieder auszumerzende Entdeckung der europäischen

Neuzeit dar. Sie betrifft sowohl die Naturseite der Welt wie ihre geistesgeschichtliche Seite. Es ist nicht zu bezweifeln, daß sich die naturhafte Gesamtphysis der Welt in einem grundtypischen Sinne von einer urzeitlichen Weltepoche zu einer anderen verändert hat. Das Antlitz des anorganischen sowohl wie des organischen Kosmos [seitdem es überhaupt Leben auf der Erde gibt] wurde zeitlich stufenweise je und je ein anderes und zwar in enger ganzheitlicher Verbindung von anorganischer Umwelt und Lebewesen. Es handelt sich hier wie überall um ein sehr komplexes Phänomen. In irgendeinem ganz bestimmten Sinne aber geht es von »allgemeineren«, »primitiveren«, »urhafteren« Gesamtheiten pflanzlicher und tierischer Lebenstypen zu »spezifizierteren«, »höheren« und »neuzeitlicheren«.[48] Was hier »primitiver« oder »altertümlicher« gegenüber »höher« und »neuzeitlicher« heißt, ist durchaus objektiv zu nehmen. Physisch-leiblich handelt es sich um eine immer ausgesprochenere Ausspezialisierung des gesamten organismischen Gefüges mit einer gleichzeitigen stärkeren Zentrierung [Goethe] desselben: ein Fisch etwa gegenüber einem Stachelhäuter der kambrischen Meere. Damit Hand in Hand geht eine stufenweise zunehmende Umweltsunabhängigkeit. Von der totalen leibseelischen Lebensgestalt her und also ontisch gesehen liegt dem eine immer ausgesprochenere »Innerung« des neuzeitlicheren Lebenstypus gegenüber dem altertümlicheren zugrunde. Innerung[49] bedeutet, daß das Lebe-

[48] Von dieser aufsteigenden Gesamtentfaltung der lebendigen Welt von einer grundlegenden Organisationsstufe zu einer anderen »höheren« ist die Ausdifferenzierung und Ausspezifizierung der jeweils gegebenen Grundtypen zu unterscheiden. Die letztere führt zu hochqualifizierter, aber völlig einseitiger, gewissermaßen »technischer« Ein- und Anpassung an die Erfordernisse der Umwelt und in ihrer Übersteigerung häufig zum Aussterben der ganzen Untergruppe.

[49] Zu diesem Begriff der »Innerung« vgl. meine Schriften, im einführenden Sinne: Die »Seele« der Pflanze, Breslau 1934

wesen aus einem in sich selber vertiefteren psychischen Grunde heraus- und hervorlebt. Jedes Tier ist bereits im Unterschied zur Pflanze »geinnert«. Es hat ein Empfindungszentrum und kann sich aus einer autonomen Mitte heraus *selbst* bewegen. Aber erst beim Säugetiertypus hat dieses autonome Empfindungszentrum eine Tiefe und einen Umfang in sich selber erreicht, durch den es zu einer wahrhaft »seelischen« Seelenmitte, einer Gefühlsseele geworden ist.[50] Die Pflanze ist gänzlich »nach außen« gestaltet, das Tier ist mit seinem seelischen Zentrum der eigenen Körperlichkeit noch einmal »vorgesetzt«. Deshalb stellt es ein psychophysisches Wesen dar. Beim Menschen ist abermals eine radikal neue Seinsstufe erreicht. Als geistige Person ist der Mensch auch seiner Psyche seinsmäßig noch einmal »vorgesetzt«. Er beherrscht nicht nur seinen Leib autonom wie das Tier, sondern auch seine Seele.[51]

Man kann diesen ganzen Entfaltungsvorgang der lebendigen Natur[52] sehr wohl und ganz zentral eine stufenweise ansteigende »Humanisierung« nennen. Der leibseelische Gesamttypus der Lebewesen rückt seinsmäßig strukturell dem menschlichen Totaltypus immer näher. Daß rückläufige und vor allem beharrende Linien gleichzeitig vorhanden sind,[53] macht den gekennzeichneten allgemeinen Charakter der Lebensentfaltung nicht zunichte, sondern bestätigt ihn nur. Kann man aber nicht sagen, daß sich auf der Ebene des kulturell Menschlichen etwas Analoges vollzogen hat und voll-

[50] Vgl. Bios und Psyche a. a. O.

[51] Natürlich handelt es sich hier nur um die grundlegenden Seinsstrukturen, deren wesenhaftes Vorhandensein sehr wohl mit einer mehr oder minder starken sekundären Abhängigkeit vom Leibe [bei Tier und Mensch], von der Seele [beim Menschen] zusammenbestehen kann.

[52] In welchem Sinne dieser Entfaltungsvorgang naturwissenschaftlich deszendenztheoretisch ausgelegt werden kann, ist hier irrelevant. Vgl. Abstammungslehre a. a. O.

[53] Heute gibt es noch altertümlichste Typen aus dem Kambrium.

zieht? Natürlich ist das nur möglich in dem schon vorhandenen ontischen Rahmen der Menschlichkeit selber. Denn daß der Mensch von vorneherein »Mensch« war, und die Annahme eines allmählichen Übergangs vom Tier zum Menschen eine Absurdität ist, wird allmählich auch auf naturwissenschaftlicher Seite erkannt - mag die Stellungnahme zur Abstammungslehre aussehen wie immer.[54] Es könnte sich also nur um ein stufenweise stärkeres Hervortreten des spezifisch Menschlichen *am* Menschen handeln, um eine eigentümliche Humanisierung des ens humanum. Auch das müßte jedoch rein ontisch strukturell verstanden werden. Es läge darin keineswegs eine notwendige Verbindung mit einer immer ausgesprocheneren sittlichen oder ethischen Humanisierung. Im sittlichen Sinne könnte eine menschliche Urgemeinschaft, etwa von Steinzeitmenschen, »humaner« gewesen sein als die heutige Menschheit - in Analogie zu gewissen heutigen pygmäenhaften Randvölkern der Erde,[55] die zwar kulturell auf der Steinzeitstufe stehen geblieben sind, aber eine durchaus humane Sittlichkeitsstufe besitzen sollen. Diese ontisch strukturelle »Vermenschlichung« kann sich sowohl nach Richtung des »Bösen« wie des »Guten« auswirken. Man darf vielleicht sogar sagen, daß die formal humanisiertere Menschenform[56] erst die notwendige

[54] Ich denke hier etwa an die grundlegenden entwicklungsgeschichtlichen Feststellungen von Adolf Portmann und die paläontologischen von Josef Kählin.

[55] Vgl. Wilhelm Koppers, Der Urmensch und sein Weltbild, Wien 1950. Die ethnologischen Entdeckungen von Wilhelm Schmidt und seiner Schule werden wohl allmählich überall anerkannt.

[56] Die hier gebrauchte Rede von verschiedenen »Menschenformen« darf nicht im Sinne von verschiedenen »Menschen*arten*« verstanden werden. »*Der*« Mensch als personale Ganzheit bildet hier überall die gleiche ontologische Grundstruktur. Es handelt sich nur um verschiedene Menschengruppen zeitlicher und räumlicher Art, verschiedene Kulturgruppen, Völker, Nationen und, rein naturhaft gesehen, gegebenenfalls auch um verschiedene »Rassen«, die aber als solche fließend ineinander übergehen können.

ontische Basis abgibt für die Möglichkeit einer radikalen Auswirkung nach beiden Seiten: des menschlich Bösen sowohl wie des menschlich Guten, des Unheilvollen wie des Heilvollen. Heilsgeschichtlich gesehen liegt hier die Scheidung in der Stellung zu Christus. Auch sie setzt in dem endzeitlich immer radikaler werdenden Entscheidungssinne die immer radikalere strukturell-personelle »Humanisierung« des Menschen voraus. In der Alternative Christus-Antichrist wird es nichts Mittleres, nichts »rein Kulturelles« oder »rein sittlich Humanes« nach dieser oder jener Richtung mehr geben. Man kann dieses eschatologische Hervortreten der reinen Person oder des bloßen personalen Individuums auch eine stufenweise zunehmende »kulturelle Entkleidung« der Menschheit nennen. Auf die eigentümliche Tatsache, daß es »seit dem Jahr 1850« [Ende des Biedermeier] keine totale Kultur mehr gibt, auf die Probleme des Kitsches, der abstrakten Kunst, der Technisierung, des Massenmenschen und so weiter, könnte unter diesem Aspekt ein neues, nicht durchaus ungünstiges Licht fallen.[57]

In dem geschichtlichen Prozeß zunehmender menschlicher Personalisierung wurzelte das Richtige an jenem aufklärerischen Fortschrittsoptimismus des 18. und 19. Jahrhunderts, der die Menschheit zu einer immer vollkommeneren Stufe vernünftiger Würdigkeit aufsteigen und auf solche Weise das »Reich Gottes« sich innergeschichtlich entwickeln sah.[58] Im Rahmen des Konkreten war das freilich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*: der außerzeitlich eschatologischen Vollendung nämlich auf eine innerzeitliche Geschichts- und Entwicklungsebene. Die »vielschichtige Struktur« und das »spannungsreiche Gefüge« [Pieper], in welches faktisch die endzeitliche Geschichte eingesenkt ist, wurde dabei völlig ver-

[57] Vgl. hierzu auch Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit, München 1952

[58] Vgl. Josef Pieper, Über das Ende der Zeit, München 1950

nachlässigt - wie übrigens ebenso in dem nihilistisch-existenzialistischen Gegenschlag, der nur noch das notwendige katastrophale »Ende« der gesamten Geschichte sieht. »Am Ende der Geschichte werden sich real verknüpfen: der Aspekt der *Erfüllung* der innergeschichtlichen Zielstrebigkeit, der Aspekt der Transposition der Zeitlichkeit in die Teilhabe am Ewig-Unzeitlichen,[59] in eine ‚*ewige Ruhe*', der Aspekt der innergeschichtlichen Endkatastrophe der Herrschaft des Antichristen!«[60] Die hier erwähnte »innergeschichtliche Zielstrebigkeit« spielt sich aber im formalen Strukturrahmen der stufenweise anwachsenden »Personalisierung« und »Humanisierung« der Menschheit ab, ebenso wie sich die Zielstrebigkeit der lebendigen Natur im formal strukturellen Rahmen einer stufenweise zunehmenden Annäherung *an* die Menschenform überhaupt innerhalb des Reiches lebendiger Wesen vollzog.

Über die Art und Weise der konkreten Abläufe ist dabei noch nicht Näheres ausgesagt. Wohl aber ist etwas gesagt über eine formal sinnbestimmte und sinngerichtete »Entwicklung« der naturhaften sowohl wie der kulturell innermenschlichen Geschichte. *Deren* Ursächlichkeit liegt aber in der Ebene der aktualisierenden Wesensmächte, während das eigentlich Geschichtliche an der Weltgeschichte in freien Akten des Menschen gründet. Die letzteren besitzen ihre je einzige Realisationsstelle an dem je gegenwärtigen Aktualitätsmoment der zeitlichen Zeit. Sie setzen jedoch die kosmisch schicksalshafte Situation voraus, die durch die »zur Zeit« gerade fälligen und maßgebenden Wirkmächte bestimmt ist. Es ist etwas anderes, in der Altsteinzeit gelebt zu haben, in den alten Hochkulturen, im Mittelalter, in der Neuzeit oder »heute« zu leben und innerhalb dieser oder

[59] Wir würden freilich nicht sagen: »am Ewig-Unzeitlichen«, sondern »am Ewig-Zeitlichen«.

[60] Pieper a. a. O.

jener Zeit als personal freier Mensch irgendwelche Entscheidungen zu treffen. Es ist nicht nur etwas anderes in bezug auf die empirisch historische Situation. Die gesamte metaphysisch verwurzelte Rahmenstruktur der Welt ist jedesmal eine fundamental andere. Andere und andere »geistige Mächte« stehen im Hintergrund und schaffen einen je und je andersartigen kosmischen Boden im raumzeitlichen Gesamtgefüge der Welt. Aus diesem kosmisch strukturellen Zeitboden kann sich kein Mensch entwurzeln, es sei denn er überstiege ekstatisch den irdischen Raum und *seine* Zeit zum äonisch Überirdischen hin.[61] Denn der Hintergrund, in dem die Wirksamkeit der betreffenden wie jeder Zeit ihre Behausung haben und aus dem heraus sie die Welt in ihren jeweiligen Fundamenten von Augenblick zu Augenblick aktualisieren, ist die peripherische Raumzeit. In ihr sind sie insgesamt ganz und gar präsent und wirkfähig.

Abgesehen von den empirischen Bedingungen, die in der jeweiligen raumzeitlichen Situation erfüllt sein müssen, damit die überzeitlichen Wirkmächte faktisch wirken können, besteht offenbar *eine metaphysische Ordnung*, nach der sie außerdem und grundlegend allein wirken können. Dieser ontologisch entscheidende Tatbestand kann nunmehr heraustreten. Die stufenweise »Hinaufentwicklung« im naturhaften und menschlichen kulturellen Bereich im Sinne einer strukturell immer ausgesprocheneren »Humanisierung« kann ihre Wurzelgründe selber nur im Transphysischen besitzen. Denn sie liegt allem Empirischen und geschichtlich Geschichtlichen voran. Die überphysischen Wirkgründe sind zwar insgesamt in gleicher Weise total präsent und wirkfähig. Aber sie sind nicht in gleicher Weise »fäl-

[61] Vgl. die Vorträge von Henry Corbin über die zyklische Zeit im Mazdéismus und Ismaélismus, von Mircea Eliade über die Zeit und die Ewigkeit im indischen Denken und von Louis Massignon über die Zeit im islamischen Denken; in: Eranos Jahrbuch, 1951, Bd. XX, Zürich, 1952. Hierzu unten: Zweiter Teil III, 6, S. 281.

lig«. Sie sind nicht alle immer »dran«. Ihre Ordnungsfolge in der raumzeitlich begrenzten[62] Wirkmöglichkeit muß jene innerweltliche und innergeschichtliche Entwicklungslinie auf eine immer »humanere« Form hin begründen. Was aber ist die Dynamis dieser Ordnung? Was ruft die fälligen metaphysischen Mächte je und je auf den Plan? Auch hier schalten wir die unmittelbare Beziehung auf einen immer neu eingreifenden göttlichen Akt aus. Diese Ordnung muß in dem geschaffenen Kosmos selber schöpferisch darin liegen. Es ist das Nächstliegende, sie in der gleichen »zyklischen« Bewegung der äonischen Sphäre gründen zu lassen, die ohnehin notwendig ist, um die je immer nur in einem einzigen Gegenwartsaugenblick geschehende Aktualisierung der Welt zu verstehen. Die jeweiligen Wirkbereiche der aktualisierenden Mächte, die das Weltgeschehen in dem angegebenen fundamentalen Richtungssinne metaphysisch fundieren, könnten »auf dem äonischen Rund« in eben der Reihenfolge angeordnet sein, die ihrer faktischen Wirkordnung entspricht. Nur die Wirkbereiche! Denn seinsmäßig nehmen sie ja insgesamt den totalen »Raum« ein. Aber der Wirkbereich zum Beispiel derjenigen Welt-aktualisierenden Potenzen, die den stellaren kosmischen Weltraum begründen und damit die letzte physische Grundlage für das gesamte Weltall schaffen, müßte sich auf der allerersten »Strecke« des zyklisch äonischen Gesamtbereiches befinden; sodann der Wirkbereich der entelechialen Potenzen für die anorganisch materielle Ausgestaltung der Erde; bei auftretendem Leben zunächst diejenigen, welche die urtümlichsten Formtypen metaphysisch begründen, weiterhin die metaphysischen Grundlagen für immer ausgestaltetere, »geinnertere« Tiertypen bis zum personal geistigen Menschen

[62] Die »Begrenzung« ist nur vom Empirischen aus gesehen eine *zeitlich* zeitliche. Im eigenen Seinsraum ist sie eine *raum*zeitliche, die keinerlei seinsmäßiges Entstehen und Vergehen in sich schließt.

hin und von hier aus wiederum - innerhalb des »humanen« Rahmens - für die strukturell immer personaleren Kulturstufen. So würden die Wirkmächte an jener »kritischen« Stelle in der notwendigen Wirkordnung »vorübergleiten«. Die äonisch zyklische Bewegung wäre selber der dynamische Grund für das Einhalten der kosmisch geschichtlichen Ordnung vom »Anfang« bis zum »Ende«.

6. Eine »ewige Welt«. Strukturelle Entstaltung der empirischen Welt. Kreislauftheorie. »Erster« und »letzter« Tag der Welt. Der kommende Äon

Nun ist allerdings jene äonische zeitliche »Bewegung« selber noch von Problematik umgeben. Worin kann überhaupt, so muß man fragen, die Dynamis der äonischen Raumzeit-Bewegung bestehen? Handelt es sich doch um die ontische Möglichkeit der ununterbrochenen Verwirklichung der Welt als solcher. Es geht jetzt nicht mehr um die Möglichkeit und die Bedingungen der ordnungsgemäßen Wirkverteilung im faktischen Eingreifen der Wesensursachen innerhalb des raumzeitlich gegebenen Gesamtgefüges der Welt. Es geht darum, daß und wie beständig und unaufhaltsam Welt und Weltbestände aktualisiert werden. Ein Gesamtbestand an Weltsubstanzen muß ja immer durchgehalten sein, damit »Welt« überhaupt fortbesteht - wie auch immer die entsprechenden Substanzen im konkreten Weltwerden entstehen und vergehen, ja erstmalig im Weltwerden in Erscheinung treten. Auch alle diejenigen grundlegenden Weltbestandteile, die gerade nicht vergehen, *sondern sich zeitlich durcherhalten*, mögen sie zu den physischen oder psychischen, zu den anorganischen oder den organischen, zu den elementaren oder synthetischen Beständen gehören, mögen sie die physische Materie oder die lebendigen Zellen in letzten Einheiten aufbauen - sie alle treten

dennoch von Gegenwartsmoment zu Gegenwartsmoment neu auf der Oberfläche der aktuellen Weltwirklichkeit zu Tage. Ihr Dauern in der zeitlichen Zeit *gründet* darin, daß sie immer neu in der gleichen Wesensform verwirklicht werden. Nur dadurch, daß ein gesamter Weltbestand, ob im einzelnen entstehend oder vergehend oder ob und wie lange immer »andauernd«, an der kritischen Stelle beständig neu aus der Potentialität in die Aktualität eintritt, *ist* »Welt« mit ihrem Seinsfortschritt und *ist* realer innerweltlicher Zeitverlauf. Wodurch konstituiert sich die kritische Stelle, die sich im empirischen Weltgeschehen als das je aktuelle Gegenwartsmoment manifestiert? Und was treibt die Raumzeitperipherie mit den in ihr beheimateten Weltwirkungsmächten so unaufhaltsam an dieser »Stelle« vorbei, so daß hier der Funke der Weltverwirklichung immer neu zu den passiven Ermöglichungsgründen überspringen kann?

Bei Plato-Timäus dreht sich die Welt deshalb in ewiger unaufhaltsamer Bewegung, weil die zugrundeliegende Weltseele ihre zyklischen Gedankengänge ausführt. Bei Aristoteles dreht sie sich unaufhaltsam, kontinuierlich und mit vollkommener Akribie, weil der unbewegte ewige Beweger, der göttliche Nous sie bewegt. Diese Möglichkeit einer im Unbewegten gründenden Bewegungswirkung, wie der göttliche Nous in bezug auf die Welt sie leistet, ist bei Aristoteles offenbar in Analogie zu einer zielgeleiteten menschlichen Wollensbewegung gedacht. Es findet hier, sagt Stenzel,[63] »die Ineinssetzung der zunächst als physische

[63] Stenzel, a. a. O., S. 168. Auch Ross, a. a. O., S. 100: »But when Aristotle had come to satisfy himself of the existence of the unmoved mover, it may be presumed that he retained the notion that the heavens act under final causation, and now thought of them as having in the first mover a transcendent end, and of their eternal rotation without translation as due to the endeavour to attain, in such measure as a material thing can, something akin to the eternal unchanging activity of the first mover.«

Ortsbewegung gefaßten ewigen wesenhaften aktuellen Kreis- *κίνησις* mit der zielgeleiteten menschlichen Wollensbewegung, der *ὄρεξις* und *βούλησις*« statt, vor allem aber »mit der ‚Denkbewegung', der *νόησις*«. »Denn das Erstrebte und durch die *νόησις* Gedachte ‚bewegt selber unbewegt'...«. Stenzel fügt mit vollem Recht hinzu, daß hier »kein plumper Anthropomorphismus vorliege, keine naive Teleologie, sondern eine konsequente Physik ohne Gravitation«. Das dürfte durch unsere Analyse der äonischen Weltperipherie, die ja das Erstbewegte des unbewegten Bewegers ist, noch deutlicher hervortreten.

In der unmittelbaren ursächlichen Rückbeziehung der äonischen Bewegung der Weltperipherie auf den ewigen unbewegten Beweger liegt die aristotelische Versiegelung der gesamten empirischen Welt als selber »ewiger« und dadurch »göttlicher«. »Ewig« nunmehr in dem Sinne einer *εἰς ἄπειρον* wiederholten Kreisläufigkeit. Denn wie sollte die Weltbewegung aufhören können, da sie als äonische *κίνησις*, vermittels derer wiederum der ganze zeitliche Weltlauf in Gang gehalten wird, ihre unmittelbaren Wurzeln in der Ewigkeit Gottes selber besitzt? Wie verhält es sich aber, wenn wir, über Aristoteles hinausgehend, die Welt ansehen als eine von Gott geschaffene und schöpferisch im Sein erhaltene? Sie wäre, wie wir sahen, mit ihren äonischen Grundlagen geschaffen, aus denen heraus sie sich als wahre natura naturans beständig neu gebiert und zeugt. Die äonischen Grundlagen *sind* überräumlich und überzeitlich. Sie sind als solche »ewig«, das heißt jeder möglichen Berührung mit dem Nichtsein in sich selber fremd. Innerhalb ihrer kann es kein Entstehen und Vergehen geben. Gott kann wohl die Welt mit ihren äonischen Grundlagen aus dem Nichts herausgehoben haben. Er könnte sie ebensowohl dem Nichts wieder überlassen[64] - ein allerdings im höchsten

[64] Vgl. Pieper, a. a. O.

Maße unwahrscheinlicher göttlicher Akt. Wir müssen jedoch sehen, daß Gottes Schöpfungsverhältnis zu einer im äonisch Zeitlichen begründeten Welt ein ontologisch anderes ist als das Schöpfungsverhältnis zu einer schlechthin zeitlich zeitlichen Welt. Dieser Punkt wurde schon einmal gestreift, aber hier wird er nun von entscheidender Wichtigkeit. In der christlichen Theologie und Philosophie hat von alters her die Frage, wie Gott in unzeitlicher Weise eine zeitlich anfangende Welt schaffen kann, im Mittelpunkt der Erörterungen gestanden. Schon öfter berührten wir den »Ausweg«, daß Erschaffung im Grunde nichts selber Zeitliches sei. Man könne nur von einer »ewigen Schöpfung« sprechen. Dann gäbe es jedoch keinen [zeitlich] zeitlichen Anfang dieser Welt. Wir müssen jetzt genau unterscheiden. Die Aufdeckung einer äonisch zeitlichen Weltgrundlage verschiebt die Problematik wesentlich. In ihren eigensten Seinsgrundlagen *wäre* die Welt nunmehr »ewig«, *äonisch*-zeitlich. In bezug auf ihre metaphysischen ursächlichen Grundlagen könnte Gott die Welt nicht »in« die zeitliche Zeit hineingesetzt haben. Er hätte eine nach ihren Ursachen selber »ewige« [äonisch-zeitliche] Welt geschaffen. Seiner schlechthin über dem Sein stehenden Allmacht ist das durchaus möglich. Und es scheint von vorneherein ein wenig plausibler, daß Gott die Welt nicht einfach so »in die Zeit hinein in Bewegung setzte«, sondern sie in ihrer eigenen äonisch zeitlichen Totalität geschaffen hat. Wenn hier auch das Mysterium des einmaligen göttlichen Schöpfungsaktes in seiner Größe und Undurchdringlichkeit bestehen bleibt,[65] wird doch das Verhältnis zur zeitlichen Welt oder zur [zeitlichen] Zeitlichkeit selber ein anderes.

Sehen wir noch einmal auf den aristotelischen Kosmos zurück. Da hier die Weltperipherie in ihrer raumzeitlichen

[65] Die creatio continua hebt die tiefe Problematik des »einmal« vollzogenen ursprünglichen Schöpfungsaktes nicht auf.

Kreisbewegung mit dem Fixsternhimmel in seiner räumlichen Kreisbewegung auf griechische Weise gleichgesetzt wurde, war auch die innerweltliche empirische Raumzeitwelt mit der äonischen Weltperipherie unauflöslich verschmolzen. War diese »ewig«, müßte jene auch »ewig« sein. Die äonische Peripherie zirkelte ja selber den Weltraum aus, nahm ihn in vielgestaltiger Bewegung mit sich herum und gab dadurch allem, was sich innerhalb seiner befand und geschah, *seine* innerweltliche Stelle. Wie sollte die Welt in ihrem empirischen Zeitlauf je »aufhören« können, da die Himmelsrotationen nicht aufhören können, wenn sie selber unmittelbar ins transzendent Überzeitliche und dessen Kinesis hineinragten und diese äonische *κίνησις* wiederum in der Ewigkeit des unbewegten Bewegers wurzelte. Für uns ist die überzeitliche Weltperipherie mit der Weltraumperipherie nicht mehr gleichsetzbar. Die äonische Raumzeit »umkreist« das gesamte Weltall, auch die denkbar »äußerste« und höchst dimensionale Raumgrenze desselben. Aus ihrer Bewegung geht die beständige fundamentale Wesens- und Seinssetzung der Welt, und zwar in einem immer nur je einzigen zeitlichen Gegenwartsmoment hervor. Die räumliche Welt repräsentiert sich nach unserem Modell als ein winziger, selber ruhender »Querschnitt« innerhalb des äonischen Raumzeitrades, das ununterbrochen an ihr vorübergleitet. Nun scheint allerdings auch diese Weltkonstruktion zunächst eine gleiche Folgerung notwendig zu machen, wie bei dem aristotelischen Kosmos. Ist das Kreisen der Überzeit »ewig«, muß dann nicht auch die reale Zeitbewegung der Welt, die aus ihr hervorgeht, »ewig« sein? Auch wenn die Welt mitsamt ihren äonisch zeitlichen Grundlagen als eine von Gott geschaffene angesehen wird, müßte sie dann nicht dennoch kraft dieser äonischen Grundlagen selber »ewig« erhalten bleiben - vorausgesetzt, daß Gott sein eigenes geschaffenes Werk nicht wieder im Nichts versinken

läßt? Dann müßte aber auch der irdische Zeitlauf ein »ewiger« sein.
Wir fragten, was eigentlich die Dynamis der äonischen Zeitbewegung ausmache. Es sieht nun so aus, als brauchte man danach gar nicht zu fragen. Gehört es denn nicht wirklich zu den ewigen schöpferischen Gründen der Welt, daß dieselben sich auf eine Weise »bewegen«, durch die die Welt eben von Augenblick zu Augenblick hervorgebracht *wird?* Daraus würde aber in der Tat folgen, daß der zeitliche Zeitlauf zugleich mit der Ewigkeit der Welt ein selber »ewiger«, das heißt hier zeitlich unabschließbarer würde. Der aristotelische Kosmos! Die ewige Welt in ewigen Weltgründen verwurzelt! Allerdings besäße die mit ihren äonischen Gründen geschaffene Welt als ganze einen »Anfang«, damit aber auch der zeitliche Zeitlauf. Mit dem »Moment« der Erschaffung des Gesamtkosmos und dem hierdurch gegebenen »Beginn«[66] der äonischen Bewegung würde auch die Weltaktualisierung und der reale Zeitlauf beginnen. Aber wenn die Welt mit ihrem äonischen Übergrund einmal geschaffen *ist* [und dadurch zwar einen totalen schöpferischen Anfang besitzt], müßte sie dann nicht dennoch »ewig« *bestehen,* da sie mitsamt ihrer Seins- und Zeitbewegung »ewige« [äonische] Wurzeln besäße? Hier liegt das sachliche Recht in der Auffassung von Plato im Timäus: einer anfangenden Welt nämlich, die dennoch niemals endet, eine Auffassung, die Aristoteles so leidenschaftlich bekämpfte. Aristoteles mußte wohl zuerst den qualitativ »ewigen« Weltgrund herausarbeiten, der in sich selbst mit keinem Nichtsein in Berührung zu bringen ist und deshalb selber kein natürliches »Anfangen« und »Enden« im zeitlichen Sinne haben kann. Das verdeckte ihm die Sicht auf die Möglichkeit eines geschöpflich totalen »Anfangens« der

[66] Das Mysterium dieses »Momentes« und »Beginns« bleibt in bezug auf Gott bestehen.

äonisch begründeten Welt, die dennoch als solche kein natürliches »Ende« zu haben braucht.
Wir müssen noch einen Schritt weitergehen, um die wahre Krisis zwischen »heidnischer« und »christlicher« Welt heraustreten zu sehen. Als wir den platonischen Kosmos mit seiner ewigen Kreisläufigkeit betrachteten, trat etwas Ergreifendes vor uns hin: als hätte Plato irgendwie schon das Muster einer »paradiesischen« Welt vor Augen gehabt. Dasselbe und mehr noch können wir von der aristotelischen Welt sagen. Die völlige Ineinssetzung des empirischen Fixsternkosmos und seiner räumlichen Rotationen mit dem äonischen Kosmos und seiner ewigen Kreisläufigkeit wurzelt nicht nur in dem zufälligen historischen Faktum einer falschen griechischen Kosmologie und Astrologie. Sie besitzt einen tief metaphysischen Wesensgrund. Stellen wir uns vor, unsere aktuelle physische Welt wäre nicht nur ein einziger »Querschnitt« aus der äonischen Raumzeitperipherie, an dem die letztere immer nur querschnittsmäßig vorüberglitte, auf solche Weise die empirische Welt von Gegenwartsaugenblick zu Gegenwartsaugenblick ins aktuelle Dasein holend. Stellen wir uns vor, auch diese empirische Welt sei selber innerhalb der Weltperipherie über den gesamten »Raum« derselben seinsmäßig »erstreckt«. Sie besäße mit allen zu ihr gehörigen Beständen selber über den ganzen Seinsraum hin totale Seinspräsenz. Auch innerhalb ihrer gäbe es dann kein mögliches Vergehen und Entstehen, keine mögliche Entaktualisierung und Wiederaktualisierung, damit aber auch keinen »zeitlichen« Zeitlauf. Dann hätten wir eine empirische Welt vor uns, die ganz und gar - in ihrer gesamten Seinserstreckung - in die äonischen Gründe eingesenkt, von ihnen getragen und mit ihnen gewissermaßen vermählt wäre. Um das ganz richtig zu fassen, müssen wir bedenken, daß es sich bei den äonischen Gründen unserer derzeitigen empirischen Welt nur

um rein potentielle Grundlagen handelt, wenn auch in der Weltperipherie um aktualisierungsmächtige. Unsere Welt dagegen ist eine aktualisierte, eine verwirklichte, und zwar in physisch leibhafter Gestalt aktualisierte und verwirklichte. Die äonischen Weltgründe sind ja dazu da, um diese Welt in ihre leibhafte Wesens- und Seinswirklichkeit hinein zu gestalten. Wäre nun auch sie, die empirische Welt, ihrer ganzen Seinserstreckung nach »total präsent«, so hätten wir eine total präsente Welt von physisch leibhafter Aktualität vor uns. Und was für eine Welt! In leibhafter Wirklichkeit erstreckte sie sich mit ihrer seinshaften Ganzgegenwart über den gesamten äonischen Seins- und Zeitraum.[67] Die aktualisierenden Weltmächte brauchten sie nicht immer nur an einem einzigen »Querschnitt« des Raumzeitäons in ein kümmerliches, je aktuelles Gegenwartsquant hineinzuheben. Sie wäre ganz und gar und mit einem Mal verwirklicht. Sie wäre keine bloße »Werdewelt«, sondern eine »Seinswelt«, die aus ihren eigenen äonischen Wirkgründen »von Ewigkeit zu Ewigkeit« [εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων] erwächst.

Ist das, was wir soeben geschildert haben, eine leere spekulative Konstruktion, ein absurder Ontologismus, der alle wirklichen Seinsverhältnisse auf den Kopf stellt? Ich glaube, wenn es realisiert wäre, würde es das Allerrealste von allem Realen sein - außer Gott. Schon im platonischen Kosmos, erst recht aber im aristotelischen mit seiner tiefsinnigen Überphysik steht, so scheint es mir, *diese* Weltvision hinter dem konkreten kosmischen Weltbau, in dem so eigentümlich die sinnlich wahrnehmbare Raumzeitwelt mit der im

[67] Natürlich ist die konkrete Gestaltung unserer zeitlichen Welt und unseres Weltlaufs nicht als solche in eine ganzgegenwärtige [äonische] Zeitstruktur übersetzbar. In allen konkreten Weltbeständen und allem konkreten Weltgeschehen *dieser* Zeit drückt sich selber der zeitlich zeitliche Werdecharakter dieses Äons aus. Eine physisch äonische Welt müßte auch in concreto »ein neuer Himmel und eine neue Erde« sein.

Transzendenten gründenden äonischen Zeitraumwelt in eins gesetzt ist. Diese antike Weltkonstruktion war allerdings nicht nur faktisch falsch, weil eine notwendige Dimension fehlte, sondern sie war auch in dem jetzt erarbeiteten hintergründig metaphysischen Wesenssinne »falsch«. Falsch, und doch so wegweisend und bedeutungsvoll! Metaphysisch falsch deshalb, weil unsere empirische Welt keine totale Gegenwartspräsenz besitzt. Unsere Welt ist im Gegenteil gekennzeichnet durch eine »Gegenwärtigkeit«, die fast überhaupt keine solche mehr ist. Sie ist gekennzeichnet durch die brüchige Zeitlichkeit, die sich in einem immer nur wieder kaum dem Nichtsein entrissenen »Da-sein« konstituiert. Hier schließt sich der Bogen unserer gesamten Untersuchungen. Diese Zeit, die fast keine Zeit ist, hat Aristoteles im Blick gehabt. Sie steht im Hintergrund seiner Zeitanalysen. Er hat auch die äonisch zeitlichen Grundlagen dieser empirischen Zeit gekannt. Und er muß überdies auch irgendwie die »Vision« einer integren, im *ganzen* äonischen Zeitraumwelt gehabt haben, innerhalb deren in der Tat physische Raumzeit und überphysischer Zeitraum zusammenfallen würden. Sein Ringen um das Problem der Kontinuität und Diskontinuität, das keine Lösung findet, mag seine Wurzeln gehabt haben in einer Zusammenschau, die erstens die zeitlich zeitliche Welt und ihre äonischen Grundlagen, zweitens den räumlichen Kosmos und seinen ihn umkreisenden Fixsternhimmel, drittens eine äonische Gesamtwelt, in der Zeit und Raum als »Raumzeit« und »Zeitraum« identisch sind, umfaßt. Denn in dieser äonischen Gesamtwelt gäbe es überhaupt keine Diskontinuität mehr.

Die faktische Welt ist eine zeitlich zeitliche mit äonischen Grundlagen. Das war das sachliche Ergebnis unserer Analysen. Der Blick jedoch auf die ontologische Möglichkeit einer äonischen Gesamtwelt, innerhalb derer der leibhaft verwirklichte »irdische« Kosmos an der totalen Gesamt-

präsenz der äonischen Peripherie teilnimmt, läßt uns diese unsere derzeitige Welt in einem neuen Licht sehen. Sie erscheint eigentümlich »verkümmert«. In ihrer faktischen Seinsstruktur scheint konstruktiv etwas verschoben zu sein, etwas Grundlegendes nicht mehr zu stimmen. Die derzeitige leibhafte Welt, um die es doch schöpferisch eigentlich geht, repräsentiert sich als ein geringfügiger »Querschnittsinhalt« des äonischen Zeitraum-Übergrundes, der nur gerade immer notdürftig in Dasein und Gegenwärtigkeit hineingehoben wird. Anstatt den äonischen Seinsraum existenziell ganz und gar auszufüllen, ist er völlig auf die Seite gedrängt und fristet ein in kleinsten Portionen dargereichtes Dasein von einem Seins- und Zeitmoment zum anderen. Analog verhält es sich übrigens auf rein physischer innerweltlicher Ebene mit Lage und Ort der Erde innerhalb des Weltraumes. Es ist nicht erstaunlich, daß sich die christliche Welt im 15. und 16. Jahrhundert zunächst mit erbitterter Leidenschaft gegen ein heliozentrisches Weltsystem wandte, das an die Stelle des geozentrischen treten sollte. Nur ein geozentrischer Weltraum entspräche einer integren geschöpflichen Welt. Ist doch die Erde der Wohnort des Menschen, der unter allen Kreaturen allein das »Ebenbild Gottes« ist. In gleicher Weise aber entspräche auch nur eine »kosmozentrische« Raumzeitwelt einer integren geschöpflichen Gesamtwelt. Eine kosmozentrische Raumzeitwelt nämlich, deren aktueller Teil in seinem gesamten Seinsumfang der äonischen Peripherie anläge, von der ewigen Kinesis derselben mitherumgenommen und selber das ruhende Weltzentrum »umkreisend«. Die großen philosophischen Weisen Griechenlands wußten nichts davon und konnten nichts davon wissen, daß eine solche Welt zwar möglich, aber eben faktisch nicht vorhanden ist. Und die christlichen Theologen, die sich gegen das heliozentrische Weltbild auflehnten, weil dieses den strukturellen Wesensbedingungen einer

»heilen« geschöpflichen Welt in der Tat nicht entspricht, bedachten nicht, daß hiermit gerade eines der großen Zeichen für eine eingetretene Desintegrierung der physischen Welt aufgerichtet sein könnte. Daß jedoch dieser Tatbestand durch eine Entstaltung der Welt von weitaus größeren, nämlich eben kosmischen Ausmaßen begründet sein könnte, lag zudem noch gänzlich außerhalb einer möglichen kosmologischen Sicht. Denn man konnte von einer endlichen gekrümmten Gesamtraumwelt, deren Entdeckung die Voraussetzung für die mögliche Einsicht in ihre kosmisch verschobene Gestalt ist, nichts auch nur ahnen in einer Zeit, in der immer noch wie bei den Griechen dieser empirische Raum mit seinem Fixsternhimmel selber ins Transzendente aufstieg. Die erste Bresche mußte nach einer Richtung geschlagen werden, welche die Welt einem unendlichen, grenzenlosen und völlig eingeebneten Weltraum, der keine mögliche Aufstufung ins Himmlische mehr besaß, heillos auslieferte. Das geistige Bewußtsein der Menschen, auch der Gläubigen, war jahrhundertelang in dem unendlichen Raum eingefangen. Ein »Jenseits« in einem realräumlichen und realzeitlichen Sinne war zu einer Undenkbarkeit geworden. Auch in einem realzeitlichen! Denn hier besteht eine genaue Analogie. So wie »der« [unendliche] Raum, so wurde auch »die« [unendliche] Zeit entdeckt. So wie innerhalb des Raums alle hierarchische Ordnungsmöglichkeit zusammenbrach und nur der *eine* unbegrenzbare Raum übrigblieb, so brach alle hierarchische Ordnungsmöglichkeit in der Zeit zusammen,[68] und übrigblieb die *eine* eingeebnete unbegrenzbare [zeitliche] Zeit. Raum und Zeit waren zu Gefäßen geworden, in die Welt und Weltgeschehen nun ein-

[68] Oskar Cullmann hat demgegenüber in »Christus und die Zeit« dem dringenden biblisch-exegetischen Anliegen, daß die Heilsgeschichte [von der Schöpfung bis zum Endgericht] wieder eigentlich zeitlich-historisch gesehen werden muß, Ausdruck gegeben.

mal eingeordnet sind. Nur was Raum und Zeit konkret erfüllt und wie es sie erfüllt, war noch von Bedeutung. Das konnten aber nur noch physische, im höchsten Fall psychische Inhalte sein. Die Möglichkeit einer realen Transzendenz verschwindet notwendig mit der Unmöglichkeit, den empirischen Raum und die empirische Zeit selber realiter zu transzendieren.

Die Vorstellung eines in einem Überraum wieder endlich gewordenen Weltraums, diese unerhörte Konzeption der relativitätstheoretischen Physik scheint in das geistige Bewußtsein unserer Zeit allmählich einzugehen. Von einer endlichen Zeit weiß man noch wenig. Der Weltraum wurde endlich, weil er als gekrümmt erkannt wurde. Auch die Zeit kann nur dadurch »endlich« werden, daß sie als eine mit sich selber zyklisch zusammengeschlossene vorgestellt wird. Eine geradlinige Zeit läuft notwendig ins Unendliche. Nunmehr ist jedoch etwas höchst Bedeutsames zu beachten. Der gekrümmte Weltraum ist zwar endlich, aber unbegrenzt. Ein Wanderer, der von einem bestimmten Punkt aus stets in gleicher Richtung vorwärtsschritte, müßte infolge der Raumkrümmung schließlich wieder an dem gleichen Punkt anlangen. Darin manifestiert sich die Endlichkeit des Weltraums. Aber der Wanderer könnte ja εἰς ἄπειρον weitergehen, nämlich wieder und wieder um die Welt herum. Er könnte die Welt in gleicher Richtung ununterbrochen, kontinuierlich, »ewig« weiter durchmessen. Er käme nie an eine Grenze. Beides, die Endlichkeit und die Unbegrenzbarkeit ist durch die zyklische Gestalt des Weltraumes gegeben. So wäre es aber auch mit der Zeit. Als zyklische verwandelt sie sich zwar in eine endliche, aber sie bliebe unbegrenzt. Die Zeit jedoch bewegt sich. Ihr Wesen besteht im Unterschied zum räumlichen Raum in seinsfundierter Bewegung. Wir bedürfen hier keines anderen Wanderers als nur der wandernden Zeit selber. Falls sie sich zyklisch bewegt, kehrt

sie notwendig zu sich selber zurück, aber hiermit kann sie auch immer weiterlaufen - in unendlichen Zyklen - εἰς ἄπειρον. Die zeitliche Kreislauftheorie scheint plötzlich ein metaphysisch gewichtiges Fundament zu erhalten. Es dürfte auch nicht von ungefähr sein, daß sie von der gesamten Antike über den ganzen Orient hin, und hier wohl bis heute, vertreten worden ist.[69] Es wäre gewissermaßen ganz »natürlich« [*kosmisch* natürlich], daß sich die Zeit auf solche Weise immer weiter »drehte«. Welche Zeit? Die äonische Zeit? Die zeitliche Zeit?

Beides hängt eng zusammen. Die äonische Zeit begründet mit ihrer zyklischen Kinesis die reale zeitliche Zeitbewegung. Falls sich der kinetische Zyklus der äonischen Zeit unendlich wiederholte, dann müßte auch die zeitliche Zeit ins Unendliche immer wieder von vorne anfangen. Damit wäre aber eine zyklische Wiederholung alles dessen gegeben, was von der äonischen Aktualisierung der Welt »von Augenblick zu Augenblick« abhängt. Das gesamte Weltgeschehen finge immer wieder von vorne an, soweit es nicht von den freien Akten des Menschen bestimmt ist. Wir stehen anscheinend vor der schönsten widerchristlichen Kreislauflehre - allerdings nicht unerheblich korrigiert durch die Einsicht in die wesenhafte Freiheit des Menschen. Immerhin beschleicht uns eine nicht abweisbare Vorstellung, daß die Tatsache einer ewigen Wiederkehr aller Letztgrundlagen der Welt auch das personal begründete Geschehen in den verschiedenen Zeitepochen immer wieder in analoge Richtungen drängen würde. Wir haben jedoch schon einen ganz anderen Ansatzpunkt, um dieser Lehre der »ewigen Wiederkehr aller Dinge« den sachlichen Boden zu entziehen. Sie ist übrigens in der krassen Form absoluter Unentrinnbarkeit bezeichnenderweise nur im heutigen extremen Gegenschlag gegen die wahre Geschichtlichkeit vertreten

[69] Vgl. S. 255 Anm. 61

worden [Nietzsche]. In den orientalischen Spekulationen, ihren gnostischen und mystischen Lehren gab es immer ein echtes Transzendieren dieses »höllischen Zeitzirkels«, wovon noch zu sprechen sein wird.[70]

Es zeigte sich uns eine eigentümliche Deformiertheit in der Grundstruktur der empirischen Welt. Wir hatten die spekulative Vision einer integren Welt, in der die äonische Kreiskinesis der Raumzeit eine selber qualitativ äonische Welt leibhaft verwirklicht. Eine zeitliche Zeitlichkeit kann es hier nicht mehr geben. In der Offenbarung des Johannes ist davon die Rede, »... *daß keine Zeit mehr sein wird* [*ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται*]«, sondern daß in den Tagen der siebenten, der letzten Posaune »das Geheimnis Gottes vollendet sein wird, das er durch seine Knechte, die Propheten, verheißen hat«.[71] Das schwört der Engel, der auf dem Meer und auf der Erde steht und mit seiner rechten Hand den Himmel berührt. Er schwört bei Dem, der »in die Ewigkeit der Ewigkeiten [*εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*] lebt und den Himmel und was in ihm ist, die Erde, und was auf ihr ist, das Meer, und was in ihm ist, geschaffen hat«. Es ist auffällig, daß dieser Schwur vom Aufhören der Zeit von einem »kosmischen« Engel ausgesprochen wird, einem Engel, der das ganze Weltall berührt [Erde, Meer und Himmel]; und daß geschworen wird bei dem über alle Äonen hinaus Lebendigen, der das Weltall geschaffen hat, nicht nur Erde und Meer mit allem, was sie enthalten, sondern auch den Himmel und alles, was ihn bewohnt. Bald darauf sieht Johannes den neuen Himmel und die neue Erde. »Denn der erste Himmel und die erste Erde war verschwunden und das Meer ist nicht mehr.«[72] Mit der alten Welt verschwindet in

[70] Vgl. unten S. 281.

[71] Ap. Joh. 10, 7: »... *ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας.*«

[72] ib. 21, 1: »*καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.*"

diesem apokalyptischen Gesicht die Zeit! Eines hängt unaufhebbar mit dem anderen zusammen. Mit »dem neuen Himmel und der neuen Erde« muß auch die Zeit »neu«, das heißt äonisch geworden sein. In der zeitlichen Zeit andererseits hätte die neue Weltschöpfung keinen »Raum«. Als äonisch-zeitliche ist sie sich selber ganz und gar gegenwärtig geworden. Es gibt hier keine strukturell ontische Möglichkeit mehr für ein Entstehen und Vergehen, für Geburt und Tod. Vergänglichkeit und Tod [wie ebenso Entstehung und Geburt] sind nicht nur faktisch ausgeschlossen. Es ist nicht nur so, daß der Mensch und die gesamte Kreatur »in« der Ewigkeit keine irgendwie zeitlich begrenzte Lebenszeit mehr besitzen können. Diese Vorstellung einer bloßen zeitlich niemals endenden Lebensdauer hat schon manchen »Ungläubigen« in der Abwehr gegen den Glauben bestärkt. In der Tat wäre ein bloßes »immer leben Müssen« und »niemals vergehen Können« eine angsterregende pervertierte Ewigkeit. Ewigkeit ist nicht unendlich lange Zeitdauer. Die zeitliche Zeit trägt den »Tod« in ihrem eigenen Schoß. Und das nicht oder nicht primär, weil wir tatsächlich jeden Augenblick sterben können. Gerade soweit und solange wir leben, stehen wir in dem »Zwischen« - zwischen Dasein und Nichtsein nämlich.[73] Wir wissen es zur Genüge. Neu aufgewiesen hat sich jedoch die ontologische Möglichkeit eines Daseins, das von einem ihm immanenten Nichtsein wesenhaft nicht berührt werden kann. Wir haben die strukturell ontologische Möglichkeit einer äonischen Welt gesehen, einer leibhaft verwirklichten und wirklichen, aber nicht mehr zeitlich zeitlichen Welt.

Damit rückt die ganze Frage nach der zyklischen Zeit und der mit ihr drohenden Wiederkehr aller Dinge unter einen ganz anderen Aspekt. Der antiken »Göttlichkeit« dieser unserer Welt ist nunmehr schon nach ihrem formalen Seins-

[73] Vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, oben S. 37

aufbau der Boden entzogen. Der formale Seinsaufbau aber gerade war es, in dem nach Plato-Timäus und nach Aristoteles die Göttlichkeit des Kosmos begründet werden sollte. Nicht durch den konkreten Weltinhalt und das konkrete Weltgeschehen, die sich auch der alten Welt furchtbar genug enthüllten. Aber der formal so herrlich gestaltete Kosmos: von ebenmäßiger »Rundheit« und »Glätte«, mit wunderbarer zyklischer Bewegungsakribie, von dem seelischen oder ätherischen Weltübergrund ewig mit sich selbst herumgeschwungen und von ihm in jeder Einzelheit seiner zeiträumlichen Verwirklichungsstufe bestimmt [Stenzel] - dieser Kosmos ist *der* »Gott«, den der demiurgische Gott in möglichster Vollkommenheit nach dem Urbild des *κόσμος νοητός* gebildet hat [Plato], der die letzten ewigen Wurzeln seines Seins und seiner Bewegung im unbewegten Beweger und in dessen rein geistigem Wesen besaß [Aristoteles]. Die formale Destruktion konnte in diesem antiken Bild nicht zum Vorschein kommen, weil der Fixsternhimmel und seine »ewigen« Rotationen mit der äonischen Weltperipherie in eins gesehen wurden. So schien die empirische Welt ihrer ganzen Seinsausdehnung nach schon jetzt eingesenkt und umhüllt von der äonischen Raumzeitperipherie. Über das Zusammenbrechen der hierarchischen Gestalt des empirischen Weltraums hinweg, der dadurch zu einem raumzeitlich »unendlichen« und völlig »säkularisierten« wurde, sind wir zu einer endlichen Welt zurückgelangt, die als solche wieder »ewige« Seins- und Wesenswurzeln besitzen kann. Aber mit der endgültigen Loslösung von der empirischen Raumgestalt tritt auch der deformierte Charakter des Kosmos hervor. Die empirische Raumwelt sitzt an einer »verlorenen Ecke« des äonischen Weltalls, immer nur je ein einziges Gegenwartsquant lang ins wirkliche Dasein gehoben, dem Nichtdasein rückwärts und vorwärts beständig vermählt, ihm nur immer und immer wieder entrissen durch

ein neues und winziges Seinsfundament und so unaufhebbar dem davonstürzenden Zeitlauf ausgeliefert.

Diese Desorganisation von allkosmischen Ausmaßen setzt einen irgendwie geschehenen Desorganisations*akt* voraus. Die Welt in ihrem vergänglichen Zeitlichkeitscharakter muß »irgendwann einmal« angefangen haben. Das ganze Schöpfungsbild hat sich verschoben. Nicht handelt es sich jetzt um die Schöpfung der Welt selber und um das Mysterium, wie Gott, der die [absolute] Ewigkeit *ist*, in einem einmaligen Akt die Welt hat erschaffen können. Es handelt sich darum, wie und weshalb die schon geschaffene Welt in den vergänglich zeitlichen Zustand hineingeraten konnte. Wir kommen zum möglichen und zum notwendig gewesenen Anfang *der* Zeit selber. Die Welt dürfte ursprünglich gar nicht *zeitlich* zeitlich, sondern äonisch zeitlich geschaffen worden sein, so nämlich, wie wir sie in unserem spekulativen Entwurf nicht nur als ontologisch möglich, sondern als im Grunde wesensangemessene aufgewiesen haben: angemessen einem wahrhaft integren Zustand der Welt - »weil Gott als der Vollkommenste und Beste nur das Vollkommenste und Beste schaffen kann«, wie Plato sagt.

Der erste Tag unserer empirischen Welt oder der erste zeitliche »Augenblick« derselben ist nach dieser Sicht nicht der zeitliche Anfang der geschaffenen Schöpfung, sondern der zeitliche Anfang der entstalteten Schöpfung. Gehen wir im realen Zeitlauf zurück, so treffen wir auf diesen ersten Zeitmoment. Was in den klassisch naturwissenschaftlichen Jahrhunderten für ein Absurdum angesehen werden mußte, wird zu einer durchaus einsichtigen, zu einer ontologisch wesensmöglichen Angelegenheit: der *zeitliche* Anfang nicht nur der Welt, sondern der Zeit selber. Die Zeit geht nicht aus der Zeit hervor [womit sie eben überhaupt nicht anfangen könnte], sie geht auch nicht mit der Welt aus dem »Nichts« hervor [womit Gott die Welt in einer höchst pro-

blematischen Weise geschaffen hätte], sie geht aus der *äonischen* Zeit hervor. Sie ist die entstaltete Gestalt der äonischen Raumzeit. Und das nicht primär, sondern als sachliche Folge einer *seins*mäßigen Desorganisation der Welt in kosmischen Ausmaßen. Das haben wir jetzt noch etwas näher zu betrachten.

Die Zeitlichkeit der Zeit hat ihre Seinsgrundlage in dem immer neuen *»aus* der Potenz *in* die Aktualität«, in dem unsere Welt steht. Ein äonischer Zeitcharakter wäre gegeben, wenn die aus ihren eigenen äonischen Wurzeln verwirklichte Welt die gleiche totale Seinspräsenz besäße wie ihre äonischen Grundlagen. Es ist sehr merkwürdig, um das nebenher einzufügen, daß man in der Neuzeit nur noch eine aktuelle Welt gekannt hat. Die potentielle Energie der Physik liegt selber noch auf der aktuellen Seinsebene.[74] Erst mit der Quantenphysik sind wir wieder zu echt *potentiell* potentiellen Grundlagen durchgestoßen, was freilich die großen Physiker selber noch nicht sehen. Von jenem kategorialen Boden aus waren die zentralen naturphilosophischen Probleme wie etwa das Leib-Seele-Problem nicht mehr lösbar und natürlich auch nicht das Problem der Zeit.[75] Wie aber fast alle philosophischen Fehlbestimmungen ihre Wurzel in einer falschen Einordnung in das Gesamt des Seins und des Seienden haben [denn »irgendwo« gibt es »alles«!], so ist eine Welt bloßer Aktualität wohl möglich, aber nicht mit unserer Welt identifizierbar. Es ist fast belustigend zu sehen, daß auf diese Weise ein Stückchen »Paradies« auch in die radikal säkularisierte Welt der Neuzeit geriet.

Wie aber konnte sich eine durchaus aktuelle Welt in eine solche verwandeln, die nur noch je immer einen »einzigen

[74] Conrad-Martius, Potenzbegriff und neue Physik a. a. O.

[75] Nicolai Hartmann [a. a. O.], der keine wahre [reale] Potentialität mehr kennt, verwickelt sich deshalb bei seinen echt ontologischen Analysen in bezug auf das Problem der Zeit in unauflösbare Widersprüche.

Atemzug lang« in der Aktualität zu stehen vermag? Wie kann die kosmische Destruktion der Welt zustande gekommen sein, durch die sie in eine verlorene Ecke des Zeitäons abgedrängt wurde und hier unaufhaltsam neu aus ihren potentiellen Grundlagen herausgehoben werden muß? Wir fragen nicht nach den inhaltlichen Ursachen dieser Desorganisation, nicht nach den letzten kosmisch-ethischen [wenn ich so sagen darf] Gründen des Sündenfalls. Wir fragen nach den ontologischen Grundlagen der kosmischen Entstaltung. Wir fragen nicht theologisch, sondern philosophisch. Auch als äonische Wirklichkeit muß die Welt aus eigensten schöpferischen Potenzgründen zur Wirklichkeit gelangen, wenn anders sie »Natur«, φύσις bleiben soll und nicht ihr »ontisch-lebendiges« Wesen verlieren soll. Denken wir uns aber die Welt [nach unserem Modell] in die überphysische äonische Raumzeit »rundherum« eingeordnet und im Seinszustand ganz gegenwärtiger Aktualität, dann müßte sie auch »auf einmal« aus ihren äonischen Über- und Untergründen verwirklicht gedacht werden. Da es in ihr kein Entstehen und Vergehen geben kann, weder den konkreten Gehalten noch dem Sein nach, stünde alles in einer einzigen vollendeten Grundgestalt da. Das schließt eine unergründliche Mannigfaltigkeit von Leben, Bewegung und freiem personalem Wirken nicht aus. Nur vollzöge sich das alles im Rahmen einer niemals unterbrochenen Aktualität. Ewigkeit ist »der in seiner ganzen Fülle gegenwärtige Vollbesitz eines unbegrenzbaren Lebens« [Boethius]. Das gilt auch für die äonische Ewigkeit. Es gilt auch für die »ewige Welt« des »kommenden Äons«.[76] Nirgends und niemals fiele ein Wesen dieser Welt aus dem Seinsraum totaler Präsenz heraus. Wovon es ausginge, bliebe es immer noch. Und wohin es käme, da wäre es immer schon.[77]

[76] Vgl. S. 263 ff. und 283.

[77] Vgl. jedoch das im Exkurs über das zeitliche Hellsehen Gesagte.

Wohl aber könnte man nach *einem* [raumzeitlich] »abgelaufenen« Äon eine neue Gesamtverwirklichung der Welt, einen neuen Äon denken. Immer heißt es: die Äonen *der* Äonen. Die dadurch entstehende Problematik der jeweiligen End- und Anfangspunkte der Äonen ist schon mit dem »Schöpfungsaugenblick« selber gegeben wie auch mit dem »letzten Tage« dieser unserer desintegrierten Welt, von dem wir gleich sprechen werden. Die äonische Aufeinanderfolge der Äonen wäre großen Wellenschlägen aktuellen Daseins vergleichbar im Unterschied zu den nur ganz kurzzügigen, je momentanen Aktualitätsbereichen unserer jetzigen Welt.[78]

Wenn nun aber die äonische Welt von physischer Wirklichkeit aus ihren transphysischen Über- und Untergründen in vollendeter Gestalt »auf einmal« erwächst, dann kann nur ein Fortgerissensein der peripheren Wirkmächte von ihrem zentrischen Mutterboden, ein Auseinandergerissensein von aktualisierenden Potenzen und Ermöglichungsgründen die Voraussetzung bilden für das Phänomen der desintegrierten Werdewelt. Die metaphysischen Wirkmächte vermögen nur mehr »nacheinander«, in kleinsten Schritten die Welt in ihr Sein und Wesen zu setzen. Was eine durch und durch mit sich selber integrierte Gesamtgestalt gewesen war [der »göttliche« Kosmos], muß sich jetzt von einem zeitlich gliedhaften Weltgesamt zum anderen je einzeln verwirklichen; und innerhalb eines solchen gerade »fälligen« Weltgesamts an Substanzen auch nur immer von einem einzigen Aktualisierungsschritt zum anderen an der »Stelle«, an der allein der Verwirklichungsfunke noch überzuschlagen vermag.

»Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht

[78] Vgl. Conrad-Martius, Die Entstaltung des Menschen, Eckart, April-Juni 1952, 21. Jahrgang. Hier habe ich die zeitliche Zeit mit ihren nur je momentanen »Ausschlägen« die »metronomische Zeit« genannt.

auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit.« Dieser Spruch des Anaximander, der älteste des abendländischen Denkens aus der Mitte des 6. Jahrhunderts vor Christus,[79] läßt vermuten, daß der ionische Philosoph [noch?, schon?] ein Wissen um die Entstaltetheit der Welt gehabt hat, das bei Plato und Aristoteles verlorengegangen war. Alles Entstehen und Vergehen in dieser Welt ist hiernach ein Ausdruck für die Notwendigkeit, daß die grundlegenden Wesensmächte und ihnen zufolge auch die Dinge dieser Welt für irgendeine fundamentale »Ruchlosigkeit« einander »Strafe und Buße zahlen müssen« - *»nach der festgesetzten Zeit«*. Woraus die Dinge ihr Entstehen haben, dahin vergehen sie auch mit Notwendigkeit, seitdem sie nämlich beständig neu entstehen und vergehen müssen nach der festgesetzten Zeit. Ich wüßte nicht, wie der kosmisch desintegrierte Welt- und Zeitlauf sowie seine überhistorische Grundlage tiefsinniger ausgedrückt werden könnte als in dieser Aussage, die so lange vor Christus ausgesprochen wurde und doch eben - am Gesamtverlauf der Welt gemessen - bedeutsamerweise »kurz vorher«.

Wir haben von der formalen Zielgerichtetheit in der Weltentwicklung gesprochen, der naturhaften sowohl wie der geistesgeschichtlichen, einer Zielhaftigkeit, die mit inhaltlichem »Fortschritt« nichts zu tun hat. Die äonisch integrierte Welt kann als ein sich selber durchgehend präsenter Gesamtorganismus angesehen werden. Die zeitliche Weltentwicklung wäre dann zu vergleichen mit der »Entwicklung« eines irdischen Organismus, dessen formbildendes zielursächliches Wesensprinzip denselben nicht mehr »organisch« aus den entsprechenden materialen Potenzgrund-

[79] Hermann Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Zit. nach Martin Heidegger, Holzwege, S. 296

lagen heraus aktualisieren kann,[80] sondern von den innersten materialen Zellbestandteilen her über die Zellen, die Gewebe, die Organe, die organismischen Verbände [um nur weniges am Aufbau zu nennen] alles *einzeln* und in der Form selbstständiger Wesenheiten verwirklichen müßte. Hieraus könnte natürlich niemals das *eine* Ganze werden, da ja die Entwicklungsphasen nur als wunderliche Einzelgebilde aufträten. Wenn schließlich die höchsten und wichtigsten Organverbände an die Reihe kommen, so blieben zwar auch diese, losgerissen von den übrigen Gliedeinheiten und ohne Integrierung in das heile Ganze, kuriose Einzelgebilde - aber immerhin würden sie gegenüber den anderen »membra disjecta« den Eindruck des »Höchstorganisierten« machen. Ich möchte, um mich noch deutlicher auszudrücken, eine Stelle aus einem Aufsatz von mir wörtlich anführen:

»Es ist eine in alter Tradition immer wieder auftauchende und auch heute bei metaphysisch orientierten Forschern vertretene Lehre, daß nicht der Mensch vom Tier, sondern das Tier vom Menschen abstamme; daß der Mensch oder vielmehr der zugrunde liegende Menschenstamm im Lauf der Stammesgeschichte allmählich und stufenweise alles Tierische aus sich ausgeschieden, bzw. die entsprechenden tierisch spezialisierten Formen, so zuletzt die Menschenaffen, stammesgeschichtlich abgezweigt habe, bis dann am Schluß der vom speziell Tierischen gereinigte Mensch, er selbst, übriggeblieben und als solcher hervorgetreten sei. Nun kann einer solchen Deutung, aus der uns unzweifelhaft eine tiefe Wahrheit anspricht, keinesfalls ein unmittelbar materialistisch physischer Sinn beigelegt werden. Es gibt keinen paläontologisch belegbaren besonderen ‚Menschenstamm', der sich selber durch die Urzeiten hindurch von einseitiger Spezialisierung frei gehalten hätte, während die aus ihm hervorgegangenen Tierformen auf lauter Seitenästen liegen. Es gibt in der empirischen, auch der empirisch urzeitlichen Welt faktisch nur spezialisierte Tierformen; es gibt unter diesem Aspekt nur ‚Seitenäste'. Eine entsprechende überphysische Auffassung aber hat starke ontologische Wahrscheinlichkeiten für sich und wirkt ungemein aufklärend für ganze Tatsachenkomplexe: wenn wir nämlich annehmen, daß dem Erstling unter den Menschen trotz seiner konkreten Einzelnatur die ganze ursprüngliche Schöpfung ähnlich eingegliedert gewesen sei - wenn auch in noch vorlaufender, nicht befestigter und bewährter Weise -, wie die ganze neue Schöpfung Christus als ihrem Erstling und Haupt eingegliedert sein wird. Dabei dürfen weder hier noch dort die menschlich personalen Individualitäten verlorengehen. Die organische Eingliederung in das Ganze des ‚Leibes' trotz Bewahrung der Individualität der Glieder, dies ist ein besonderes, heute wieder sehr aktuelles Problem. Das Paradies als Corpus mysticum primi hominis! Der Urfall des Menschen aber hätte nun ein sich verselbständigendes ‚Herausstürzen' aller geschöpflichen Potenzen nach sich gezogen, angefangen bei der niedersten bis zur höchsten, dem Haupte selbst. Die ganze urzeitliche Weltgestaltung wäre zwar nach ihrer sichtbaren Stufenfolge eine aufsteigende ‚Entwicklung' gewesen, aber metaphysisch begründet in einem Herausstürzen der Welt aus dem ersten kosmisch umfassenden Menschen in die vergängliche Zeit hinein und den veräußerten Raum hinaus: die Mineralien, Pflanzen und Tiere als membra disjecta des mystischen ‚Leibes' des Urmenschen. Wobei man bedenken muß, daß es nicht Einzelwesen, sondern nur metaphysische Potenzen gewesen sein können, die in solcher Weise selbständig wurden, das heißt aber die ideellen Potenzgrundlagen aller ir-

[80] Wie es tatsächlich geschieht. »Auf einmal« können allerdings auch in unserer normalen [wenn auch eben desintegrierten] Welt nur noch niederste Organismen in fertiger Gestalt entstehen.

dischen Wesen, die dann je und je im Laufe der vergänglichen Zeit in ihrer typischen körperlichen Art- und Einzelgestaltung auftraten. Zuletzt der Mensch, und zwar der irdische derzeitige Mensch selber als membrum disjectum seiner eigenen, die Urschöpfung mitumgreifenden - überzeitlichen und überräumlichen - Urgestalt.«[81]
Hier ist nur von der naturhaften Entstaltung der Welt die Rede, die zum Erscheinen des Menschen innerhalb dieses »argen Äons« führte. Sie setzt sich fort in der Kulturentwicklung und Geistesgeschichte, deren unmittelbarer personaler Träger der freie Mensch ist. Sein erstes Erscheinen auf dem Daseinsplan der entstalteten Welt wäre seiner ursprünglichen Schöpfung nicht mehr gleichzusetzen. »Er, der ursprünglich zum ‚Heiland' seines mystischen Leibes, der Schöpfung, berufen war, sie beherrschen, ‚bebauen' und ‚bewahren' sollte, war der entfallenen und entstalteten Schöpfung nunmehr selber verfallen. So wurde er zum elenden Abfallprodukt seiner selbst, so wie es die ganze Schöpfung ist [die aber, man vergesse das nicht, ursprünglich aus dem Füllhorn der paradiesischen Urgestalt stammt und daher die Spuren der göttlichen Schöpfung überall an sich trägt] - bis zur Wiedereingliederung in den mystischen Leib Christi.« Es ist klar, daß ein solcher Anfang dieser zeitlichen Welt und dieser vergänglichen Zeit auch zu einem Ende derselben führen muß. Dieser Äon läuft ab, wenn alle »Dinge« der Welt im Entstehen und Vergehen einander Strafe und Buße gezahlt haben wegen ihrer Ruchlosigkeit nach der fest bestimmten Zeit. Dann nämlich, wenn alle aktualisierenden Weltmächte *einzeln* zum Zuge in der Weltverwirklichung gekommen sind. Das äonische Zeitrad, das zu seinem Anfang zurückgekehrt ist, könnte sich zwar »weiterdrehen« und »dreht sich« voraussichtlich weiter. Aber die Strafe und Buße der Dinge ist abgezahlt, soweit

[81] Die Entstaltung des Menschen, Eckart a. a. O.

sie innerweltlich abgezahlt werden kann. Die Verheißung ist eine neue Schöpfung. Nicht eine neue Schöpfung »aus dem Nichts«, der eine totale Vernichtung dieser Welt voranginge. Die äonischen Potenzgrundlagen der Welt bleiben bestehen. Aber aus ihnen geht nunmehr eine neue, eine äonische Welt hervor. Wir haben von ihr gesprochen.

Einige Punkte müssen noch hervorgehoben werden.

1. Auch unser »Zeitlauf« ist von einem Äon eingeschlossen. Im Neuen Testament wird viel häufiger von dem jetzigen und dem kommenden Äon gesprochen als von einer Welt »hienieden« und einer [räumlich] »jenseitigen« Welt. Unsere empirische Welt trägt vollkommen rechtmäßig die Bezeichnung eines Äons, *wenn* sie in eine zyklisch äonische Peripherie eingeschlossen gedacht ist und mit deren zyklischer *κίνησις* zeitlich abläuft. Sie ist aber nur äonisch, sofern sie äonische Potenzgrundlagen hat. Die neue Welt dagegen wäre auch in ihrer physischen Leibhaftigkeit und Aktualität äonisch. Ich erwähnte schon, daß es in den orientalischen Kreislauflehren ein echtes Transzendieren des »eisernen Seinskreislaufs [cycle de fer des existences]« unserer Welt gibt, dem gegebenenfalls ein wirkliches ekstatisches Verlassen und Übersteigen dieses Weltraums und dieser Weltzeit entspricht. Von Buddha heißt es:[82] Kaum geboren habe der Boddhisattva, gegen Norden gewendet, sieben Sprünge gemacht. Er habe rund herum alle Gegenden betrachtet und gesagt: ich bin der Höchste der Welt, ich bin der Beste der Welt, ich bin der Älteste der Welt; dies ist meine letzte Geburt; es wird künftig für mich keine Geburt geben. Dieser mythische Zug der Geburt Buddhas, sagt Eliade, sei mit gewissen Varianten in die spätere biographische Literatur über Buddha aufgenommen worden. Der Symbolismus der

[82] Prof. Mircea Eliade, Paris, Le Temps et l'Eternité dans la Pensée Indienne, in: Eranos Jahrbuch a. a. O.

sieben Schritte, die Buddha auf die Spitze der Welt tragen, sei klar. Der Ausdruck: »Ich bin der Höchste der Welt« bedeute die räumliche Transzendenz des Buddha. »In der Tat, er hat den Gipfel der Welt erreicht, indem er die sieben kosmischen Stufen durchschritt, denen bekanntlich die sieben planetarischen Himmel entsprechen. Aber hierdurch *transzendiert er gleicherweise die Zeit* [von mir hervorgehoben], denn in der indischen Kosmologie ist der Punkt, an dem die Schöpfung angefangen hat, ihr Gipfel und folglich ist er auch die ‚älteste' Gegend. Deshalb ruft Buddha aus: Ich bin es, der der Älteste ist.« Buddha werde so, sagt Eliade, der Zeitgenosse *des Anfangs der Welt.* Auf wunderbare Weise habe er die Zeit und die Schöpfung ausgelöscht und befinde sich in dem unzeitlichen Augenblick, der der Weltentstehung vorangeht. »Die Unumkehrbarkeit der kosmischen Zeit, das schreckliche Gesetz für alle die, die in der Illusion leben, zählt für Buddha nicht mehr.« Für ihn sei die Zeit umkehrbar. Er könne sie auch rückwärts durchlaufen [patiloman, skr. pratiloman, »gegen den Strich«]. Das sei dann auch wahr für die buddhistischen Mönche und die Yogi, die, bevor sie ihr Nirvāna oder ihr Samādhi erreichen, zu einer »Wiederkehr nach rückwärts [retour en arrière]« gelangen, die ihnen erlaube, die früheren Existenzen zu kennen.

Buddha übersteigt die räumliche Welt an ihrem eigenen Gipfelpunkt, der zugleich ihr schöpferischer Anfangspunkt ist - in die äonische Raumzeit hinein, welche auch rückwärts durchschritten werden kann. Denn sie liegt ganz und gar auf einer einzigen Ebene der Seinspräsenz. »Das schreckliche Zeitgesetz für alle die, die in der Illusion im buddhistischen Sinne leben«, ist hier aufgehoben. Aber die indische Aufhebung der Illusion bedeutet nicht nur die Auslöschung der zeitlichen Zeit und der zeitlich vergänglichen Welt. Sie bedeutet auch die Aufhebung der physisch wirklichen Welt

selber. Für diese gibt es keine Erlösung. Sie bleibt an das eiserne Zeitrad gebunden. Ein kommender Äon, in dem die physische Welt selber in äonischer Gestalt erscheint, ist eine christlich kosmische Konzeption, vielleicht *die* christliche. Denn sie hängt aufs engste zusammen mit der Möglichkeit der Auferstehung - in *physisch*-pneumatischen Leibern. Diese pneumatische Physis würde der Stoff der ganzen neuen Welt sein.

2. Wir unterschieden die seinsmäßige Totalpräsenz der rein potentiellen Sphären von der möglichen Totalpräsenz einer wirklichen Welt. Nur die letztere besäße eine wahre aktuelle Gegenwartspräsenz. Die Seinsart der metaphysisch aktiven Wirkmächte kann man auch eine überaktuelle oder »absolut zukünftige« nennen, diejenige der metaphysisch passiven Ermöglichungsgründe: eine unteraktuelle oder »absolut abwesende«. Jene absolute Zukünftigkeit hat ebensowenig mit der [imaginativen] Zukunft der vergänglichen Zeit zu tun wie die »absolute Abwesenheit« mit der [imaginativen] Vergangenheit derselben. Empirische Zukunft und Vergangenheit sind relative Größen. Die Zukunft verwandelt sich unaufhaltsam über die Gegenwart hinüber in die Vergangenheit. Die absolute Zukünftigkeit der aktualisierenden Wirkmächte dagegen kann sich nicht als solche und »von Natur« in Gegenwart oder Vergangenheit [Abwesenheit] verwandeln. Absolute Zukünftigkeit bedeutet etwas Qualitatives, das den aktualisierenden Wirkmächten wesenhaft zukommt. Ebenso kommt die absolute Abwesenheit den passiven Ermöglichungsgründen als ontisches Wesensprädikat zu. Die absolute Zukünftigkeit darf aber auch nicht mit der zyklischen Bewegung der Wirkmächte auf dem »äonischen Rund« der Raumzeit verwechselt werden, durch das dieselben beständig zur kritischen Wirkstelle herzugebracht werden. Sie werden ja von derselben auch wieder fortbewegt. Weder ist das erstere ein Herbeikommen aus

der Zukunft, noch das letztere ein Verschwinden in die Vergangenheit.

Die absolute Zukünftigkeit als Wesensprädikat betrifft die Weise des Seins, in der sich die aktualisierenden Wirkmächte befinden. Die Zeitart folgt immer der Seinsart. Ich sprach von der »Überaktualität«. Die aktualisierenden Wirkmächte befinden sich in einer Seinsart, die deshalb keine aktuelle ist, weil sie »mehr« als aktuell ist. Die aktiven Wirkmächte »überfliegen« gleichsam das Sein und damit die Zeit. Sie können nicht von sich aus in das aktuelle Dasein hinunter- und hineingelangen, weil sie nichts weiter *sind* als metaphysische »Kräfte«, die das, was schöpferisch sein und werden soll, zielursächlich »in sich hineinziehen«. Sie stellen das dar, was sein und werden soll, und zwar der bloßen aktualisierungsmächtigen »Dynamis« [virtus] nach. Aktualisierungsmächtigkeit *heißt* aber: das passiv Aktualisierungsfähige entsprechend seiner Wesensart in das Dasein bringen. Die Wirkmächte sind deshalb im allkosmischen Sinne »zentrifugal«. Deshalb eben »überfliegen« sie das Dasein, sind sie »mehr« als daseiend, »mehr« als gegenwärtig: sie sind absolut zukünftig. Durch die zentrifugale Dynamis vermögen sie die zentrischen Ermöglichungsgründe, die von sich aus nicht zum aktuellen Sein hinaufgelangen können, ins Dasein zu »ziehen«, das heißt sie zu aktualisieren. Andererseits aber werden auch sie selber nur durch die zentrischen Ermöglichungsgründe daran gehindert, das aktuelle Sein gänzlich zu überfliegen und sozusagen im Unendlichen zu verschwinden. Zugleich hat sich gezeigt, was absolute Abwesenheit der passiven Ermöglichungsgründe heißen kann. Diese sind beherrscht von einer ins Weltzentrum strebenden Seinsdynamis. Ohne die überzeitlichen [und überräumlichen] Wirkkräfte würden sie im unterkosmischen Zentrum schlechthin versinken. Durch die aktualisierenden Wirkmächte werden sie davor bewahrt

und andererseits, soweit sie »fällig« sind, zur aktuellen Weltverwirklichung »hinaufgezogen«, das heißt aktualisiert.[83]

Zur Welterstellung sind beide Potenzarten notwendig. Auch die integre äonische Welt wäre zwischen kosmischem »Himmel« und kosmischer »Unterwelt« aufgehängt. Der Kosmos gründet notwendig in beidem. Die geschöpfliche Welt *ist* zweipolig. Es gibt jedoch auch himmlische Substanzen. Es gibt auch substantielle Wesen, die im Himmlischen ihren vollen Seinsort haben. Die bloßen Wirkmächte sind keine Substanzen. Sie sind »bloße« Potenzen. Sie sind ganz und gar auf die Erstellung der empirischen Welt hingeordnet. Die himmlischen Vollsubstanzen [Geistmächte, Engel] sind dem Himmlischen selber seins- und wirkmäßig zugeordnet. Sie nehmen an der Seinsart des Himmlischen teil. Auch sie sind absolut zukünftige, überaktuelle, zentrifugale. Auch sie müssen vom Weltzentrum her im Sein fixiert werden.[84] Nicht aber vermählen sie sich mit den zentrischen Gründen, um die empirische Welt zu aktualisieren. Sie gehören dem Überirdischen [Überweltlichen] an. Es gibt auch unterirdische, zentrische und höllische Substanzen, deren »Ort« der unterzeitliche und unterräumliche Mittelpunkt der Welt ist. Sie müssen von den Aktualisierungsmächten - nach oben hin - im Sein fixiert werden. Aber sie helfen nicht, die empirische Welt zu aktualisieren. Sie gehören dem Unterirdischen [Unterweltlichen] an.

Der Mensch ist ein »irdisches« Wesen. Er gehört der physisch leibhaften Welt an, die zwischen »Himmel« und »Erde«

---

[83] Vgl. Der Selbstaufbau . . ., a. a. O., Bios und Psyche a. a. O. und Naturw.-metaphys. Perspektiven a. a. O. Hier sind allerdings diese ontologischen Zusammenhänge immer nur inbezug auf die *räumliche* Konstitution der Welt durchgeführt.

[84] Hier kommt ein wesentliches ontologisches Moment in Betracht, das ich die »Umkehrung des Potenz-Akt-Verhältnisses« genannt habe. Vgl. vorige Anm.

hängt. Rein ontologisch genommen ist er von oben *und* von unten. Auch der Mensch der ewigen Welt wäre *mit* dieser Welt »von oben« und »von unten«. Der Mensch ist ontisch strukturell kein Engel und kann es nie werden. Nur in der physischen Leiblichkeit hat er mit der ganzen physischen Welt sein volles Dasein. Nicht jedoch ist er an die vergängliche Zeitlichkeit gebunden, so wenig wie die ganze physische Welt selber. Er kann mit der zukünftigen Welt in die äonische Leibhaftigkeit eingehen. Als bloßes »Seelenwesen« ohne Leib [im Tode] muß er an der Existenzweise der absoluten Zukünftigkeit teilnehmen und die Welt gewissermaßen »überfliegen«. - Die Apokalypse spricht vom »zweiten«, vom ewigen Tod. Das würde seinsmäßig formal bedeuten: der Seinsweise des absolut Abwesenden verfallen. In der Unterwelt kommt die Zeit nicht mehr vorwärts, weil das zu ihr Gehörige nicht mehr zur aktuellen Daseinsoberfläche hinaufkann. Das Sein sinkt hier in sich selbst zurück. Die unterweltliche Zeit ist »mehr« als langsam, »mehr« als stille stehend.[85] In der Überwelt ist die Zeit »mehr« als schnell, »mehr« als vorwärtseilend. In der physisch äonischen Welt steht die Zeit im Gleichgewicht »ewiger Gegenwärtigkeit«.

[85] Es ist erschütternd, zu hören, daß an Schizophrenie leidende Menschen überaus häufig das Erlebnis einer »verlangsamten«, »stille stehenden« oder gar »sich rückwärts bewegenden« Zeit haben. Vgl. Franz Fischer, Zeitstruktur und Schizophrenie, Zeitschrift f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 121. Bd., 3. u. 4. Heft, Berlin 1929. Ich führe einige Aussagen der Patienten aus den Krankengeschichten an:
1. »Wenn es mir gut geht, vergeht die Zeit so schnell, daß ich oft nicht mitkomme. Das ist der sogenannte Flug ... Manchmal wieder geht es dann zu langsam, dann bin ich traurig ... weil nichts zu Ende gehen will und weil ich nichts anfangen kann, dann habe ich nur einen Wunsch, daß es aufhört, daß endlich etwas zu Ende kommt ...«
2. »Ein entsetzlicher Schmerz fuhr mir in den Kopf und die Zeit stand still ... Dann floß die Zeit wieder wie früher fort und ich war wieder fähig, mich Alltagsdingen zuzuwenden. Aber diese stillstehende Zeit war wie eine Pforte, durch die ich in den neuen Zustand eingehen sollte ...«
3. ... alles ist wie festgefroren ... Da draußen auf dem Felde vor meinem Fenster, wie es durcheinander geht, so viel, so viel und so schnell ... das geht durcheinander und hört nicht auf ... Wenn man selber stille stehen muß ... ich gehöre nicht mehr dazu ... Die Welt rennt ins Frühjahr hinein ...«
4. »... Die Uhr konnte mir nichts mehr sagen. Wie sollte ich mich mit der Uhr zusammenbringen? Ich fühlte mich wie zurückversetzt, als ob etwas, das vergangen sei, gewissermaßen auf mich zukäme ... Es war mir so, als sei um 11½ Uhr wieder 11 Uhr ... eine längst vergangene Zeit war da ... Mitten drin in der Zeit aus der Vergangenheit komme ich auf mich selbst zu ... Ich beschäftigte mich damit, die Zeit als normal zu betrachten, aber es gelang mir nicht ... eine furchtbare Erwartung, ich könne in das Vergangene hineingezogen werden, oder das Vergangene könne über mich kommen. Es war unheimlich, daß man so mit Zeit spielt, irgendwie dämonisch ... Eine fremde Zeit dämmerte auf ...«
5. »Das ist jetzt wie ein Band. Aber es steht nichts drauf. Es läuft so ab und es ist immer gleich ... Ich habe nicht gewußt, daß der Tod so aussieht ... Ich lebe in Ewigkeit fort; es gibt keine Stunde, keinen Mittag, keine Nacht. Draußen geht es weiter; die Blätter auf den Bäumen bewegen sich hin und her. Die Andern gehen durch den Saal auf und ab, aber für mich vergeht die Zeit nicht ... Möchte ich auch wieder so leben wie früher und *mitrennen* können, damit doch die Zeit vergeht. Aber dann bleibe ich stecken ...
Was ist mit der Zukunft? Man kann sie nicht erreichen. Man kann erzählen von der Gegenwart und von der Vergangenheit, vorstellen kann man sich das nicht mehr. Man kann es sich nicht ausmalen, und man muß zurücksinken ...
Die Zeit steht still; man schwankt sogar zwischen Vergangenheit und Zukunft. Es ist alles so eingesessen. Früher war es vorwärts und rückwärts ... jetzt ist es sozusagen ausgefallen. Das ist eine langweilige ausgedehnte Zeit ohne Ende ...«
»... von vorne anfangen können, und wieder der große Schwung mit der richtigen Zeit, so wäre es richtig ... das geht aber nicht, weil alles still steht in mir. Die Zeit steht still.«
»Wenn die Visite fortgeht, könnte es auch vorgestern gewesen sein. Das kann man nicht mehr so einteilen, wohin es geht.
Es zieht mich zurück, ja wohin? Da, wo es herkommt, dorthin, wo es früher war. In die Vergangenheit geht es hinein. Das ist so ein Gefühl, als ob man zurückfallen müßte. Das ist das Verschwinderische, das Vergehen. Die Zeit schlupft in die Vergangenheit hinein ... Morgens beim Aufwachen, ja wie soll ich sagen, das Verschwinderische ist

dann wieder da; da setzt es mir ganz besonders zu! Ob ich weiß, wo ich bin? Ja schon. Aber das Verschwinderische, daß keine Zeit da ist, und wo man mit der Zeit anpacken soll, und wann gestern war! Da langt es innen in mir aus, immer weiter zurück, - aber wohin? Die Zeit ist im Abbruch.«

6. »Ich bleibe stehen; ich bin zurückgeworfen in die Vergangenheit ... Es gibt keine Gegenwart mehr, sondern nur ein Zurückbezogensein, das ist mehr als ein Gefühl, es geht durch und durch.

Gibt es denn eine Zukunft? Früher hat es für mich eine Zukunft gegeben, jetzt schrumpft sie immer mehr zusammen. Die Vergangenheit ist so aufdringlich; sie wirft sich über mich; sie zieht mich zurück ... Ich bin wie eine Maschine, die auf der Stelle steht und arbeitet. Es wird gearbeitet, daß beinahe alles zerreißt, aber es bleibt stehen.

Ich bin wie ein brennender Pfeil, den man nach vorne wirft, dann bleibt er stecken, fällt zurück und löscht aus wie in einem luftleeren Raum ... Damit will ich sagen, daß es keine Zukunft gibt und daß ich zurückgeworfen werde ...

Wenn ich mich an die Schnelligkeit anhänge, ans schnelle Denken, wie es über mich kommt, dann werde ich doch mitgerissen, dann muß alles zu Ende brennen ... Die Zeit jagt mit und frißt sich selbst auf, da bin ich mitten dabei.«

7. »Das Denken stand still, ja alles stand still, als ob es keine Zeit mehr gäbe. Ich erschien mir wie ein zeitloses Wesen überaus klar und durchsichtig ... als könnte ich auf den Grund schauen. Wie eine mathematische Formel. Die ist ja auch ganz klar und außer der Zeit. Sie kennt gewissermaßen nur den Stillstand.

Es war ein Stillstehen, ein Erstarren der inneren Schwingung, die uns sonst seelisch und körperlich durchdringt und das ‚Lebensgefühl' genannt werden kann. In nervöser Hast versuchte ich, durch Fingertrommeln auf der Bettkante mir darüber hinwegzuhelfen, aber ohne Erfolg. Dabei war ich bemüht, einen Rhythmus herauszuklopfen und ich erinnere mich noch gut, wie wichtig mir gerade die Erzeugung eines rhythmischen Schlages erschien ...«

Es sind Aussagen von Patienten verschiedenen Geschlechts, verschiedensten Alters, verschiedenster Bildungsstufe. Es kann kaum bezeichnendere Aspekte für die [hier erlebte] Möglichkeit einer »Unterzeit« geben. Es sind zum Teil wahrhaft »höllische« Aspekte.

Die ontologische Deutung der vergänglichen Zeit, wie sie im ersten Teil des Buches dargestellt wurde, könnte die Meinung hervorrufen, es gebe in ihr keinen möglichen Ort für ein zeitliches Hellsehen. Hellsehen in die »Zukunft« oder »Vergangenheit« scheint vorauszusetzen, daß das Geschaute *schon* oder *noch* »ist«. Als zentraler Punkt ergab sich jedoch aus unserer Analyse, daß die einzige Realitätsstelle der vergänglichen Zeit in dem aktuellen Gegenwärtigkeitsmoment liegt, der in sich selber diskontinuierlich weiterrückt. Der Zeitlauf dagegen, mag er aus der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit »fließen«, oder mag er mit der Gegenwart in die Zukunft hinein »vorwärtsschreiten«, besitzt nur transzendental-imaginativen Charakter. Er ist eine »Setzung« der geistigen Person und deshalb daseinsrelativ auf dieselbe. Wie kann ein hellseherisch begabter Mensch im voraus dasjenige wahrnehmen, was erst im Moment der Gegenwartsaktualität zur Wirklichkeit gelangt und vorher keinerlei Dasein besitzt - außer durch die Erwartung in einem vagen subjektiven »Vor-Bild«? Wie kann er hinterher noch wahrnehmen, was nur im Moment der Gegenwartsaktualität Dasein besaß und nachher keines mehr hat - außer durch Retentionen und Erinnerung in einem subjektiven »Nach-Bild«?

Das erinnerungsmäßige Nachbild braucht zwar nicht so vage zu sein, wie das erwartungsmäßige Vorbild, weil es auf der im aktuellen Moment erlebten Erfahrung beruht. Es ist jedoch wichtig zu sehen, daß Hellsehen in die Vergangenheit und Hellsehen in die Zukunft zunächst zur gleichen grundsätzlichen Problematik führen. Meist wird es so dargestellt, als ob nur die zeitliche Vorschau von tiefer paradoxer Rätselhaftigkeit umgeben wäre. Das Vergangene ist schon einmal Wirklichkeit gewesen. Irgendwie könne man sich daran »erinnern«. Zeitliche Rückschau hat jedoch nicht

das Mindeste mit Erinnerung zu tun. Erinnerung ist ein bewußtseinsmäßiges »noch gegenwärtig Haben« des in Wirklichkeit nicht mehr Seienden. Hellsehen dagegen ist seinem Wesen nach ein *Wahrnehmen* des schon Vergangenen und nicht mehr Seienden. Bloße Erinnerung, aber auch bloße Vergegenwärtigung eines vergangenen Geschehens einerseits und hellseherische Rückschau andererseits verhalten sich zueinander wie Vorstellen und Wahrnehmen. Das Vorgestellte ist als solches seinsabhängig vom Bewußtsein. Das Wahrgenommene ist seinsunabhängig vom Bewußtsein. Wahrnehmung richtet sich nach einem real vorgegebenen Inhalt. So setzt das Hellsehen in die Vergangenheit genau ebenso einen real vorgegebenen, bewußtseinsunabhängigen Inhalt voraus wie das Hellsehen in die Zukunft. Beide Inhalte werden wahrgenommen, nicht nur vergegenwärtigt. Wenn aber sowohl Zukünftiges wie Vergangenes, wenn sowohl Zukunft wie Vergangenheit nicht mehr »*sind*«, dann besteht hier wie dort die gleiche Frage: wie kann etwas »wahrgenommen« werden, was noch nicht oder nicht mehr »ist«?

Wir fragen hier erstens nach dem Wesen und zweitens nach der ontologischen Möglichkeit des zeitlichen Hellsehens. Wir fragen nicht nach seiner Tatsächlichkeit und seiner empirischen Beweisbarkeit. Es ist für unsere Frage gleichgültig, ob dieser oder jener Fall berichteten zeitlichen Hellsehens anders aufgefaßt werden könnte, oder ob es überhaupt irgendwelche Fälle unbezweifelbaren zeitlichen Hellsehens gibt.[1] Im Grunde setzt übrigens die Beantwortung der Tatsächlichkeitsfrage die phänomenologische Wesensanalyse

[1] Wie die parapsychologische Literatur zeigt, gibt es zahlreiche Fälle, die mit allen erforderlichen wissenschaftlichen Bedingungen gewährleistet sind. Vgl. u. a. Proceedings SPR London; G. Pagenstecher, Hellsehen in die Vergangenheit, Leipzig, 1928; E. Osty, La Reconnaissance Supranormale, Paris 1925.

hier wie überall voraus.[2] Denn ehe man erhärten kann, ob dieser oder jener berichtete Fall faktisch zeitliches Hellsehen *ist*, muß man wissen, was denn zeitliches Hellsehen seinem Wesen nach bedeutet. Rudolf Tischner[3] führt aus: Charles Richet,[4] Nobelpreisträger und bedeutender Physiologe, hat sich als Positivist mit den hier vorliegenden Fragen in beispielhaft sachlicher Einstellung auseinandergesetzt, indem er betont, daß die ZV [zeitliche Vorschau] widersinnig sei, aber trotzdem anerkannt werden müsse. »Ich begnüge mich damit«, sagt Richet, »den Beweis für das Vorhandensein der Vorahnungen zu bringen. Es ist gleichgültig, ob wir sie verstehen. Für die Wissenschaft genügt ihre Tatsächlichkeit.« »Es ist zu hoffen«, fügt Tischner hinzu, »daß viele ihm auf diesem sachlichen Wege folgen.« Allerdings ist es von Vorteil, wenn sich der empirische Wissenschaftler auf die Feststellung und genaue Beschreibung der empirischen Gegebenheiten beschränkt. Es bedeutet das in jedem naturwissenschaftlichen und psychologischen Fachgebiet schon an und für sich eine unerschöpfliche Forschungsaufgabe. Die heute üblichen philosophischen Deutungsversuche der Wissenschaftler ermangeln meistens philosophischer Sachlichkeit und Genauigkeit. Denn auch auf philosophischem Felde gibt es eine originäre Sachlichkeit und Exaktheit. Man könnte, ein wenig überspitzt, die philosophische Frage genau umgekehrt formulieren wie Richet und Tischner die »wissenschaftliche«. Man könnte sagen: »Es ist gleichgültig, ob es zeitliches Hellsehen gibt. Für die Philo-

[2] Vgl. hierzu besonders Gerda Walther, Mystik, Halle a. S. 1923; G. N. M. Tyrrells Untersuchung der »Erscheinungen«, in: Neue Wissenschaft, Jahrg. 3, Heft 8/9, Mai/Juni 1953; A plea for the introduction of Edmund Husserls phenomenological method into Parapsychology, in: Bericht über die International Conference for Parapsychological Studies, Juli/Aug. 1953, Utrecht [im Erscheinen begr.].

[3] Ergebnisse okkulter Forschung, Stuttgart 1950, S. 95

[4] Ch. Richet, Grundriß der Parapsychologie und Paraphysik 1950, nach Tischner.

sophie genügt, daß wir es verstehen.« Jedoch wie Richet zu sagen, daß zeitliche Vorschau »zwar widersinnig sei, aber trotzdem anerkannt werden müsse«, erscheint mir selber widersinnig. Wenn es zeitliches Hellsehen gibt, kann es nicht widersinnig sein. Das Widersinnige kann nicht existieren. Der Philosoph hat die Aufgabe, die Möglichkeit des Hellsehens im Zusammenhang der Welt zu erweisen. Falls sich ein mögliches Hellsehen in bezug auf die »klassische« Welt der naturwissenschaftlichen Empirie als »widersinnig« erweist, wenn es in dieselbe nicht sinnvoll eingeordnet werden kann, dann sind wir sachlich gezwungen, über die »klassisch« empirische Welt hinauszugehen - um einen möglichen Seinsort für mögliches zeitliches Hellsehen zu finden.

Die traditionellen Deutungsversuche zeitlichen Hellsehens laufen naheliegenderweise meist darauf hinaus, den Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einzuebnen. Er wird als nur scheinbar hingestellt. In Wahrheit seien, so heißt es, alle Zeitereignisse koexistent. Sie lägen nebeneinander wie die Dinge im Raum. Sie bestünden alle »gleichzeitig«. Zukunft und Zukünftiges *seien* genau ebenso »schon«, wie Vergangenheit und Vergangenes »noch« sind. Es ist dann nichts Merkwürdiges mehr, daß der dafür Begabte das Zukünftige »schon«, das Vergangene »noch« sehen kann. Er braucht nur von der seltsamen Einengung des Bewußtseins auf die sogenannte »Gegenwart« befreit zu sein.[5] Von einer solchen Deutung aus ist man

[5] In den bemerkenswerten »Experimenten«, zeitliche Vorschau betreffend, die der englische Fliegeringenieur Dunne nach einigen zufälligen entsprechenden Erlebnissen mit sich selber anstellte [John Dunne, An Experiment with Time, 1927] ist bei den Ausdeutungsversuchen immer von der »Barriere« die Rede, durch welche die tatsächlich zeitlich koexistente Welt künstlich in Vergangenheit und Zukunft entzweigeschnitten werde. Dieser »schiefe Aspekt« der Zeit ist uns auch, nach Dunne, rein bewußtseinsmäßig auferlegt. Dunne versucht, die Gegenwartsschranke zu durchbrechen. Es gelingt ihm. Aber seine Deutung ist deshalb nicht weniger falsch.

natürlich geneigt, die relativitätstheoretische Raumzeit-Union mit ihrer statischen Gesamtwelt als willkommenes wissenschaftliches Geschenk aufzugreifen. Wenn wirklich Welt und Weltgeschehen als ganze »immer schon« sind, dann sind »Zukünftigkeit« und »Vergangenheit« nur ein subjektiver Anschein. Hiernach könnten wir im Grunde in der Zeitdimension genau so gut rückwärts und vorwärts umherreisen wie in den Raumdimensionen. Der hellseherisch Begabte täte es.

Wir haben uns mit dieser angeblich statischen Welt auseinandergesetzt. Die vergängliche Zeit ist in ihr aufgehoben. Das spezifisch Zeitliche an der Zeit ist in ihr getilgt. Zeit ohne Zeitbewegung *ist* keine Zeit mehr. Es ist eine verräumlichte Zeit. Die Wesenskonstitution der empirischen Zeit widerspricht dem geradezu. Übrigens tritt das bei den Interpretationen der Fälle zeitlichen Hellsehens selber aufs deutlichste zu Tage. Das hellseherisch Vorgeschaute wird immer dadurch bewahrheitet, daß sein wirkliches Eintreten in die aktuelle Gegenwart hinterher aufgewiesen wird. Der Inhalt des »zweiten Gesichts« oder des Traums, den der zeitlich Hellsehende hatte, tritt »morgen« oder »übermorgen« oder in einigen Jahren in die Wirklichkeit ein. Er *ver*wirklicht sich. Trotz aller konstruierten Einebnung der zeitlichen Unterschiede bleibt das Moment der aktuellen Gegenwart, in dem das Vorgeschaute selber aktuelle Gegenwart *wird*, unaustilgbar.

Nun fällt natürlich auch denjenigen Auslegern der hellseherischen Vorschau, die die raumzeitliche Welt statisch eingeebnet sehen, dieses Moment auf. Das Phänomen des Zeitflusses muß irgendwie erklärt werden. Es muß erklärt werden, weshalb das gewöhnliche Bewußtsein von jener räumlich eingeebneten Zeitwelt gar nichts wahrnimmt, sondern immer nur in dem je aktuellen Gegenwartsaugenblick lebt - erweitert nur durch transzendentale Rückerinnerung

und Vorschau. Als »Ausweg« greift man, wie schon öfter erwähnt, zu der Erklärung, daß zwar die Welt zeitlich stillliegt, das menschliche Bewußtsein aber an der Welt »entlangwandert«. Das menschliche »Ich« befinde sich normalerweise immer nur an einem einzigen Punkt [dem »Jetztpunkt«] des in seiner gesamten [zeitlichen] Erstreckung koexistenten Weltgeschehens. Ich führe wörtlich an, was in H. Beam Pipers Erzählung »Zeit und wieder Zeit«[6] gesagt ist. Da gibt es ein Gespräch zwischen Vater und Sohn. Der Sohn hat im Jahre 1973 [!] während des »dritten Weltkrieges« infolge einer Bombenexplosion und nachfolgender Narkose fast ganz - nicht ganz - das Bewußtsein verloren. Er findet sich plötzlich in seine eigene Kindheit zurückversetzt, ins Jahr 1943. Er »erinnert sich« aber an sein gesamtes »zukünftiges« Leben, besitzt also den Verstand und die Erfahrungen eines dreiundvierzigjährigen Mannes im Körper eines dreizehnjährigen Knaben. Er versucht im Gespräch mit dem Vater eine erklärende Theorie seines Erlebnisses zu konstruieren. »Was ich postuliere, sagt er, ist die dauernde Koexistenz jedes einzelnen Zeitmomentes in dieser Dimension, genau wie jede Einteilung auf einem Metermaß gleichermaßen mit jeder anderen Einteilung existiert, aber jede in einem anderen Punkt im Raum.« Auf den Einwurf des Vaters, wie es aber mit dem Ablauf der Zeit stehe, sagt er: »Es sieht tatsächlich so aus, als liefe die Zeit ab. Genau so scheint sich die Landschaft zu bewegen, wenn wir aus dem Fenster eines fahrenden Zuges schauen. Ich nehme an, daß es sich in beiden Fällen um gleichartige Illusionen handelt. Wir stellen uns die Zeit dynamisch vor, weil wir sie von einem feststehenden Punkt aus betrachten. Ist sie aber total

[6] In: Rauchs Weltraumbücher: Überwindung von Raum und Zeit [Phantastische Geschichten aus der Welt von morgen], 1952. Genau entsprechende Fiktionen finden sich in den seinerzeit berühmten Schriften des engl. Schriftstellers, Biologen und Soziologen G. G. Wells [geb. 1866], z. B. in: The Dream.

gegenwärtig, dann muß sie statisch sein, und in diesem Falle sind *wir* es, die sich durch die Zeit bewegen.« Und weiter: »Ist alle Zeit total gegenwärtig, dann mußt du gleichzeitig in jedem Augenblick entlang deiner individuellen Lebensspanne existieren.... Dein Körper, dein Geist und alle in ihm enthaltenen Gedanken, alles im geeigneten Augenblick innerhalb der Reihenfolge. Was aber ist es, das nur an dem winzigen Augenblick, den wir mit ‚jetzt' bezeichnen, existiert?« Der Sohn antwortet selbst: »Dein Bewußtsein«. »Sicher ist lediglich, daß wir uns jeweils nur eines einzigen Augenblicks bewußt sind. Dieser Augenblick ist die Illusion des ‚Jetzt'. Jetzt *ist* jetzt, und es war ‚jetzt', als du die Frage stelltest, und es wird ‚jetzt' sein, wenn ich aufhöre zu sprechen, aber jedesmal handelt es sich um einen anderen Augenblick. Wir bilden uns ein, daß alle die ‚Jetzte' an uns vorbeirasen. In Wirklichkeit aber stehen wir still, und unser Bewußtsein hastet an ihnen vorbei.«
Diese Darstellung ist äußerst charakteristisch für die fast durchgehende heutige Deutung eines möglichen Hellsehens in die Zukunft hinein oder wie hier in die Vergangenheit hinein. Sie ist charakteristisch für die sachliche Hilflosigkeit, wenn es einerseits nur eine empirisch verfließende Zeit, andererseits aber den Tatbestand des Hellsehens gibt. Deshalb führte ich sie an. In dieser Story handelt es sich allerdings nicht um bloßes Hellsehen in die Vergangenheit, sondern um ein reales Zurückversetztsein in dieselbe, was die Sache vollends absurd macht.[7] Hier fehlen die zur Klärung notwendigen Kategorien. Die Unhaltbarkeit einer solchen ontologischen Verkehrung im Verhältnis von Bewußtsein

[7] Der in seine Kindheit zurückversetzte Offizier will nämlich nunmehr - mit »Erfolg« - die Zukunft verändern, an deren unheilvolle Begebenheiten er sich ja »erinnert«. So will er auch den 3. Weltkrieg abwenden, der ihm den Schock durch die Bombenexplosion und damit die ganze Rückversetzung in die Vergangenheit brachte. Ein toller und sachlich unmöglicher Zirkel.

und Zeitlauf wurde bereits nachgewiesen.[8] Nicht das »Ich« wandert an einer zeitlich stilliegenden Welt entlang, sondern die Welt, in die auch jedes menschliche irdische Bewußtsein normalerweise eingeschlossen ist, rückt von Aktualitätsmoment zu Aktualitätsmoment weiter. Der aktuelle Gegenwartsaugenblick ist keine Illusion. Er ist die einzige Stelle, an der die derzeitige Welt Wirklichkeit besitzt.

Wo aber könnte nun ein zeitliches Hellsehen seinen rechtmäßigen Ort haben? Bedenken wir zunächst, was denn notwendig vorhanden sein muß, damit das zeitliche Hellsehen ein »Wahrnehmen« ist und bleibt? Ich nehme auch ein Spiegelbild wahr. Ich nehme auch ein halluziniertes Gebilde wahr. Ich nehme auch eine in den Raum hinein gespiegelte Figur wahr. Der wahrgenommene Gegenstand braucht nicht wirklich zu existieren. Er braucht nur zu »erscheinen«. Der Unterschied zwischen wirklicher Existenz und nur erscheinungsmäßiger oder »bildhafter« Existenz besteht darin, daß das wirklich Existierende auf eigenem Seinsgrunde[9] steht, das erscheinungsmäßig Existierende dagegen sein erscheinungsmäßiges »Dasein« einem anderen, seinerseits wirklich Existierenden verdankt. Von ihm wird es in den Raum hineinprojiziert. Das Halluzinierte verdankt sein »Dasein« dem halluzinierenden Bewußtsein. Das Spiegelbild wie ebenso das reelle Bild[10] verdanken ihr Dasein dem gespiegelten Gegenstand, von dem die im spiegelnden Medium reflektierten Lichtstrahlen ausgehen. Weder das Halluzinierte noch das »Bild« sind bloße »Vorstellungen«. Sie werden im echten Sinne »*wahr*-genommen«. Aber sie besitzen als solche keine wirkliche, keine aus eigenem Seinsgrunde erwachsende Existenz.

Um das »Zukünftige« und das »Vergangene« hellseherisch wahrnehmen zu können, bedarf es ebenfalls nicht der seinsmäßigen Realität von Zukünftigem und Vergangenem. Sie gibt es nicht. »Zukünftiges«, »Vergangenes« und aktuell Gegenwärtiges liegen nicht auf gleicher Seinsebene. Sie koexistieren nicht. Nur das aktuell Gegenwärtige besitzt je wirkliches Dasein. Wenn es zeitliches Hellsehen im echten Sinne gibt, dann braucht es nur eine »bildhafte«, eine »erscheinungsmäßige« Vor- und Nachspiegelung des »zukünftigen« und »vergangenen« Weltgeschehens zu geben. Diese muß es allerdings geben. Ist sie denkbar? In welcher Form ist sie denkbar?

Blicken wir noch einmal auf unsere gesamte Zeitkonzeption zurück. Nur immer im je aktuellen Gegenwartsmoment konstituiert sich die Welt »von Augenblick zu Augenblick« in ihrer konkreten Gesamtgestalt. Die unausschöpfbar vielen Züge dieser konkreten Gesamtgestalt der Welt in jedem Augenblick hängen im Wesentlichen von zwei kausalen Faktoren ab. Der eine besteht in den aktualisierenden Wesensgrundlagen aller Weltbestände. Ein jeweiliges »Gesamt« derselben »rückt« in derjenigen Wirkordnung, in welcher sie für die jeweilige epochale Gesamtaktualisierung der Welt »fällig« sind, zu der kritischen Stelle vor und von Augenblick zu Augenblick in sie ein, an der die momentane Verwirklichung der Welt je und je stattfindet. Ob jedoch überhaupt, inwieweit und in welcher Verteilung über die Welt hin die fälligen Wesenspotenzen tatsächlich zum Zuge kommen,[11] hängt von der gerade vorher erreichten konkreten Weltsituation ab. In ihr liegen über die ganze Welt hin die Bedingungen, die conditiones sine qua non, ohne deren Vorhandensein die an und für sich wirkmächtigen und

[8] Vgl. oben Erster Teil, I, S. 17 ff.

[9] »Auf eigenem Seinsgrund« heißt, daß das Wirkliche sein »Sein« selber »kann«. Vgl. Conrad-Martius, Realontologie, Halle a. S. 1923. Diese Wesensbestimmung von Realität widerspricht nicht der Creatio continua. Gott erhält die Welt in ihrem »wirklichen«, das ist eben: aus eigenem Seinsgrunde erwachsenden »Sein«.

[10] Vgl. unten S. 305.

[11] Vgl. oben Zweiter Teil, III 5

wirkbereiten Aktualisierungspotenzen nicht tatsächlich »zum Zuge« kommen können. Das ist der zweite kausale Grundfaktor. Immer *wird* die Welt, soweit sie besteht, von Zeit- und Seinsquant zu Zeit- und Seinsquant neu konstituiert.
Auch alle die Weltbestände, die sich substantiell durcherhalten, die weder gerade vergehen noch entstehen, müssen in diesem Sinne beständig neu aktualisiert werden. Aber an vielen Weltstellen kann es sich außerdem um einen grundlegenden substantiellen Formwechsel handeln: wo zum Beispiel ein atomarer Elementarstoff in einen anderen übergeht, wo sich Speise in tierisches oder menschliches Fleisch verwandelt, wo lebendige Wesen sterben oder neue entstehen.[12] Wenn ein neues epochales Gesamt in aktualisierungsfähigen Weltpotenzen »fällig« wird und je und je in die kritische Stelle einrückt, muß sich ohnehin eine radikale Neuformung überall dort vollziehen, wo die Bedingungen für die entsprechende substantielle Umformung von konkreten Wesen gegeben sind - etwa in paläontologischen Urzeiten beim ersten Auftreten von Wirbeltieren und später von Säugetieren[13] oder von Farnen und später von Blütenpflanzen.
Seitdem der Mensch in dieser Welt ist,[14] gehört sein freies personales Tun mit zu den wesentlichsten Bedingungen, die

[12] Trotz aller neuzeitlichen kausalgenetischen Erkenntnisse behält die »scholastische« These: generatio unius est corruptio alterius in sämtlichen Naturgebieten ihr Recht. Vgl. oben Zweiter Teil, III, 3 u. 5.
[13] Es scheint mir ein auffallendes paläontologisches Gesetz zu geben: Die Möglichkeit einer epochalen Neuentstehung von tierischen Typen wird immer eingeschränkter. Zuerst konnten neue Stämme [natürlich zugleich mit neuen Klassen, Ordnungen, Familien, Gattungen, Arten und Rassen] entstehen, z. B. der Stamm der Wirbeltiere. Dann konnten nur noch neue Klassen entstehen: nach den Fischen die Amphibien, Reptilien, Säugetiere, natürlich mit allen Untertypen. Dann nur noch neue Ordnungen usw. usw. Heute im Höchstfalle nur noch neue Rassen.
[14] Die Erschaffung des Menschen ist zu unterscheiden von seinem Eintritt in diese - desintegrierte - Welt. Auch wenn man den »ersten« Menschen fossil fände, was ja unwahrscheinlich, aber grundsätzlich

das aktualisierende Eingreifen der wirkbereiten Potenzen hier oder dort möglich machen oder verhindern. Wenn schon die Bedingungsverhältnisse im Rahmen des Anorganischen und erst recht im Rahmen des vegetativen Lebens für einen »überschauenden« [Laplaceschen] Geist nach heutigen Einsichten nicht mehr absolut, sondern höchstens bis zu einem hohen Wahrscheinlichkeitsgrade vorausberechenbar wären, wenn sodann tierisches Tun und Lassen zwar in den schematischen Strukturrahmen psychophysischer Instinktzusammenhänge eingespannt ist, aber doch bisweilen einem eigentümlichen Abgrund seelischer, oft dämonischer Willkürhaftigkeit entquellen kann, so kommt beim Menschen die personal existentielle Abgründigkeit des liberum arbitrium hinzu. Mit ihr ist jede Form von Naturkausalität gänzlich transzendiert.[15] Hier liegt der Ursprung aller historischen Geschichte.
Wie soll ein mehr oder minder nahes oder fernes künftiges Weltgeschehen, das immer erst im aktuellen Gegenwärtigkeitsmoment seine fertige konkrete Gestaltung erhält, *vor*gespiegelt werden? Diese Frage betrifft nun allerdings nur die Möglichkeit hellseherischer Vorschau. Für das Hellsehen in die Vergangenheit läge hier keine Schwierigkeit. Denn das Vergangene ist ja vom jeweiligen Aktualitätsmoment immer schon eindeutig geprägt *worden*. Es gilt aber sowohl vom Hellsehen in die Zukunft wie vom Hellsehen in die Vergangenheit die Frage, worin überhaupt eine Vor- oder Nachspiegelung des noch nicht oder nicht mehr wirklich daseienden Weltgeschehens bestehen könnte. Auf Beides

möglich ist, wäre es nicht mehr die geschaffene Gestalt dieses ersten Menschen. Vgl. Conrad-Martius, Der Ursprung des Menschen, Philos. Jahrb. Jahrg. 60, 1950 und Die Entstaltung des Menschen, Eckart, a. a. O.
[15] Der Mensch steht mit seiner personalen Freiheit *individuell* auf metaphysischem Grunde. Das unterscheidet ihn von jeder anderen Kreatur. Vgl. Conrad-Martius/Emmrich, Drei Dispute a. a. O., 3. Disput.

fällt ein Licht, wenn wir aus unseren Ausführungen über das Wesen der zeitlichen Zeit, über deren unmittelbare ontische und über deren weitere metaphysische Grundlagen gewisse Konsequenzen ziehen.

Die aktualisierenden Wirkmächte sind von ganzgegenwärtiger Seinserstreckung innerhalb des äonischen Raumzeitrunds. Auch wenn sie mit den entsprechenden Ermöglichungsgründen zusammen nur an einer einzigen kritischen Stelle die Welt je und je zur Verwirklichung bringen, so könnten sie doch sehr wohl »schon immer« mit dieser Aktualisierungsstelle der Welt in Beziehung stehen. Sie müssen sich ja auch »im Augenblick« ihres Vorüberganges an dieser Stelle nach der je gerade eben vorhanden gewesenen konkreten Weltsituation »richten«. Sie müssen dieselbe in irgendeinem Sinne »aufnehmen« können, um dann entsprechend zu den vorgefundenen Bedingungen ihrerseits die Welt zu verwirklichen.[16] Da eine solche »Ausrichtung« nach der je konkreten Weltsituation in jedem Fall vorhanden sein muß, kann sie auch »schon immer« vorhanden gewesen sein. Kraft ihrer Totalpräsenz innerhalb der äonischen Raumzeitperipherie könnten die aktualisierenden Weltmächte »überall und immer« in jener »ausgerichteten« Beziehung zum aktuellen Gegenwärtigkeitsmoment und der hier je zum konkreten Dasein gelangenden Welt stehen. Die Möglichkeit einer realen »zeugerischen« Verbindung mit dem Weltzentrum und den zu ihm gehörigen Ermöglichungsgründen bliebe ausschließlich auf die kritische Stelle beschränkt, an der die Weltpotenzen je an der irdischen Welt vorüberziehen. »Immer« aber läge die von Augenblick zu Augenblick gewandelte Weltwirklichkeit im äonischen

[16] Hier steckt eine noch ungeklärte Problematik. Ich möchte am liebsten von einer »objektiven Intentionalität« sprechen, die von der subjektiven Intentionalität der geistigen Person zu unterscheiden wäre. Aber es müßte genau analysiert werden, wo der Unterschied liegt.

Bezugsfeld aller Wirkübergründe aller Weltepochen und Weltzeiten.

Die aktualisierenden Weltübergründe aber sind es, die das grundlegende Wesen der Welt im virtuellen Vorentwurf in sich tragen. Ihre Aktualisierungsmacht *besteht* in diesem Vorentwurf, der das, was werden soll, seinsenergetisch und deshalb zielursächlich im voraus darstellt.[17] Deshalb vermögen sie die wirklichen Weltbestände erstens sich selber *nach-*, zweitens aus den entsprechenden Ermöglichungsgründen *heraus-* und drittens in deren eigenes entsprechendes Wesen *hinein*zubilden. Ich habe die Wirkmächte früher »Imaginoide« genannt,[18] weil sie demjenigen, was sie zu aktualisieren vermögen, imaginativ vorentwerfend vorausziehen.

Der »bildhaft« seinsenergetische Vorentwurf der Aktualisierungsmächte bezieht sich nun allerdings zunächst nur auf die Wesensgrundlagen der zu erstellenden Welt. Wir nahmen jedoch an, daß das äonische Gesamt der Wirkmächte in einem durchgehend »ausgerichteten« Bezug auf die konkret verwirklichte Weltsituation steht. Dann wäre es möglich, daß sie auch beständig ein Gesamtbild des ganzen - zu-

[17] Vgl. Selbstaufbau, Zweiter Teil, VII, V, Dritter Teil, I-III und Vierter Teil. Hier ist die zielursächliche Ursache nach ihrem Wesen dargestellt. Allerdings ist sowohl im biologischen wie anorganischen Bereich eine letztlich grundlegende Wesensentelechie [Entelechie = Zielursache] von einer Bildungsentelechie unterschieden, die von der ersteren erstellt wird. Die erstere bleibt immer »sie selbst«, die letztere »evolutioniert« in den sich entwickelnden Organismus und die anorganische Ganzheit hinein. Es ist zu vermuten, daß auch bei der Konstitution der »Welt« nach genauerer Analyse verschiedene Schichten entelechialer Ursächlichkeiten unterschieden werden müssen und daß der speziell imaginative Welt-Vorentwurf [die Maya] auch hier einer niederen Ursächlichkeitsschicht zu verdanken ist.

[18] Ich habe dort »Imagoide« gesagt. Der Ausdruck stammt von Richard Woltereck, Die Ontologie des Lebendigen, Stuttgart 1940. Aber ich wurde darauf aufmerksam gemacht, daß es eine schlechte Wortbildung ist.

künftigen, gegenwärtigen und vergangenen - Weltgeschehens vorentwerfen. Ein wahrhaft »voraussichtliches« Gesamtbild, das mit jedem neuen Aktualitätsschritt des faktischen Weltwerdens an denjenigen Punkten, die irgendwelchen »zufälligen«, willkürlichen oder personal freien Akten im je aktuellen Gegenwartsmoment zu verdanken sind, »korrigiert« werden könnte. Wir hätten eine Art bildhafter Maya des gesamten Weltseins und Weltgeschehens »vom zeitlichen Anbeginn bis zum Weltende« vor uns, die sich jedoch kaleidoskopartig an jenen durch Zufall, Willkür und Freiheit bestimmten Stellen von Augenblick zu Augenblick veränderte. Wer die paranormale Fähigkeit besitzt, mit der Maya irgendwie und irgendwo in Verbindung zu kommen, der könnte ein Stück der voraussichtlichen »Zukunft« oder tatsächlichen »Vergangenheit« sichten.

Was hier dargestellt wurde, ist eine spekulative Konstruktion für den möglichen ontologischen »Ort« des zeitlichen Hellsehens. Mehr ist es nicht. Wir wollen es beim rechten Namen nennen. Aber es ist keine willkürliche spekulative Konstruktion, keine bloße Phantasie. Denn sie hat die unaufhebbaren Wesenseigentümlichkeiten dessen, was empirische [zeitliche] Zeit, *und* dessen, was äonische Zeit ist, zur streng sachlichen Voraussetzung. Ebenso hat sie im Blick, was zeitliches Hellsehen seinem Wesen nach sein muß, wenn es zeitliches Hellsehen gibt. Das ist außerordentlich wichtig. Es wird nichts umkonstruiert und fortgedeutet.

Ich will die wesentlichen Punkte dieser Interpretation herausheben:

1. Sie setzt die vergängliche Zeit in ihrer nur je momentanen [quantenhaften] Aktualitätsgegebenheit voraus. Die zeitliche Zeit braucht nicht real koexistent [in Zukunft und Vergangenheit hinein] vorgestellt zu werden. Das würde sie verfälschen.

2. Sie setzt die äonische »Zeit« in ihrer total präsenten Gegenwärtigkeit voraus. Die äonische Zeit *ist* ihrer ganzen Erstreckung nach eine raumzeitlich koexistente.

3. Sie schließt ein, daß hellseherische Vorschau oder Rückschau zwar Wahrnehmung im echten Sinne sind, aber nicht Wahrnehmung eines in der Zukunft »schon« oder in der Vergangenheit »noch« wirklich Vorhandenen, sondern nur eines »bildhaft Gespiegelten«. Deshalb liegt auch der Beweis für die Richtigkeit des Vorgeschauten im wirklichen Eintreten desselben, wenn die aktuelle Zeit dafür gekommen ist, und für die Richtigkeit des Nachgeschauten in irgendwelchen dokumentarischen Berichten.

4. Sie erklärt drei Momente, die offenbar für ein zeitliches Hellsehen charakteristisch sind:

a] daß das zeitlich Hellgesehene meist für den Hellsehenden keine genaue oder überhaupt keine zeitliche Bestimmtheit [Datierung] besitzt;

b] daß das zeitlich Hellgesehene oft eine auffallende Genauigkeit in zufälligen, gleichgültigen und deshalb rational unvorhersehbaren Einzelheiten besitzt;

c] daß andererseits wiederum das Hellgesehene zwar im Ganzen, aber oft gerade nicht in allen Einzelheiten mit dem dann wirklich Eintretenden übereinstimmt.

Zu a: Da die hellseherische Vor- und Rückschau eben kein wirkliches Hineinschauen in eine »schon vorhandene Zukunft« oder eine »noch vorhandene Vergangenheit« ist und sein kann, sondern nach unserem Entwurf nur ein Hineinschauen in eine immer total präsente »Maya« des gesamten Weltgeschehens, ist es einsichtig, daß eine zeitlich genaue Einordnung des Geschauten in den zukünftigen oder vergangenen zeitlichen Weltlauf kaum möglich ist. Der Hellsehende »hat« das »im voraus« oder »rückwärts« Geschaute ja nur als selber *gegenwärtiges* Bild.

Zu b: Die Möglichkeit einer genauesten paranormalen Vorschau des zukünftig Eintretenden in zufälligen und gleichgültigen Einzelheiten wird in unserem Entwurf durch den beständigen Ausrichtungs-Bezug der vorentwerfenden äonischen Wesenspotenzen auf die je aktuelle wirkliche Weltsituation und die deshalb beständig mögliche Korrektur an derselben gewährleistet.

Zu c: Die Möglichkeit einer im Einzelnen oft irrtümlichen Sicht, die aber doch das Ganze richtig wiedergibt, erklärt sich wieder ohne Weiteres daraus, daß es sich eben nicht um ein direktes Hineinschauen in eine »schon vorhandene Zukunft« oder eine »noch vorhandene Vergangenheit« handelt, sondern nur um die Hineinschau in einen beständig erneuerten und korrekturbedürftigen imaginativen Vorentwurf des gesamten Weltgeschehens durch die aktualisierenden Wirkmächte.

5. Das sachlich Annehmbare einer solchen Interpretation des zeitlichen Hellsehens besteht auch hier wiederum darin, daß zwar einerseits die zeitliche Zeit nicht in Anspruch genommen und zu einer koexistenten uminterpretiert werden muß, daß aber auch andererseits kein direkter kurzschlüssiger Rekurs auf die göttliche Allgegenwart und Vorsehung stattfindet. Ein hellseherisch Veranlagter braucht die Dinge nicht »in Gott« zu sehen. Wahre Prophetie und göttlich inspirierte Weissagung sind vom bloßen Hellsehen streng zu unterscheiden. Hellsehen ist eine naturhafte, wenn auch eine die »Übernatur« betreffende Gabe. Die »Übernatur« gehört, wie wir sahen, zur Natur im weiteren Sinne.

Zum Schluß sei noch auf ein Moment aufmerksam gemacht, in dem sich der Kreis unserer gesamten Untersuchungen nunmehr zusammenschließt. Am Anfang sprachen wir von der transzendental-imaginativen Anschauungszeit. Sie ist die Art und Weise, wie wir als geistige Personen Zeit »haben«. Sie ist in einer zweifachen, rückwärtigen und vor-

wärtigen Bewegungsart möglich und ist seinsrelativ auf den in Erinnerung und Erwartung transzendental imaginierenden Menschen. Die Realzeit konstituiert sich demgegenüber nur in dem je einzelnen aktuellen Gegenwartsmoment. Um den ontologischen Ort für mögliches Hellsehen zu finden, sprachen wir jetzt von einem »imaginativen« Vorentwurf des gesamten Weltgeschehens durch die welt-aktualisierenden, äonischen [ganzgegenwärtigen] Wirkpotenzen. Hier handelt es sich nicht um eine transzendentale Imaginatio, die im geistigen Subjekt ihren Ursprung besitzt. Es handelt sich um etwas, was wir demgegenüber eine *reale* Imaginatio nennen können. In der Optik unterscheidet man virtuelle und reelle Bilder. Beide kommen mit Hilfe von Hohlspiegeln durch Reflexion von Lichtstrahlen zustande. Beim reellen Bild vereinigen sich die reflektierten Strahlen in einem vor dem Hohlspiegel liegenden Bildpunkt. Beim virtuellen Bild verlaufen sie so, daß sie von einem hinter dem Spiegel liegenden Vereinigungspunkt herzukommen *scheinen*. Im reellen Bild einer Lichtquelle kann ein hineingehaltenes Stück Papier verbrennen, im virtuellen natürlich nicht. Um das »reelle Bild« einer in den Raum hinein gespiegelten Figur kann man herumgehen, um das virtuelle Bild natürlich nicht. Das virtuelle Bild »ist« in Wirklichkeit nirgendwo. Aber auch das reelle Bild, das »im« Raum *ist*, ist doch nur ein Bild, das heißt es ist seinsabhängig von dem in Wirklichkeit strahlenden Objekt und dem reflektierenden Spiegel.

Analog unterscheiden sich die transzendentale Imaginatio und die reale Imaginatio.[19] Sie sind seinsabhängig von etwas wirklich Existierendem, das sie als solche bildhaft entwirft. Die transzendentale Imaginatio ist seinsabhängig

[19] Allerdings mit dem wesentlichen Gegensatz, daß hier die reale Imaginatio [im Gegensatz zum reellen Bild] *nur* ein imaginierter Vorentwurf ist, dem kein reales Vorbild entsprechen kann.

von der subjektiv imaginierenden geistigen Person. Die reale Imaginatio ist seinsabhängig von den objektiv imaginierenden Weltüberpotenzen. Während aber die transzendentale Imaginatio ein reales »schon Vorhandensein« in der Zukunft oder »noch Vorhandensein« in der Vergangenheit des zeitlich Imaginierten nur vortäuscht, aus welcher Zukunft es herzukommen und in welche Vergangenheit es zu verschwinden scheint, stellt die reale Welt-Imaginatio der äonischen Weltpotenzen ein wirklich »schon« und »noch«, wenn auch nur bildhaft Vorhandenes vor. Deshalb kann es im zeitlichen Hellsehen wahrgenommen werden.

Wir sagten früher, daß die quantenhaft diskontinuierlich vorwärtsschreitende Zeit in zwei »Kontinuitäten« gewissermaßen eingebettet sei, in den transzendental-imaginativen Zeitstrom und in die überphysisch äonische Raumzeit-Bewegung. Wir können jetzt hinzufügen, daß die Realzeit außerdem in zwei imaginative Sphären eingebettet erscheint, eine transzendental virtuelle einerseits, eine metaphysisch reelle andererseits.

Die vergänglich-zeitliche Welt ist zwar selbst keine Maya, wie Hinduismus und Buddhismus meinen. Nach unserem Entwurf gibt es aber gleichwohl eine Welt-Maya, die aus der metaphysischen Vor- und Nachspiegelung des gesamten Weltgeschehens besteht. Ich glaube allerdings, daß es hierzu eines substantiellen Mediums bedürfte und daß dieses geforderte Medium der ganz und gar nicht »mystische«, sondern sehr reale Äther sein könnte. Es ist allerdings nicht der aristotelische Äther, sondern ein sehr neuzeitlicher, nämlich etwa ein »vierdimensional« erstreckter. Aber Aristoteles hat mit seiner Ätherkonzeption offenbar eine philosophische Vision desselben gehabt.

Eine integre »neue Welt«, von der wir sprachen, wäre in ihrer ganzen Seinserstreckung in die äonischen Über- und Untergründe eingesenkt. Sie wäre eine in sich selber total präsente. Die Welt-Maya, die wir nunmehr entdeckt zu haben glauben, wäre in ihrer totalen erscheinungsmäßigen »Seinserstreckung« ebenfalls in die äonischen Übergründe eingesenkt. Auch sie wäre in sich selber total präsent. So stellte sie eine, wenn auch nur formale und illusionäre, Vorspiegelung der »paradiesischen« oder »eschatologischen« Welt dar, wie man will.

Die als Motto angeführten Verse von T. S. Eliot sind den Four Quartets in: T. S. Eliot, Ausgewählte Gedichte, englisch und deutsch, Frankfurt a. M. 1951 entnommen.

Für die Texte von Plato und Aristoteles sind benutzt worden:

Plato, Timaios, griechisch: Platonis Dialogi, Ed. C. F. Hermann, Vol. IV, MCMVII, Lipsiae;
deutsch: Platos sämtl. Werke bei Lambert Schneider, 3. Bd.
Werke Platos, Vierte Gruppe: Die platonische Kosmik. 6. Bändchen, Timäus, übers. von F. Susemihl, Stuttgart 1856.

Aristoteles, Acht Bücher Physik, griechisch und deutsch, herausgeg. von C. Prantl, Leipzig 1854.
Aristotle's Physics. By W. D. Ross, Oxford 1936.

Aristoteles, Vier Bücher über das Himmelsgebäude, griechisch und deutsch, herausgeg. von C. Prantl, Leipzig 1857.
Vom Himmel, eingel. und übertr. von Olaf Gigon, Zürich 1950.