

**HEDWIG CONRAD-MARTIUS' METAPHYSIK  
DER ZEIT**

Von Dr. Peter W u f t, Köln.

I.

Die mit Husserls „logischen Untersuchungen“ einsetzende neue philosophische Bewegung der Phänomenologie war wenigstens der Intention nach eine Rückkehr zur objektiven Vernunft des Seins, zur inneren Sachgerechtigkeit der Dinge selbst und ihrer Erscheinungen. Man *wollte* — das war im ganzen der tiefere Sinn dieser neuen Bewegung — man *wollte* endlich wieder einmal abrücken von jenen idealistischen Vergewaltigungsversuchen, die schon seit Jahrzehnten, ja, eigentlich schon seit Kant, Fichte und Hegel, das philosophische Denken hatten unecht werden lassen, indem eben dieses Denken mehr und mehr die objektiven Seinsformen der Dinge in unseren subjektiven Auffassungsformen aufgehen ließ.

Wenn man freilich dann innerhalb dieser Bewegung auch eine Akzentverschiebung vornahm vom Begrifflich-Diskursiven zum Intuitiven — zu einer „reinen Schau“ der objektiven Formen auf höherer Ebene, wie man meinte —, so drückte diese Akzentverschiebung *nur sehr unglücklich* das neue Wollen aus, das sich in dieser Richtung geltend machte.

Was man nämlich in Wirklichkeit *wollte*, das war nicht eine Rückkehr zu unbeherrschter und schwärmerischer Ekstase, sondern gerade eine Rückkehr zur althergebrachten Ehrlichkeit und Echtheit jenes philosophischen Blicks, der nie ohne die ernste Anstrengung des Begriffs möglich ist. Husserls „Logische Untersuchungen“ wenigstens können für diesen Echtheitswillen im Anfang der Bewegung und für die beinahe unerhörte Anstrengung des Begriffs noch ein gutes Zeugnis ablegen. Ihrem tiefsten Sinne nach war also von vornherein die Phänomenologie — ganz abgesehen davon, ob dieser Sinn später seine Erfüllung gefunden hat oder nicht — ein starkes Bekenntnis zu dem urphilosophischen Habitus des kindlichen und demnach noch reinen, unbefangenen Staunens vor der unendlichen Soseinsmannigfaltigkeit der Dinge selbst, der Welt selbst und ihrer objektiven Formen, des *Seins selbst*, von dem unser Bewußtsein nur ein verschwindend kleiner Teil ist, und in gleicher Weise dann auch ein Staunen vor der metaphysischen Tiefe dieser unabsehbaren Soseinsmannigfaltigkeit.

## II.

Wie weit nun inzwischen dieser Wille zu neuer, kindlich-reiner oder auch menschlich-reiner Unvoreingenommenheit des Denkens sich durchgesetzt hat, das ist so leicht nicht zu sagen. Daß seit dem Auftreten Husserls sich eine gewisse Wandlung in der Richtung zum Objektiven hin innerhalb der deutschen Philosophie vollzogen hat, wie sollte man das leugnen wollen? Denn die verfestigte Situation des Neukantianismus, die etwa noch unter der Diktatur Hermann Cohens bestand, sie besteht in der Tat nicht mehr. Ein Werk wie Nikolai Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis“ — mag man im übrigen auch diesem Werke gegenüber noch so viele Vorbehalte zu machen haben — ein solches Werk, das unter Hermann Cohen kaum möglich gewesen wäre, ist der beste Index für die Tatsache der veränderten philosophischen Situation von heute.

Trotzdem jedoch, der volle, letzte Sinn des philosophischen Umkehrwillens der Phänomenologie hat sich keineswegs erfüllt. Er hat sich am allerwenigsten bei Husserl selbst erfüllt, wie seine „Ideen“ von 1913 gezeigt haben. Joseph Geyser konnte schon in seinem bedeutsamen kritischen Werk von 1916, „Neue und alte Wege der Philosophie“, nachweisen, wie wenig Husserl im Abrücken vom alten Bewußtseinsidealismus Erfolg gehabt hatte.

Allerdings hatte sich eine Zeitlang bei einigen Schülern Husserls der neue Erkenntniswille stärker und deutlicher offenbart als bei dem Meister selbst. Man braucht nur an den leider zu früh verstorbenen Reinach zu denken. Oder an den Scheler der ersten Denkperiode. Aber gerade Schelers ganzer Entwicklungsgang zeigt uns dann auch wieder, wie wenig gefestigt noch der neue Wille war. Denn wie hätte sonst Scheler so rasch dazu übergehen können, den einmal zur Metaphysik und zur Ontologie eingeschlagenen Weg beinahe überstürzt zu verlassen und sein ganzes Lebenswerk in ein Chaos zu verwandeln? Was aber Nikolai Hartmann betrifft, den zweifellos bedeutendsten Kopf dieser neuen Denkrichtung seit dem Tode Schelers, so wissen wir ja längst aus den Hintergründen seiner beiden Hauptwerke, namentlich aber seiner „Ethik“, daß die Unvoreingenommenheit seiner „aporetischen“ Methode keineswegs so zweifellos ist, wie sie sich uns anfänglich darzustellen schien. Sie bedeutet im Grunde nur einen Indifferentismus, der gerade in den Fragen der letzten Seinsprinzipien — Materie oder Geist — viel voreingenommener ist, als der Denker selbst es wahrhaben

möchte. Man mag es immerhin gelten lassen, daß Nikolai Hartmann im allgemeinen das *Sein* vor dem *Bewußtsein* rangieren läßt — was übrigens auch wieder eine Gefahr in sich birgt — und daß er ferner in der Einzelproblematik oft sehr ehrlich die Dinge selbst sprechen lassen will. Wenn man jedoch Nikolai Hartmanns Denken im Hinabbohren nach der metaphysischen Tiefe der Einzelprobleme betrachtet, dann verlagert es plötzlich vollauf und läßt einen geradezu in ein chaotisches Durcheinander von Idealismus und Materialismus hinabschauen, in ein Weltanschauungswirrwarr, vor dem man erschrecken möchte<sup>1</sup>.

## III.

Um so erstaunlicher dürfte nun aber nach dieser Kennzeichnung der allgemeinen Situation, in der wir heute die Phänomenologie sehen, die Tatsache sein, daß wenigstens eine Schülerin Husserls den Weg, den der Meister gehen wollte und doch nicht gegangen ist, konsequent zu Ende wanderte, bis zu jenen metaphysischen Tiefen, die außer ihr kaum einer ihrer Schulgenossen zu erreichen vermochte, es sei denn der frühe Max Scheler oder auch Dietrich von Hildebrand in seinen Abhandlungen zur Ethik. Die Schülerin Husserls, die wir hier im Auge haben, ist Hedwig Conrad-Martius. Sie ist bekannt durch ihre „Metaphysischen Gespräche“ und vor allem durch ihre „Realontologie“. Die Arbeit jedoch, in der ihre Philosophie sie wirklich in die letzte metaphysische Region geführt hat, ist zweifellos jene tiefdringende Untersuchung, in der sie das *Wesen der Zeit* analysiert hat und dabei bis zu den großen Fragen der Ewigkeit und der Gottheit vorgedrungen ist<sup>2</sup>.

Auf fünf Stufen steigt diese Denkerin in ihrer Analyse der Zeit zu folcher

<sup>1</sup> Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß mittlerweile auch von der Rickertschule aus ein Vorstoß zur Überwindung des neukantianistischen Geltungsidealismus unternommen worden ist und zwar von Eugen Herrigel, der in seinem soeben erschienenen Werk „*Der metaphysische Formbegriff*“ (Verlag Mohr, Tübingen 1929) weit über Nikolai Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis“ (und zwar gerade in den prinzipiellsten Fragen) hinausgeht. In den Untersuchungen Herrigels, der ein Schüler von Heinrich Rickert und Emil Lask ist, beobachtet man mit Erstaunen den Durchbruch zu einer *personalen Urphäre des Seins wie des Denkens* und damit also zu einer *personalistisch-theistischen Seins- und Erkenntnis-metaphysik*, in der (ob bewußt oder unbewußt, bleibt sich gleich) moderne und mittelalterliche Philosophie sich in auffallender Weise wirklich begegnen.

<sup>2</sup> Hedwig Conrad-Martius, *Die Zeit. Eine ontologisch-metaphysische Untersuchung*. Philosophischer Anzeiger, herausgegeben von Helmuth Pfesner, II. Jahrgang, Seite 143–182 und Seite 346–390. Verlag Cohen, Bonn 1927/28.

Höhe Schritt für Schritt empor. Die erste Stufe ist die einer vorläufigen Kennzeichnung des Problems. *Was* am Daseienden, so fragt sie hier, macht die formale Kategorie der Zeit notwendig? Und sie antwortet darauf: das Faktum der Existenz selbst. „Nicht um zu sein, wie es ist, bedarf es (das relativ Daseiende) der Zeit, sondern um zu *sein*“.<sup>3</sup> Um das verständlich zu machen, geht sie nicht aus vom Werdenden, sondern von einem in Gedanken festgehaltenen absolut Dauernden. Ein solches (in der Idee festgehaltenes) Dasein von absoluter Dauer erweckt zunächst den Anschein der Zeitlosigkeit. Es *ist* und *ist* und *ist*. Aber, wenn wir genauer hinschauen, dann kommt Bewegung in diese scheinbare Daseinsruhe des Dauernden. Aus dem „es *ist* und *ist* und *ist*“ wird ein „ich *bin*, ich *war*, ich *werde sein*.“ Und das kommt daher, daß dieses Dauernde von endlicher Daseinsart sein Dasein nicht in *einem* Punkte *gesammelt* besitzen kann. Dieser Mangel liegt aber nicht etwa an unserer subjektiven Auffassungsmöglichkeit, sondern in der objektiven Natur des Dauernden. Zwar täuscht seine „schlechte Unendlichkeit“ in der Erstreckung des „ist“ nach rückwärts und nach vorwärts so etwas wie die Unendlichkeit der Ewigkeit vor. Aber eben diese unendliche Erstreckung ist *leere* Ewigkeit. Sie ist die Ohnmacht der niemals sammelbaren Existenz des endlich Daseienden in dem *einen* Punkte voller, absolut daseinserfüllter Gegenwart. Wir erkennen diesen Mangel sofort, wenn wir uns darauf besinnen, daß jeder Gegenwartspunkt des endlich Daseienden der letzte sein kann. Seine Washeit ist nur *äußerlich*, nur faktisch und zufällig, mit dem „Hypokeimenon des Daseins“ verbunden, nicht aber innerlich und notwendig, nicht endgültig, sondern gleichsam nur geschenkter Weise und wie auf steten Abruf. Aber damit weist eine solche Art Daseiendes hinaus auf ein (möglicherweise) Daseiendes, bei dem diese bloß äußerliche Verbundenheit von Washeit und Existenz a limine eine innere, absolut notwendige und daher unzerreißbare Verbundenheit ist. Das aber würde besagen, daß zeitliches Dasein nur aus ewigem Dasein heraus und die Zeit überhaupt nur aus der Ewigkeit ihrem tieferen Wesen nach erkannt werden könnte. Damit ist die Denkerin schon auf der ersten Stufe zu derselben Fragestellung gekommen, die schon Boethius vor Jahrhunderten als notwendig erkannte, um das Wesen der Zeit metaphysisch zu erfassen.

Von dieser vorläufigen Kennzeichnung der zeitlichen Existenz wird nun auf der nächsten Stufe zu einer exakteren ontologischen Bestimmung fort-

<sup>3</sup> a. a. O. S. 144.

geschritten. Es gilt zu sehen, weshalb das Dauernde seinen Existenzbesitz nicht bloß nicht in einem Punkte gesammelt *hat*, sondern auch, weshalb es ihn so nicht haben *kann*. Unser phänomenales Zeitbewußtsein, das uns in der Gegenwart wie in einem ausgebreiteten Raum zwischen Vergangenheit und Zukunft gleichsam ruhen läßt, täuscht uns nämlich dauernd über die erschreckende ontische Situation hinweg, in der wir uns eigentlich als zeitlich existentielle Wesen, mit samt aller zeitlichen Existenz überhaupt, befinden. Was ist aber eigentlich Gegenwart? Wenn wir genau hinschauen, dann bedeutet sie immer nur einen *Schnittpunkt* zwischen Vergangenheit und Zukunft, einen Schnittpunkt ohne jegliche Daseinsbreite, geradezu ein *Nichts*, wäre man versucht zu sagen, wenn wir nicht wüßten, daß wir eben beständig von diesem sogenannten „Nichts“ des *Augenblicks* leben müssen. Aber dieser „Augenblick“, dessen metaphysische Bedeutsamkeit schon Platon im „Parmenides“ aufgegangen ist, zeigt uns nun auch den Weg, um „die ontische Geburtsstätte der Zeit“ zu entdecken. Die zeitliche Existenz steht nämlich tatsächlich ihrer ontischen Situation nach „auf des Messers Schneide“. Als zeitliche Existenz ist sie der *Tangente* zu vergleichen, die sich mit dem Kreis wesensmäßig, insofern sie eben Tangente ist, immer nur in *einem* Punkte berühren kann. Dieser Punkt der Berührung offenbart uns als mathematischer Punkt die paradoxe Tatsache „einer Teilhabe, die zugleich auch *nicht* Teilhabe ist“. Zwar kann die paradoxe Situation der zeitlich-relativen Existenz im Verhältnis zur absoluten Existenz, insofern es sich eben bei aller Existenz um Realität und nicht bloß um mathematische Idealität handelt, von diesem Bild von Kreis und Tangente nur annäherungsweise illustriert werden. Trotzdem wird soviel sichtbar, daß die Gegenwart in dieser ihrer eigentlichen „pointierten“ Schärfe des Augenblicks an jener dialektischen Paradoxie des mathematischen Berührungspunktes der Tangente mit dem Kreis irgendwie Anteil hat, wenn man bedenkt, daß im „Augenblick“ zwar Realität liegt, aber doch ein solches Minimum *pointierter Realität*, daß man im Grunde von einem Nichts zu sprechen versucht wäre. Die Gegenwart, in dieser Schärfe ihrer ontischen Situation gefaßt, steht, soweit sie eben dauernde Gegenwart ist, stets auf des Messers Schneide dieser bloßen Berührungsexistenz, aus dem Nichts herausgesetzt und immer wieder dem Nichts verfallend, ja, über den Abgrund des Nichts stetig an dieser einen, infinitesimalen Aktualitätsstelle des Existenzminimums „hinweggerissen“. Alle relative Existenz, als Ganzes genommen, als das kreatürliche Universum überhaupt, weist an diesem einen

Punkt, zwischen Nichts und Nichts (vom Endlichen her gesehen), und dieser eine Punkt ist damit auch konstitutiv im ontischen Sinne für die spezifische „Gegenwart“, in der überhaupt so geartetes Sein allein bestehen kann. Insofern relatives Sein infolge seines bloß äußeren, ihm zugewiesenen, ihm beständig nur geschenkten Seinsbesitzes bloß an dieser Aktualitätsstelle am notwendigen, in sich selbst gesicherten Sein teilhaben kann, ist es auf die Zeit als seine besondere, formale Daseinsform angewiesen. Als sich entwickelndes Sein hat es zwar Seinspotentialität, die in Aktualität übergehen kann. Aber als relatives Sein überhaupt (als ein idealiter bloß dauerndes Sein etwa) steht es prinzipiell auf diesem ontisch-kritischen Scheidepunkt zwischen Nichts und Nichts, weil es aus dem Nichts herausgesetzt ist und als *gesetztes* Ja prinzipiell oder wesenhaft nicht in den *selbstverständlichen* Besitz dieses Ja übergehen kann. Gewiß verspürt man hier bei dieser Denkerin etwas stark ihre Beeinflussung sowohl von Kierkegaard wie auch von der dialektischen Theologie Karl Barths. Aber sie will ja trotzdem mit ihren Ausführungen nicht zu jener exklusiven Dialektik übergehen, die in der Karl-Barth-Schule dazu benützt wird, um Relatives und Absoletes *vollkommen* auseinanderzureißen; man darf ihr also wohl darin rechtgeben, wenn sie darauf hinweist, daß uns im Hinblick auf diese ontische Situation der relativen Existenz, sobald wir sie in ihrer ganzen Schärfe erfassen, so etwas wie ein metaphysisches Grauen packen muß. „Das Existierende (gemeint ist das relativ Existierende) darf froh sein, mit seiner Existenz als einer Beute purer Momentanität dem radikalen Nichts fort und fort zu entrinnen, — so lange es Existenz überhaupt hat“<sup>4</sup>.

Auf der dritten Betrachtungsstufe wird nun scheinbar wieder ein Schritt nach rückwärts getan. Denn dieser ontischen Sachlage der *pointierten* Daseinsaktualität des zeitlichen Seins widerspricht ja doch unsere alltägliche Anschauung. Nach dieser Anschauung wissen wir nichts von diesem furchtbaren „Engpaß“ unseres zeitlichen Seins, von dieser „Todeslinie“ des Momentanen, auf der wir uns dauernd bewegen sollen. In der alltäglichen Anschauung stellen sich uns Vergangenheit und Zukunft als „potentielle Leerformen“ dar, die Vergangenheit z. B. als das alles Aktuelle verschlingende Grab des Seins, die Zukunft als der ewig das Neue gebärende Mutterchoß des Werdens.

Diese Anschauung aber hat in gewissem Sinne sogar ihr fachliches Recht.

<sup>4</sup> a. a. O. Seite 169.

Denn sie ist nicht bloß eine wohlthätige Täufchung, die uns die ontische Gefahrensituation, in der wir stehen, verhüllen soll. Das Vergangene ist ja doch immer die *Seinsbasis* für das Gegenwärtige, und dieses ist wiederum die Grundlage für das Zukünftige. Das zeitliche Sein ist, genau betrachtet, ein Kontinuum von sich tragenden und sich einander bedingenden Aktualitätsgestalten. Nichts kann in dieser kontinuierlichen Reihe absolut durchstrichen werden, mag es sich nun nur um das Dauernde handeln (das man sich freilich nur ideell als reine Dauer zur Gegebenheit bringen kann) oder um das sich in Wahrheit „Entfaltende“, bei dem man die Bedeutsamkeit des Vergangenen für das Gegenwärtige und des Gegenwärtigen für das Kommende ganz deutlich erkennt.

Und dennoch — so betont jetzt die Denkerin —, die Absurdität der ontischen Sachlage bleibt auch so noch bestehen. Denn wenn auch z. B. meine Kindheit die notwendige Seinsbasis ist für mein gegenwärtiges Dasein, so „habe“ ich doch, streng ontisch betrachtet, diese Kindheit als Kindheit nicht mehr „in Besitz“. Ich kann faktisch nicht mehr zu ihr „hinschlangen“, um sie in dem starr gewordenen Sosein ihres Gewesenheitscharakters zu verändern. Die Zeit wäre erst dann aufgehoben, wenn ich alles das, was mir einmal als aktueller Besitz zugehörte oder zugehört wird, *zugleich* und *wesenhaft innerlich* besitzen könnte. Die relative Existenz aber ist von einer solchen Besitzform des Seins ausgeschlossen auf Grund ihres bloßen Gesetztheitscharakters. Sie kann also gar nicht anders existieren als in dieser Gefährdetheitslage bloßer Existenzberührung. Aber warum nicht?

Mit dieser Frage steigt Hedwig Conrad-Martius zur folgenden Betrachtungsstufe empor, auf der sie zur ontologischen Begründung ihrer These übergeht. Hier aber wird nun endlich der Punkt sichtbar, an dem man die notwendige, tiefinnerliche Daseinsunruhe und Zeitunruhe aller relativen, bloß zufälligen oder faktischen Existenz zu erkennen glaubt. Denn jenes Sein, dem die Existenz bloß „zugemessen“ ist, kann nur durch die beständige Position, durch einen immer wieder sich erneuernden Positionsakt, gegen das absolute Nichtsein gesichert werden. Seine Existenz kann niemals in seinen ureigenen, für es selbstverständlichen Seinsbesitz übergehen. Es kann prinzipiell von jener Seinsungewißheit, die mit einem bloß äußerlichen Seinsbesitz gegeben ist, nicht loskommen. Es kann von der *Seinsunruhe* nicht loskommen, weil der Abgrund des für es möglichen absoluten Nichtseins beständig unter ihm aufgähnt. „Die zeitliche Form ist nur der

formale Ausdruck der ontischen Grundsituation, daß das Sein aufgeht in einem Sichbehaupten gegen das Nichtsein und deshalb gesetzte Seinsruhe in sich selber wesenhaft ausschließt<sup>5</sup>."

Wie aber wäre es, wenn es eine Existenzart gäbe, bei der diese ontische Sachlage von vornherein ausgeschlossen ist? „Existenz, die nicht *gegen* das Nichtsein gestellt ist, weil die Möglichkeit, auch *nicht* zu sein, formal-wesenhaft in ihr selbst von ihr selbst ausgeschlossen ist? Bedürfte es auch hier einer besonderen ‚Position‘ dem Nichtsein gegenüber<sup>6</sup>." Damit hat die Denkerin die Region des Absoluten beschritten. Nur zaghaft und tastend freilich betritt sie diese Region, wohl wissend, daß hier jeder übereilte Schluß von der Möglichkeit eines auf diese Art in sich beschlossenen Seins zur Wirklichkeit sie in die gefährliche Nähe des ontologischen Argumentes für das Dasein Gottes ver setzt.

Auf dieser fünften Stufe aber entfaltet sie nun erst eigentlich den ganzen Reichtum und die ganze Stärke ihres spekulativen Geistes. Hier wird ein großer Teil der spekulativen Theologie unter dem Gesichtspunkt der Relation von Zeit und Ewigkeit abgehandelt. Leider würden wir den uns hier zugemessenen Raum überschreiten, wenn wir uns noch ausführlicher mit diesem bedeutsamsten Teil der Untersuchung auseinandersetzen wollten.

Betrachtet man das Ganze dieses metaphysischen Versuchs, so wird man freilich an mehr als einer Stelle widersprechen. Diese Abhandlung ist als Ganzes sicherlich nicht mehr als ein erster Versuch, um sich gleichsam experimentierend in diese schwierige metaphysische Materie einzulassen. Aber sie ist doch ein so ehrlicher und überdies auch zum Weiterdenken bis ins Letzte und Tiefste so sehr aufreizender Versuch, daß man wohl in der bisherigen Literatur der Phänomenologenschule vergeblich nach einer Arbeit Ausschau halten dürfte, die so unerbittlich wie diese ein Sonderproblem bis in seine metaphysische Wurzel verfolgt.

<sup>5</sup> a. a. O. Seite 349.

<sup>6</sup> a. a. O. Seite 349/50.

## G. Allgemeinere und geschichtsphilosophische Probleme