

prima *philosophia*

HERAUSGEGEBEN VON SABINE S. GEHLHAAR

Sonderdruck



JUNGFERMANNS-VERLAG

Band 2 / Heft 3
1989

DER ÜBERZEITLICHE GRUND DER NATUR
KANTS ZEIT-ANTINOMIE IN HEGELSCHER PERSPEKTIVE¹

von Dieter Wandschneider, Aachen

Wenn Philosophen über das Problem des Weltanfangs nachdenken, dann nicht, um den Physikern Konkurrenz zu machen. Es kann der Philosophie nicht darum gehen, das Alter des Universums zu berechnen oder Theorien über den Urknall zu entwickeln. Ihr ist es allein um *prinzipielle* Aspekte zu tun, und in bezug auf das Alter der Welt kann philosophisch daher nur von Interesse sein, ob dieses *endlich* oder *unendlich* oder möglicherweise *weder* das eine *noch* das andere ist. Diese Frage wird von Kant gestellt, der wohl erstmalig in der Geschichte der Philosophie statt kosmogonischer Mythen und Spekulationen *Argumente* zu geben sucht. Er entwickelt die Auffassung, daß die Vernunft in diesem Feld nicht zu positiven Resultaten kommen kann, sondern sich notwendig in Antinomien verstricken müsse. Seine Begründung dafür kann, wie sich zeigen wird, indes kaum überzeugend genannt werden. Besonderes Interesse verdient demgegenüber Hegels philosophischer Entwurf, mit dem sich die philosophische Tradition der Neuzeit vollendet. Das Resultat dieser Überlegungen läßt sich dahin zusammenfassen, daß die Frage nach dem *Alter der Natur selbst* überhaupt sinnlos ist. *Beide* Annahmen, die einer endlichen ebenso wie die einer unendlichen Weltzeit, sind danach zurückzuweisen, und an ihre Stelle hat die Einsicht zu treten, daß der Seinsgrund der Natur im *Überzeitlichen* zu orten ist.

Ich beginne zunächst mit der Argumentation Kants. Das Problem des Weltanfangs wird in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ im Rahmen der sogenannten *kosmologischen Antinomien* behandelt. Zu Antinomien kommt es Kant zufolge deshalb, weil das Unbedingtheitsstreben der Vernunft, die sich von allen empirischen Bedingungen losgesagt hat, in unvermeidliche – und zudem noch beweisbare – Widersprüche führe. So soll im vorliegenden Fall² die *Thesis*, die Welt *habe* einen Anfang in der Zeit, ebenso erweisbar sein wie die *Antithesis*, sie *habe keinen* Anfang. Analoges soll für den Raum gelten – hier und im folgenden wird indes nur der *zeitliche* Aspekt berücksichtigt. Den Beweis der *Thesis*, daß die Welt einen Anfang habe, führt Kant indirekt durch den Nachweis der *Unmöglichkeit* einer unendlichen Zeit. Hat die Welt nämlich keinen zeitlichen Anfang, »so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen« (B 454). Das aber wäre das Unding einer voll-*endeten* Un-*endlichkeit*. Es liegt gewissermaßen im *Begriff* der Unendlichkeit, daß sie nicht als eine *abgeschlossene*

Totalität existent sein kann. Infolgedessen sei stattdessen die Annahme eines zeitlichen Weltanfangs unumgänglich. Aber auch die *Antithesis* einer *unendlichen* Weltzeit hält Kant ebenso für beweisbar, wobei wieder indirekt geschlossen wird: Wäre sie nämlich endlich, so hätte vorher eine *leere Zeit* existieren müssen. Aus solcher *Leere* hätte aber keine Welt entstehen können. Da nun tatsächlich Welt existiert, könne es keine leere Zeit gegeben haben, und die Welt habe folglich immer schon existieren müssen.

Was hier zunächst auffällt, ist die *antinomische* Struktur der Beweise, indem grundsätzlich gezeigt wird: A muß gelten, weil Non-A als ungültig erweisbar ist. Andererseits muß aber auch Non-A gelten, weil A als ungültig erweisbar ist. Bewiesen wird also die Gültigkeit von A und die von Non-A. Die Beweisbarkeit eines solchen Widerspruchs ist in der Tat das Charakteristikum einer *Antinomie*³.

Wesentlich ist, daß bei diesen Beweisen und Widerlegungen vom *Prinzip des ausgeschlossenen Dritten* Gebrauch gemacht wird, wonach A wahr ist, wenn Non-A falsch ist und umgekehrt. Dieses Verfahren kann freilich, wie Kant bemerkt, falsch werden, wenn eine *illegitime Annahme* zugrundegelegt wird: Wenn nämlich »zwei einander entgegengesetzte Urteile eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so fallen sie unerschrocken ihres Widerstreits [...], alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder der Sätze gelten sollte«. Kant erläutert dies an einem Beispiel: »Wenn jemand sagte, ein jeder Körper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, so findet ein Drittes statt, nämlich, daß er gar nicht rieche (ausdufte), und so können beide widerstreitenden Sätze falsch sein« (B 531).

Es fragt sich nun: Läßt sich eine solche illegitime Voraussetzung auch in bezug auf das Problem des Weltanfangs ausmachen? Kant glaubt eine solche in der Betrachtung des Universums als eines *Dings an sich* zu erkennen: Wenn man die in der Thesis und Antithesis formulierten Sätze »als einander kontradiktorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erscheinungen) ein Ding an sich selbst sei«. Nehme ich in bezug auf die Welt folglich »diese Voraussetzung, oder diesen transzendentalen Schein weg, und leugne, daß sie ein Ding an sich selbst sei, so verwandelt sich der kontradiktorische Widerstreit beider Behauptungen in einen bloß dialektischen« (B 532 f.), der seinen Grund, so Kant, nicht in einer Welt an sich, sondern in bloßer Vernunftspekulation hat. Für Kant ist das Problem so wesentlich *transzendentalphilosophisch*, d.h. auf der Grundlage der Unterscheidung von Ding an sich, empirischer Erscheinung und Vernunftdialektik, zu lösen.

Aber: Besteht die den Beweisen von Thesis und Antithesis zugrundeliegende falsche Prämisse wirklich darin, daß die Welt hier als *Ding an sich* betrachtet wird, wie Kant meint? Eine *falsche* Annahme wäre dies nach Kantischem Verständnis in der Tat, insofern »Welt« im Sinne der kosmologischen Argumentation jedenfalls sinnliche

und kategoriale Bestimmungen einschließt (z.B. Zeitlichkeit, Einheit, Substantialität) und damit nicht etwas sein kann, was *unabhängig* von solchen Hinsichten bestimmungslos an sich existierte. In Wahrheit aber spielt ein derartiges Verständnis der Welt als eines Dings an sich für die »Beweise« der kosmologischen Thesis und Antithesis gar keine Rolle; denn eine solche Annahme geht nirgends ein.

Folgt man jedoch Kants konkreter Argumentation, so ist faktisch etwas anderes entscheidend, nämlich dies, daß die Welt in ihrer *Totalität* kein empirischer Tatbestand, kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann. Als ganze existiert sie vielmehr nur in unserer Reflexion, als ein bloßes Gedankengebilde der alles Empirische überfliegenden *Vernunft*, die die Naturerscheinungen in ihrer Unbedingtheit und Totalität zu fassen sucht. Die »Welt als ganze« sei insofern nur eine *kosmologische Idee*. Wenn nun, wie hier, im Zusammenhang mit dem Begriff eines Weltganzen ein *Widerspruch* auftritt, dann könne das, so schließt Kant weiter, eben nicht als Eigenschaft der Welt selbst verstanden werden, sondern sei der entsprechenden kosmologischen *Idee* anzulasten. Wir dürfen, mit anderen Worten, nicht annehmen, daß unsere *Vernunftreflexion* irgendetwas über die Welt in ihrer Totalität ausmachen könne, und aus diesem Grund, so Kant, dürfen auch die dialektischen Widersprüche kosmologischer Spekulation nicht auf die Welt selbst übertragen werden. Hegel hat dem bekanntlich entgegengehalten, dies sei »eine zu große Zärtlichkeit für die Welt, von ihr den Widerspruch zu entfernen, ihn dagegen in den Geist, in die Vernunft zu verlegen und darin unaufgelöst bestehen zu lassen« (S.276)⁴.

Die *falsche Prämisse* der kosmologischen Beweise besteht Kants eigener Argumentation zufolge also vielmehr darin, daß die Welt als ganze – gemäß der *Idee* der Welt – ihrerseits als ein realer Gegenstand und damit als ein Gegenstand möglicher Erfahrung vorausgesetzt ist, so daß ihr insbesondere auch Zeitlichkeit zugesprochen werden kann. Genau das ist der Punkt, der von Kant in diesem Zusammenhang immer wieder anvisiert und kritisiert wird: Die Vernunft, so sagt er an anderer Stelle, ist in ihrem Unbedingtheitsstreben »überfliegend« (B 671), d.h. sie transzendiert die Bedingungen möglicher Erfahrung, an die die legitime Verwendung sinnlicher und kategorialer Bestimmungen gebunden ist und produziert dadurch einen falschen »*transzendentalen Schein*« (B 352 u. ff.). Die in der kosmologischen Idee prätendierte »Welt« *scheint* so ein ganz realer Gegenstand zu sein, der freilich in der von der Vernunft unterstellten absoluten *Totalität* prinzipiell kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann. Er ist, so Kant, »gar nicht gegeben« (B 547), sondern als Idee »ein bloßes Geschöpf der Vernunft« (B 507), das »bloß in eurem Gehirne ist« (B 512), empirisch aber »gar nicht« existiert (B 520, vgl. auch 536 f., 541, 547, 549 u. a.). Wir würden heute von einem *theoretischen Konstrukt* sprechen, das als solches nicht vollständig empirisch fundierbar ist.

Damit wird freilich auch klar, daß es sich bei dieser Unterscheidung von Vernunft-

konstrukt und empirischer Realität um eine Distinktion handelt, die im Grunde *nicht spezifisch transzendentalphilosophisch* ist, sondern auch unabhängig vom transzendentalen Ansatz Kants sinnvoll ist, z.B. als die Unterscheidung von Theorie und Empirie oder von ›Modell‹ und Realität. Kants Argumentation begründet demnach keine wesentlich transzendente Auflösung des Problems im Sinne der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, wie von ihm präntiert und als Bestätigung des eigenen subjektiv-idealistischen Ansatzes ausgegeben wird (vgl. B 534 f.).

Hier liegt vielmehr eine Verwechslung zugrunde: So hat das Vernunftkonstrukt eines Weltganzen jedenfalls *trans-empirischen* Charakter, das *Ding an sich* aber ebenfalls⁵. Diese Gemeinsamkeit von Vernunftkonstrukt und Ding an sich verführt Kant offenbar dazu, beides in seiner Argumentation zu *konfundieren* – eine Zweideutigkeit, die auch in den Formulierungen wiederholt zum Ausdruck kommt, z.B. wenn er die Vorstellung der Welt als eines »an sich existierenden Ganzen« zurückweist (B 534, Hvh. D. W., vgl. auch B 532 f.): Der An-sich-Aspekt ist darin ebenso enthalten wie der aus der Vernunft stammende Totalitätsanspruch. Das sind sehr verschiedene, aber in beiden Fällen eben *trans-empirische* Hinsichten, die von Kant darum, so scheint es, einfach gleichgesetzt werden. Der unverfängliche Begriff der ›Welt selbst‹ (im Unterschied zur *Idee* der Welt) wird so fälschlich mit dem spezifisch transzendentalphilosophischen Konzept einer ›Welt an sich‹ (im Unterschied zur Welt als *Erscheinung*) identifiziert. Kants Argumentation zum Problem des Weltanfangs erweist sich somit bei näherem Zusehen als recht unklar und verschlungen. Die den kosmologischen ›Beweisen‹ nach Kant zugrundeliegende falsche Prämisse ist offenbar nicht die Annahme einer Welt *an sich*, sondern, gemäß Kants eigener Argumentation, vielmehr die eines empirisch-gegenständlich verstandenen Weltganzen.

Kants enorme historische Wirkung erklärt sich nicht zuletzt daraus, daß die alten Rätsel der Philosophie, wie er nicht müde wird zu versichern, durch die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung ihre endgültige Auflösung gefunden haben sollen – ein bei Kant sicher uneingelöster und wohl auch nicht einlösbarer Anspruch. Gleichwohl, so ist einzuräumen, haben Kants Überlegungen einen philosophisch interessanten Punkt sichtbar gemacht, den seine Argumentation immer wieder umkreist: das Problem eines Weltganzen, das empirisch, und das heißt *innerweltlich*, gar nicht zugänglich sein kann. Davon wird im Zusammenhang mit Hegels Naturbegriff noch ausführlich zu sprechen sein.

Mit der falschen Annahme der Welt als eines empirischen Gegenstands erledigt sich auch die Argumentation der kosmologischen Beweise. Worauf allerdings deren *antinomischer* Charakter letztlich beruht, ist damit immer noch nicht geklärt. Hegel hat die Begründungsstruktur näher analysiert und gezeigt, daß beide eine *Petitio principii* enthalten, indem sie das erst zu Beweisende implizit schon voraussetzen (vgl. 5.271

ff.). So geht Kants Argumentation für einen Weltanfang ja dahin, daß in einer zeitlich *unendlichen* Welt im jetzigen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeitreihe *abgelaufen* sein müßte, was unmöglich sei. Kant denkt dabei an die Unmöglichkeit einer *abgeschlossenen Unendlichkeit*. Hegel hebt demgegenüber auf den damit involvierten *Zeitbegriff* ab: Mit dem Gedanken einer *vollendeten* Zeitreihe, wie er hier für den Beweis in Anschlag gebracht wird, sei bereits die Möglichkeit einer *realen Grenze* in der Zeit vorausgesetzt (hier zwar nicht für deren Anfang, sondern Ende) und damit die in der These eines Weltanfangs enthaltene Behauptung nur noch einmal wiederholt, also nichts bewiesen.

Auch der ›Beweis‹ der Antithese, die Welt habe *keinen* zeitlichen Anfang, enthält Hegel zufolge ebenso nur »die direkte und unbewiesene Behauptung dessen, was er beweisen sollte«. Denn er »setzt voraus«, daß das Universum »entstehe und das Entstehen eine in der Zeit *vorhergehende Bedingung* habe. *Darin* aber eben *besteht die Antithese* selbst, daß es kein unbedingtes Dasein, keine absolute Grenze gebe, sondern das weltliche Dasein immer eine *vorhergehende Bedingung* fordere« (5.274). Im übrigen sei die Unterstellung einer realen Zeitgrenze ohnehin unzulässig, denn jeder Zeitpunkt sei »in Wahrheit [...] vielmehr nur *das sich selbst aufhebende* Fürsichsein des Jetzt« (5.273)⁶. Im Begriff der Zeit liege gerade der Charakter des *Nichtvollendeten, Unabgeschlossenen*. In der Tat drängt sich mit der Behauptung eines Weltanfangs ja unmittelbar die Frage nach dem *Vorher* auf, die zur Aporie einer leeren Zeit, also einer Veränderung ohne ein sich Veränderndes, führt. Schon aus diesem Grund muß die Hypothese eines möglichen Weltanfangs, unabhängig von der Kantischen Argumentation, ausgeschlossen werden.

Insgesamt hat sich damit folgendes ergeben: Im Gegensatz zu Kants Meinung sind die angegebenen kosmologischen Beweise nicht nur wegen einer ihnen möglicherweise zugrundeliegenden inhaltlich falschen Prämisse (das Weltganze als empirischer Gegenstand), sondern – wegen der in ihnen enthaltenen *Petitio* – schon aus formalen Gründen fehlerhaft, so daß insbesondere auch Kants *Antinomiethese* hinfällig wird. Was bleibt, ist einerseits die aus dem Zeitbegriff selbst geschöpfte Evidenz für die *Nichtanfänglichkeit* der Welt, d.h. nur eine derartige Auffassung scheint mit dem Zeitbegriff kompatibel zu sein, während die Annahme eines Weltanfangs sofort in Aporien führt. Auf der anderen Seite scheint die *Nichtgegebenheit des Weltganzen* dafür zu sprechen, daß es – durchaus im Sinne Kants, wenn auch mit modifizierten Argumenten – *überhaupt unmöglich* ist, diesem eine Zeitbestimmung – gleichgültig, ob endlich oder unendlich – zuzuordnen. Es ist interessant, daß sich von Hegels Denkanatz her in der Tat *Argumente* für diese Auffassung und darüberhinaus prinzipielle Einsichten, den *Seinsgrund* der Natur betreffend, gewinnen lassen. Dies soll im folgenden näher entwickelt werden.

Der Grundgedanke sei vorab kurz angedeutet: Es gibt Hegel zufolge ein *Absolutes*, das *Logisch-Ideelle*, das dementsprechend als ein *aller Zeitlichkeit enthobenes Sein* bestimmt ist. Dieses muß, wie gezeigt wird, zugleich als Grund eines *Nicht-Ideellen* – der räumlich-zeitlichen *Realität der Natur* – begriffen werden, und das heißt weiter auch: Insofern der Weltgrund als überzeitlich bestimmt ist, kann es *Zeit* nur in *innerweltlichen* Beziehungen geben, während der Welt selbst Ewigkeit, jedoch im *überzeitlichen* Sinne reiner Zeitlosigkeit, zugesprochen werden muß.

Zur Entfaltung der Argumentation, die sich bei Hegel übrigens nicht explizit in dieser Form findet, aber doch von seinem Ansatz her rekonstruierbar ist⁷, geht es in einem ersten Schritt darum, ein Verständnis für den *absoluten Status des Logisch-Ideellen* zu vermitteln. Zunächst: Um was handelt es sich, wenn hier vom ›Logisch-Ideellen‹ die Rede ist? Man hat darunter nicht diese oder jene Sonderform der Logik zu verstehen, sondern einen gleichsam nicht-konventionellen *Kernbestand von unaufhebbaren logischen Prinzipien*⁸, der nicht mehr disponibel, sondern vielmehr *Bedingung der Möglichkeit von Logik* ist – Logik im Sinne ideeller Geltungsbeziehungen. Zu nennen wären etwa der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, aber auch semantische Grundverhältnisse wie der Gegensatz von ›Identität‹ und ›Differenz‹ und sicher auch dialektische Implikationsbeziehungen.

Absoluter Status kommt dem so charakterisierten Logisch-Ideellen nun insofern zu, als logische Geltung wiederum *nur logisch* begründbar ist – die Begründungsrelation ist ja selbst logischer Natur. Das Logisch-Ideelle muß so gewissermaßen als *selbstbegründend* verstanden werden. ›Selbstbegründend‹ – das aber heißt im vorliegenden Fall konkret: Das Logisch-Ideelle ist schlechthin unabhängig von *nicht-ideellen* Tatbeständen, mit anderen Worten: Aufgrund seiner Bestimmung als absolut ist mit dem Ideellen stets auch ein *Nicht-Ideelles dialektisch mitgesetzt*. Die Selbsterfassung des Logisch-Ideellen ist nach dem Gesetz der Dialektik so ineins seine eigene Selbsttranszendierung, d.h. mit dem Ideellen ist stets auch dessen Gegenteil, ein Bereich des Nicht-Ideellen oder *Realen*, dialektisch impliziert, und das ist Hegel zufolge primär die *Natur* (und weiter auch der endliche Geist⁹). Der Charakter naturhaften Seins muß sich danach wesentlich aus dieser Gegenstellung zum Logisch-Ideellen ergeben: Ist das Ideelle begrifflich, so muß das Nicht-Ideelle *begrifflos* sein; ist der Begriff wesentlich Inbegriff, Einheit, so muß das Begrifflose *Vereinzelung, Außereinander* und eben darum räumlich-zeitlich verfaßt sein. Mit dem Logisch-Ideellen ist, seinem dialektischen Charakter entsprechend, dergestalt immer auch *sein Anderes*, das räumlich-zeitliche Außereinandersein der Natur, dialektisch mitgesetzt.

In dieser Weise läßt sich, stark verkürzt, der Grundgedanke des *objektiven Idealismus* Hegelscher Prägung charakterisieren, demzufolge das Logisch-Ideelle als absolut erweisbar ist und als solches, das ist wesentlich, nicht nur als Prinzip des Denkens,

sondern *ebenso des Naturseins* bestimmt wird¹⁰. Das notorische Problem aller Ursprungsphilosophien – man denke z.B. an Spinoza, Leibniz oder auch an Hegels Zeitgenossen Fichte und Schelling –, welchen *Grund* ein Absolutes wohl haben könnte, sich in der Schöpfung einer unvollkommenen Welt zu verendlichen, findet von Hegel her ein argumentativ nachvollziehbare Antwort. Sicher: Hegels eigene Äußerungen hierzu gehören zu den dunkelsten Passagen seines Werks überhaupt. Er spricht etwa vom »Entschluß der reinen Idee, sich als äußerliche Idee«, d.h. als die »*Äußerlichkeit des Raums und der Zeit*« zu bestimmen (6.573) und damit »die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur frei aus sich zu entlassen*« (8.393). Ähnlich dunkle Formulierungen finden sich an vielen anderen Stellen (z.B. 6.264, 10.29, 13.145, 149 f., 16.191, 17.189, 222 f., 243, 525 f., 533). Doch es zeigt sich, daß sich vom Hegelschen Ansatz her sehr wohl eine – und zwar durchaus Hegelsche – Deutung für die Selbsterfassung des Absoluten in die Natur *rekonstruieren* läßt.

Entscheidend hierfür ist, wie dargelegt, (a) die *Absolutheit* des Logisch-Ideellen und (b) sein *dialektischer Charakter*: Die Selbsterfassung des Logisch-Ideellen als absolut schließt nach dem Gesetz der Dialektik den Bezug auf ein Nicht-Absolutes ein, das als solches als ein Nicht-Ideelles, Reales bestimmt ist. Man hat solchermaßen ein philosophisches Argument dafür, daß das rein Ideelle *trotz* seines Absolutheitscharakters nicht alles sein kann. Ja eigentlich müßte es, im Sinne der entwickelten Überlegungen, richtiger heißen: *Gerade weil* das Ideelle absoluten Charakter besitzt, muß auch ein Nicht-Ideelles existieren, das primär als naturhaftes Sein erscheint (und, unter progressiver Aufhebung des nicht-ideellen Charakters, Hegel zufolge auch als endlicher Geist). In religiöser Vorstellung ist dieser Gedanke auch so ausgedrückt worden, daß Gott erst in der Schöpfung einer bedingten Welt sich selbst zugleich als das schlechthin Unbedingte faßt und realisiert. Gott und Welt gehören, so verstanden, wesensmäßig zusammen.

Die skizzierte Argumentation findet sich, wie schon gesagt, nicht explizit bei Hegel, ist aber sehr wohl als Konsequenz seines eigenen Denkansatzes entwickelbar. Das Resultat ist zum einen der Erweis der notwendigen Existenz von Natur. Zum anderen gilt, daß das Natursein, indem es als das Negative des Ideellen bestimmt ist, an das Ideelle *dialektisch zurückgebunden* bleibt. Von daher wird weiter verständlich – dies hier nur als Anmerkung –, daß die Natur nicht nur räumlich-zeitlich, sondern wesentlich durch *Naturgesetze* bestimmt ist, die ihrerseits *nichts Naturhaftes*, sondern ein Logisch-Ideelles repräsentieren¹¹. Die Naturgesetze sind gleichsam die der Natur zugrundeliegende *Logik*, und dies muß schließlich auch als der Grund dafür verstanden werden, daß selbst die Natur, als das *Nicht-Ideelle*, gleichwohl begrifflich faßbar, d.h. *erkennbar* ist¹².

In dem hier thematisierten *kosmologischen* Zusammenhang ist indes nur von

Interesse, daß das Logisch-Ideelle als das *schlechthin Unbedingte* und die Natur als dessen *notwendiges Gegenbild* erweisbar ist. Mit der Existenz eines Ideellen ist danach immer auch die von Natur impliziert; beides *gehört dialektisch zusammen*. In dieser Einsicht ist im übrigen eine Antwort auf die Frage enthalten, die oft als das Grundproblem der Metaphysik bezeichnet wurde¹³: *warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts*. Der entwickelten Auffassung zufolge muß die Antwort lauten, daß das Natursein gleichsam als »ewiges Begleitphänomen« des Logisch-Ideellen zu begreifen ist, dem seinerseits Absolutheit, schlechthin unbedingtes Sein, zukommt.

Für das *Verhältnis von Ideellem und Natursein* heißt das nun auch, daß eine derartige Beziehung jedenfalls *nicht mehr zeitlich* bestimmt sein kann; denn das Ideelle hat *überzeitlichen* Status, während Zeitlichkeit umgekehrt als eine *innerweltliche* Eigenschaft charakterisiert ist. Es wäre somit absurd anzunehmen, daß *anfänglich* nur das Ideelle existierte und daraus *später* auch die Natur entstand. Die Antwort auf die Frage nach dem Weltanfang kann dementsprechend nur in ihrer *Zurückweisung* bestehen. Von der *Natur im ganzen* darf jedenfalls *nicht in zeitlichem Sinne* gesprochen werden. Der Gedanke einer *zeitlichen Entstehung* der Natur muß aufgegeben werden, gleichgültig, ob damit eine endliche oder unendliche Zeitdauer verbunden wird.

Steht diese *philosophische* Auskunft aber nicht in krassem *Gegensatz zur Praxis der Physik*, die im Rahmen kosmologischer Theorien sehr wohl nach dem Alter des Universums fragt? Ein Weltanfang per Urknall scheint in dieser Perspektive ebenso möglich zu sein wie ein in ewigem Wechsel expandierendes und kontrahierendes Universum. Gleichwohl: *Beide* Annahmen führen bei dem Versuch, sie *begrifflich* zu fassen, sofort in Aporien: Die Annahme eines Weltanfangs provoziert, wie schon bemerkt, notwendig die Frage nach dem *Vorher* und somit den Gedanken einer *Zeit vor der Zeit*. Dadurch scheint zunächst die andere Möglichkeit einer unendlichen Weltzeit Plausibilität zu gewinnen. Aber eine *un-endliche* Zeit ist wiederum gar nicht anders denn als Verneinung jeder definiten Zeitangabe überhaupt zu verstehen, d.h. der Charakter des Unendlichen wäre hier eher als Chiffre eines *per se überzeitlichen Naturganzen* zu fassen – insofern wäre die Annahme einer unendlichen Weltzeit noch am ehesten mit den entwickelten Überlegungen verträglich.

Entscheidend ist nun aber, daß die *Physik* tatsächlich nicht mit der *Natur im ganzen* zu tun hat. Wenn Physiker Zeitangaben über das Alter des Universums machen, so extrapolieren sie ja *innerweltliche Prozesse*, wie z.B. die Fluchtbewegung der Sterne, rückwärts bis zum Urknall, der freilich ebenfalls als ein – wenn auch singuläres – *innerweltliches* Ereignis gedacht ist, über das solchermaßen auch noch hinausgedacht werden kann, ohne daß der Horizont innerweltlicher Verhältnisse irgendwo verlassen wäre. Die Physik *hinterfragt* die Natur nicht, fragt nicht nach dem *Grund* des Naturseins. Selbst bei dem Versuch neuerer theoretischer Ansätze, die Weltentstehung aus

einer sogenannten *Fluktuaton des Vakuums* zu erklären¹⁴, ist auch das Vakuum noch – ausgestattet mit bestimmten physikalischen Eigenschaften – als *schon existierend* vorausgesetzt.

Die Philosophie hingegen, indem sie nach der Natur im ganzen fragt, fragt *über die Natur hinaus*. Im vorhergehenden haben sich dergestalt Argumente dafür ergeben, daß das Natursein als an das Logisch-Ideelle, seinen überzeitlichen Grund, zurückgebunden und so gleichsam als im *Überzeitlichen* verankert gedacht werden muß. Kants Diktum, daß bezüglich des Weltanfangs *beide* Möglichkeiten – die seiner Existenz wie seiner Nichtexistenz – entfallen, weil beiden eine *illegitime Voraussetzung* zugrundeliege, gewinnt damit einen neuen, durchaus un-Kantischen Sinn: Nicht die von Kant kritisierte Annahme einer Welt als eines Dings an sich oder auch als eines empirischen Gegenstands ist hierfür verantwortlich zu machen, sondern, so wäre von Hegel her zu sagen, der *unstatthafte Versuch, den Grund der Natur selbst noch naturhaft* und das Verhältnis von Weltgrund und Weltexistenz damit ebenfalls zeitlich zu fassen. Zeit, so legt Hegels idealistischer Naturbegriff, der vielleicht die bisher durchdachteste philosophische Naturkonzeption darstellt, vielmehr nahe, gründet ihrerseits im Überzeitlichen, Absoluten¹⁵.

Diese Perspektive, und damit schließe ich, hat angesichts der *Hinfälligkeit* menschlichen Daseins sicher auch etwas Tröstliches: Der Mensch ist sterblich; der Planet Erde wird, wenn die Sonne ausgebrannt sein wird, irgendwann unbewohnbar werden, irgendwann auch vergehen. Das Universum mag ins Unbestimmte expandieren; vielleicht auch wieder kontrahieren, alles in sich verschlingend, alles von neuem aus sich herausgebärend. Doch alle diese zeitlichen Katastrophen können den Menschen nicht hindern, sich in seiner zeitlichen Existenz immer schon zum *überzeitlichen* Grund der Natur zu erheben. *Denkend* kann er die ganze Sphäre naturhaften Seins hinter sich lassen und als Vernunftwesen das ihr zugrundeliegende absolute Prinzip erfassen. Eben darum können wir von unserem beschränkten innerweltlichen Standort aus, über die Welt im ganzen reflektierend, die Beschränkungen unserer natürlichen Existenz überwinden und so hoffen, den *Sinn* des Weltprozesses zu erkennen und immer schon daran teilzuhaben.

Anmerkungen:

¹ Überarbeitete Fassung eines Beitrags zum Kongreß *Kosmologie*, veranstaltet vom Goetheinstitut (Venedig), vom Istituto Gramsci (Rom) und vom Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Neapel) im Mai 1987 in Venedig.

² Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 454 ff. (auch im folgenden nach der B-Ausgabe zitiert).

³ Vgl. D. Wandschneider, Das Antinomienproblem und seine pragmatische Dimension, in: H. Stachowiak (Hrsg.), *Pragmatik*, Hamburg 1986 ff., Bd. IV.

DIETER WANDSCHNEIDER

⁴ Hegel, Werke, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Frankfurt/M. 1969 ff.; »5.276« bezeichnet Band 5, Seite 276.

⁵ Dabei ist davon abgesehen, daß der Begriff des Dings an sich ja bereits aporetisch ist, insofern er etwas gedanklich faßt, was gerade nicht gedanklich faßbar sein soll. – Für klärende Gespräche zur Ding-an-sich-Problematik möchte ich W. Bartuschat und L. Schäfer (beide Hamburg) danken.

⁶ Zu Hegels Zeitbegriff vgl. D. Wandschneider, Raum, Zeit, Relativität, Frankfurt/M. 1982, 3. Kap.; V. Höhle, Raum, Zeit, Bewegung, in: M. J. Petry (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart 1987.

⁷ Hierzu D. Wandschneider/V. Höhle, Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel, in: *Hegel-Studien 18 (1983)*; D. Wandschneider, Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur, in: *Zeitschr. f. philos. Forsch.* 39 (1985).

⁸ In einem anderen Kontext (Problem der Letztbegründbarkeit ethischer Normen) so auch W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg/München 1985, 96 ff.

⁹ Vgl. Wandschneider/Höhle 1983, 180 ff.

¹⁰ Vgl. die in Anm. 6 angegebenen Arbeiten sowie V. Höhle, Hegels »Naturphilosophie« und Platons »Timaios« – ein Strukturvergleich, in: *Philosophia Naturalis 21 (1984)*.

¹¹ Das wird selbst von Physikern eingeräumt; vgl. z.B. C. F. v. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1971: »Das Naturgesetz ist in der Natur der Repräsentant dessen, was Platon die Idee nennt« (310); ders., *Aufbau der Physik*, München/Wien 1985: »Die Wirklichkeit« als ein »geistiger« Prozeß (619); W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München 1973: *Materie als Inbegriff mathematischer Symmetrieprinzipien* (280 f.); P. Davies, *Gott und die moderne Physik*, München 1986: »Aber was ist mit den Gesetzen? Sie müssen erst einmal »da« sein, damit das Universum entstehen kann [...] Vielleicht erweisen sich die Gesetze [...] als das einzig logisch mögliche Prinzip« (279).

¹² Vgl. D. Wandschneider, Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelschen Philosophie, in M. J. Petry (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart 1987.

¹³ Z.B. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, 1 ff.

¹⁴ Vgl. z.B. Davies 1986, 54 ff., 16. Kap.; R. Breuer, *Die Pfeile der Zeit*, Frankfurt/M./Berlin 1987, 4. Kap.

¹⁵ Interessanterweise räumt auch Kant in der Diskussion der 4. *Antinomie der reinen Vernunft* (Existenz bzw. Nichtexistenz eines notwendigen Wesens) ein, daß der physischen Welt ein »unbedingtnotwendiges Wesen« als letzte Bedingung zugrundeliegen könne, sofern diese als eine »nichtempirische«, »intelligible Bedingung« angenommen werde (B 588 u. ff.). Etwas Derartiges sei freilich nicht zu beweisen (B 590, 593 f.). Es handle sich hierbei lediglich um eine zwar mögliche, aber im Grunde »willkürliche Voraussetzung« (B 590). Im Anschluß daran unterstreicht Kant immerhin das »dringende Bedürfnis der Vernunft« (B 611), eine solche Idee zu bilden – Kant nennt sie das *Ideal der reinen Vernunft* (B 602) –, aber dies sei eben eine »bloße Idee«, »deren objektive Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen« sei (B 620). Es folgt die bekannte Kritik Kants am ontologischen Gottesbeweis, die von Hegel später – mit guten Gründen – zurückgewiesen wird und in diesem Sinne auch die oben von Hegel her entwickelte Argumentation nicht trifft.