

Walter Mesch · Reflektierte Gegenwart

Für Livia

Walter Mesch

Reflektierte Gegenwart

Eine Studie über Zeit und
Ewigkeit bei Platon, Aristoteles,
Plotin und Augustinus

Klostermann **RoteReihe**

Vorbemerkung zur 2. Auflage

Das vorliegende Buch erschien vor über zehn Jahren auf Empfehlung der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Heidelberg als überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift und wurde mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckt. Seither habe ich die zeittheoretischen, kosmologischen und ontologischen Themen, die in ihm behandelt werden, in verschiedene Richtungen weiter verfolgt, mich mit neueren Forschungsarbeiten auseinandergesetzt und meine Auffassungen dabei natürlich nicht nur ergänzt, sondern zum Teil auch verändert. Grundsätzlich halte ich die Ergebnisse meiner Habilitationsschrift aber immer noch für tragfähig. Und deshalb freut es mich sehr, dass der Text nun unverändert in zweiter Auflage erscheinen kann.

Im Zentrum steht der Versuch, Platons hochkomplexe Zeittheorie aus dem *Timaios* verständlich zu machen. Zeit ist demnach ein gemäß der Zahl gehendes ewiges Abbild der im Einen bleibenden Ewigkeit. Wie sich dies verstehen lässt, war schon in der Antike umstritten. Mein Text schlägt eine Antwort vor, indem er Platons Zeittheorie auf die ontologischen Grundlagen seiner Kosmologie bezieht und sie mit den Konzeptionen von Aristoteles, Plotin und Augustinus vergleicht. Um den philosophischen Gehalt dieser antiken Konzeptionen ermitteln zu können, werden sie anhand phänomenologischer und analytischer Zeittheorien des 20. Jahrhunderts ausgewertet. Dabei zeigen sich Vermittlungsperspektiven, die auch im Blick auf zeitgenössische Kontroversen Interesse verdienen.

Münster, im Mai 2016

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

2. Auflage 2016

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2003

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706.

Druck und Bindung: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany

ISSN 1865-7095, ISBN 978-3-465-04283-9

INHALT

EINLEITUNG: Metaphysik, Zeittheorie und die Aktualität der antiken Philosophie	7
I. SEIN UND ZEIT BEI PLATON. ASPEKTE EINER KONTROVERSE	23
II. GEMESSENE ZEIT GEGEN BEWEGTE ZEIT	37
1. Die moderne Resonanz einer aristotelischen Kritik	37
2. Sinn und Unsinn der Metapher vom Fluß der Zeit. Zu einem Dogma der analytischen Zeittheorie	49
3. Flußmetaphern und bewegte Zeit bei Platon	64
III. URSPRÜNGLICHE ZEIT GEGEN GEMESSENE ZEIT	83
1. Aristoteles und das platonische Verständnis von Zeit, Zahl und Bewegung	83
2. Gemessene Zeit bei Bergson, Husserl und Heidegger. Zu einem Dogma der phänomenologischen Zeittheorie	101
3. Planetenbewegung und gemessene Zeit bei Platon	113
IV. PLATON ÜBER ZEIT ALS ABBILD DER EWIGKEIT	133
1. Der Zusammenhang von bewegter und gemessener Zeit als reflektierte Gegenwart	133
2. Dialektische Bilderkritik und bildliche Kosmologie	147
3. Die ontologische Bedeutung der Zeit und das Entstandensein des Kosmos	167

V. DIE ZEITLICHKEIT DES GESPRÄCHS UND DIE EWIGKEIT DER IDEEN	195
1. Dialog, Anamnesis und zeittranszendierende Ideendialektik. Von den Sophistendialogen zum <i>Sophistes</i>	195
2. Das ewige Leben des Geistes und das zeitliche Leben der Seele. Plotins Schrift <i>Über Ewigkeit und Zeit</i>	228
3. Alles Sein in der Zeit? Die platonische Ontologie und die Brechung des <i>Parmenides</i>	258
 VI. AUGUSTINUS ÜBER ZEIT ALS AUSDEHNUNG DES GEISTES	 295
1. Zwischen Platonismus und moderner Zeittheorie. Das XI. Buch der <i>Confessiones</i>	295
2. Augustinische Zeitaporie und platonische Ewigkeit	308
3. Subjektivierung der Zeit? Zum theoriegeschichtlichen Ort des augustinischen Zeitbegriffs	323
 VII. ARISTOTELES ÜBER ZEIT ALS MASS DER BEWEGUNG	 343
1. Ewigkeit bei Aristoteles. Zum Kontext des Zeittraktats der <i>Physik</i>	343
2. Aristotelische Zeitaporie und Kontinuität	359
3. Die Auflösung der Aporie	370
 SCHLUSS: Reflektierte Gegenwart und antike Zeittheorie	 386
 Literaturverzeichnis	 395
 Personenregister	 417
 Sachregister	 423

EINLEITUNG
*Metaphysik, Zeittheorie und die Aktualität
der antiken Philosophie*

Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das Wesen. – Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, »*gewesen*«, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.

Hegel, *Wissenschaft der Logik*

Die Zeit gehört traditionell nicht zum Themenbereich der Metaphysik, sondern zu dem der Kosmologie bzw. Naturphilosophie.¹ Dennoch sind Zeittheorie und Metaphysik seit ihren geschichtlichen Anfängen so eng miteinander verknüpft, daß konzeptionelle Umstellungen auf der einen Seite unweigerlich zu Konsequenzen auf der anderen Seite führen müssen. Wenn die Zeit bei *Platon* als nach Zahlen voranschreitendes Abbild der Ewigkeit bestimmt wird, so unterstellt dies noch deutlicher als die gesamte Anlage seiner Kosmologie, daß es ein *ewiges* Sein gibt, auf dessen Grundlage Ewigkeit als Vorbild der Zeit verstanden werden kann. Umgekehrt läßt sich erst dann recht verstehen, was es heißt, daß die wahrhaft seienden Ideen als *immer* unveränderlich, unbewegt und ungeteilt aufgefaßt werden müssen, wenn man den Ewigkeitsgehalt dieses „immer“ zeittheoretisch aufzuklären vermag. Das zeittranszendierende,

¹ Für das Verständnis dieser Differenz ist es wenig hilfreich, wenn man sich an späten Vermittlungsversuchen wie der schulphilosophischen Unterscheidung einer *metaphysica generalis* (Ontologie) und einer *metaphysica specialis* (Psychologie, Kosmologie, Theologie) orientiert. Auch wer die Kosmologie als eine spezielle Disziplin der Metaphysik aufgefaßt, wird sie von der Ontologie unterscheiden müssen. In Kants *Kritik der reinen Vernunft* hat die generelle Metaphysik nicht umsonst eine andere Behandlung erfahren als die speziellen Metaphysiken. Noch weniger hilfreich ist es, wenn man sich an einer empiristischen Perspektive auf die Metaphysik orientiert, in der die Zeit wie selbstverständlich als ein metaphysisches Thema erscheint. Vgl. R. Taylor, *Metaphysics*, Englewood Cliffs 1992 (4. Aufl., zuerst: 1963) oder E.J. Lowe, *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*, Oxford 1998.

ewige Sein und die ewigkeitsfundierte, kosmische Zeit sind bei Platon so eng miteinander verklammert, daß sie isoliert überhaupt nicht verstanden werden können. Natürlich handelt es sich in dieser Konzeption, vor allem aber in ihren mannigfachen Reformulierungen und Modifikationen durch die reichhaltige Geschichte des Platonismus, um eine besonders explizite und besonders anspruchsvolle Variante, den Zusammenhang von Metaphysik und Zeittheorie zu denken. Bereits bei *Aristoteles* ist die Lage anders, der Zusammenhang schwerer zu durchschauen und zurückhaltender gedacht. Denn einerseits versucht seine Metaphysik ebensowohl ohne platonische Ideen auszukommen, wie seine offizielle Zeittheorie auf die platonische Ewigkeit verzichtet; und andererseits ist in beiden Kontexten unklar, ob die Platonkritik sein letztes Wort darstellt oder ob auch er im wesentlichen dem platonischen Vorbild verpflichtet bleibt. Doch selbst wenn Aristoteles tatsächlich so durchgängig platonkritisch sein sollte, wie er im Anschluß an die moderne Metaphysikkritik häufig gesehen wurde, wäre der Zusammenhang von Metaphysik und Zeittheorie nicht aufgelöst, sondern nur auf eine neue, antiplatonische Weise bestätigt: wahres Sein wäre immer Sein von zeitlich Bewegtem, wenn nicht sogar zeitlich-bewegtes Sein, und die Zeit, die das Maß von Bewegungen nach früher und später ist, hätte als eine universale Struktur alles Seienden zu gelten.

Es wird im folgenden nachzuweisen sein, inwiefern ein solches Aristotelesbild eine Verkürzung darstellt. Dennoch ist es schon hier hilfreich, sich seine Implikationen zu vergegenwärtigen. Dabei zeigt sich, daß eine pointiert platonkritische Verbindung von Metaphysik und Zeittheorie noch enger ausfallen kann als in platonischen Konzeptionen, die immerhin den Begriff einer zeittranszendierenden Ewigkeit als Vermittlung benötigen. Wenn alles Seiende in der Zeit und Zeit die Verlaufsform all seiner Bewegungen ist, kann die Verbindung von Sein und Zeit sogar so eng werden, daß die von Aristoteles keineswegs eingebnete Differenz von Metaphysik und Naturphilosophie aus dem Blick zu geraten droht. Es sollte deshalb nicht überraschen, daß daraus in der frühneuzeitlichen Naturphilosophie eine metaphysikkritische Konsequenz gezogen worden ist. So betrachtet etwa *Hobbes*, der sich in seiner Zeittheorie unverkennbar an Aristoteles orientiert, jede Metaphysik, die nicht mit einer mechanistisch zu rekonstruierenden Naturphilosophie in eins fällt, als leere scholastische Spitzfindigkeit.² Die Zeittheorie besitzt

² Ähnlich wie Descartes in seinen *Méditationes de prima philosophia* (III4, AT 36) greift Hobbes auf den aristotelischen Begriff „prima philosophia/πρώτη φιλοσοφία“ zurück,

dabei zwar keine herausgehobene Bedeutung. Es ist aber durchaus festzuhalten, daß die Verbindung von metaphysischer und zeittheoretischer Problematik unter metaphysikkritischen Vorzeichen bestehen bleibt. Dies gilt auch für *Descartes*, dessen Überwindung des methodischen Zweifels durch Rückgang auf die Selbstgewißheit des denkenden Subjekts, wie unschwer zu zeigen wäre, nicht nur einem augustinisch-neuplatonischen Begriff der Geistseele,³ sondern auch der dazugehörigen Zeitauffassung verpflichtet ist.⁴ Echte Brisanz erhält die Zeittheorie im metaphysikkritischen Kontext erst bei *Kant*, der anders als Hobbes und *Descartes* nicht einfach traditionelle Zeitauffassungen übernimmt, sondern diese in einer vernunftkritischen Perspektive revolutioniert und zu einem entscheidenden Ausgangspunkt seiner Metaphysikkritik macht. Im Zentrum steht die Restriktion der gegenstandsbestimmenden Synthesisleistungen des Verstandes auf eine Zeit, die als universale Anschauungsform verstanden wird.⁵ Dabei zielt Kant zwar auf die Konstitution einer Metaphysik, die „als Wissenschaft wird auftreten können“. Die traditionelle, vorkritische Metaphysik fällt aber unter das Verdikt, der erkenntniskonstitutiven Anschauungsbezogenheit des Verstandes und der erkenntnisregulativen Verstandesbezogenheit der Vernunft nicht gerecht geworden zu sein, was sie notwendig in unlösbare Schwierigkeiten führen mußte.⁶

wenn es um eine affirmative Bezugnahme geht, und reserviert „metaphysica“ für Kritisches. Dabei ist er allerdings auch verbal radikaler als sein Zeitgenosse. Vgl. Hobbes, *Elementa philosophiae (De corpore, Opera Latina I)*, vor allem die Widmung, in der angekündigt wird, auf der Grundlage der Physik die „Empusa“ Metaphysik zu verjagen, und die Ausführungen zur Logik (Kap. I ff.), aber auch die Darstellung der ersten Philosophie, die mit einem Kapitel über Ort bzw. Raum und Zeit beginnt (Kap. VII ff.).

³ Vgl. etwa S. Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998.

⁴ Untersuchungen zum Zeitproblem in den cartesischen *Meditationes* sind selten. Vgl. allerdings: J. Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris 1994 (zuerst: 1920) und J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris 1979.

⁵ Die Zeit ist zwar nicht die einzige Anschauungsform, besitzt aber anders als der Raum eine universale Bedeutung für alle Anschauungen, weil sie als Anschauungsform des inneren Sinnes gelten muß, der auch äußere Anschauungen unterliegen (*Kritik der reinen Vernunft*, B 49). Einen Anschauung und Denken vermittelnden „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ gibt es deshalb auch nur für die Zeit (B 176 ff.).

⁶ Es ist die historische Erfahrung des „Kampfplatzes der Metaphysik“, der Konfrontation metaphysischer Theorien, aus deren Widerstreit es innerhalb einer dialektischen „Logik des Scheins“ keinen Ausweg gibt, worin das eigentliche Motiv der kantischen Metaphysikkritik zu sehen ist. Daß nicht die „Analytik“, sondern die lange vernachlässigte „Dialektik“ das Motiv der Kritik zu erkennen gibt, ist immer wieder betont worden. Vgl. H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1966-71.

Kants transzendentalphilosophische Wendung hat die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen geschaffen, unter denen das Verhältnis von metaphysischer und zeittheoretischer Problematik bis heute diskutiert wird. Nachkantische Versuche, die Restriktion des Denkens auf die Anschauungsform der Zeit dialektisch aufzuheben, die von Kant angestrebte Metaphysik aus transzendentaler Subjektivität zu verwirklichen und dabei zugleich auf Einsichten der antiken Metaphysik und Zeittheorie zurückzugreifen, wie sie nicht nur bei *Hegel* anzutreffen sind, mögen seit dem Siegeszug des Positivismus als Episode erscheinen. Es handelt sich jedoch sicher um eine höchst bedeutsame Episode, und sei es auch nur deshalb, weil sie den Zweifel an der Triftigkeit des positivistischen Sieges am Leben erhält und den Blick auf die grundlegenden Fragestellungen der philosophischen Tradition zurücklenkt, ohne die moderne Diskussion mit Vorgaben zu konfrontieren, in denen sie sich kaum noch wiederzuerkennen vermag. Zumindest im Sinne dieser Vermittlungsfunktion besitzt die nachkantische Metaphysik des Idealismus und ihr spätes Nachspiel im sogenannten Neukantianismus eine bleibende Aktualität. Wer dies einräumt, wird auch dem antiken Vorbild nicht jegliche Bedeutung absprechen können, wenn es um heutige Fragestellungen geht. Der Auseinandersetzung mit den historischen Anfängen, die vor der Konfrontation mit der Fremdheit der eigenen Geschichte nicht zurückschreckt, kommt ohnehin eine besondere Attraktivität zu, sobald man philosophisch hinter zeitgenössische Denkgewohnheiten zurückzufragen versucht. Selbst wenn der Anfang nicht schon die Hälfte des Ganzen ist, werden in ihm doch die Grundlagen gelegt, die im folgenden bestimmend bleiben, ob nun durch Übernahme und Fortsetzung oder durch Modifikation und Absetzung. Dies gilt nicht nur für jene Grundlagen, die im Rückblick als sichere Fundamente erscheinen, sondern auch für jene, die man als Ursache für drohende oder erfolgte Einstürze ansehen mag. Es ist indes eine alte hermeneutische Erfahrung, daß sich solche Bewertungen umkehren können, wenn das Fremde schrittweise näherrückt und angeeignet wird.

Heidegger hat die philosophische Auseinandersetzung mit den Anfängen eindringlich betrieben und sein Augenmerk dabei durchgängig auf das metaphysische Grundproblem gerichtet. Sein Denken kreist letztlich einzig um die Frage nach dem Sinn von Sein und zielt dabei zugleich auf ein angemessenes Verständnis der Zeit. Wie *Sein und Zeit* programmatisch ausführt, war die Seinsfrage schon von Parmenides, Platon und Aristoteles als Frage nach einem Seienden, einem bloß vorhandenen

und theoretisch bestimmbar Ding mißverstanden worden.⁷ Auf diese Weise blieb sie so lange unbeantwortbar, bis ihr verborgener transzendenter Sinn nach dem Scheitern der großen Systeme zum Vorschein kommen konnte. Während sich die Erschließung dieses transzendenten Sinns in Heideggers früher Daseinsanalytik als *transzendente* Rückkehr zur ekstatischen Verfassung der menschlichen Existenz vollziehen soll, tritt nach der sogenannten „Kehre“ die *geschichtliche* Dimension der Rückkehr in den Vordergrund. Seit den erst posthum veröffentlichten *Beiträgen zur Philosophie* geht es Heidegger nicht zuletzt darum, in der Auseinandersetzung mit dem „ersten Anfang“ einen „anderen Anfang“ zu finden.⁸ Der Fokus der Seinsfrage bleibt dabei derselbe, ja er zeichnet sich noch schärfer ab, indem die transzendente Bedeutung des Daseins durch dessen Fundierung in der Seinsgeschichte relativiert wird: *der eigentliche Sinn von Sein ist die (ursprüngliche) Zeit*, und zwar nicht nur die des ekstatischen Daseins, sondern (*die noch ursprünglichere*) *Zeit als Ereignis des „Seyns“*.⁹ Wer heute nach der zeittheoretischen Möglichkeit der Metaphysik oder nach den ontologischen Voraussetzungen der Zeittheorie fragt, wird sich mit dieser einflußreichen These Heideggers auseinandersetzen müssen.¹⁰ Das recht verstandene Sein und die recht ver-

⁷ Vgl. § 6: „Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie“. Heideggers Charakterisierung der Metaphysik als *Onto-Theologie* zielt ebenfalls auf diesen *Verdinglichungsvorwurf*. Denn anders als die allgemeine Seinswissenschaft der Ontologie setzt sich die Theologie mit dem herausgehobenen Sein eines einzelnen Seienden auseinander. Nicht zuletzt deshalb, weil sich die aristotelische Ontologie – gewissermaßen platonisch – als Theologie zu vollenden versucht, soll auch ihr eine Mißdeutung des Seins zum Seienden nachgewiesen werden. Wie K.-O. Apel gezeigt hat, zielt die *Metaphysikkritik Wittgensteins* auf einen vergleichbaren Verdinglichungsvorwurf, indem sie von einem vergleichbaren Motiv ausgeht. Demnach gründet die Metaphysik für Heidegger „in einer Art Selbstentfremdung der menschlichen »Ek-sistenz«“ und für Wittgenstein „in einer Art Selbstentfremdung der Sprache“. Vgl. „Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik“, in: ders., *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1976, S. 227. Die von Apel herausgearbeitete Differenz der beiden Ansätze macht verständlich, weshalb das Zeitproblem für Wittgenstein keine ebensogroße Rolle spielt wie für Heidegger.

⁸ Vgl. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA Bd. 65, 169 ff.

⁹ Folgt man dem Ausblick im § 5 von *Sein und Zeit*, wäre auf dem Boden der Daseinsanalytik zu zeigen, „daß und wie in rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.“ (S. 18) Es geht Heidegger um die „Herausarbeitung der Temporalität des Seins“ (S. 19). Zum Ereignis vgl. die *Beiträge zur Philosophie*, die sich durchgängig mit ihm beschäftigen. Der „Vorblick“ erläutert den Zusammenhang. Für das Verhältnis zur Daseinsanalytik vgl. Kap. 42: „Von »Sein und Zeit« zum »Ereignis«“, S. 84.

¹⁰ Die These wirkt nicht nur in der *philosophischen Hermeneutik* Gadamers nach, die sich an Heideggers spätes Geschichts- und Sprachdenken anschließt, sondern mehr noch in *Dekonstruktivismus* bzw. *Neostrukturalismus*. Vgl. z. B. J. Derrida, „Ousia und Gram-

standene Zeit sind nach Heidegger dasselbe. Sofern die Tradition der Metaphysik ein *ewiges* Sein unterstellt, das als solches nicht in der Zeit ist, wird sie damit in einer kaum zu vertiefenden Radikalität unterlaufen. Was das Verständnis dieser *Seinsverzeitlichung* betrifft, bestehen indes grundsätzliche Schwierigkeiten, denen man sich bislang nicht in ausreichendem Maße gewidmet hat, obwohl Heideggers Bedeutung weithin akzeptiert ist, seine philosophische Entwicklung durch die Gesamtausgabe im einzelnen nachvollziehbar wird und die Heideggerinterpretation immer mehr in die Breite geht.

Es ist unschwer zu sehen, warum sich Heideggers These von der Zeitlichkeit des Seins in einer Heideggerinterpretation nicht leicht erschließt. Der *philosophische* Gehalt von Heideggers These ist nämlich wesentlich ein *geschichtlich* vermittelter. Und ebendiese geschichtliche Vermittlung ist bei Heidegger keineswegs so umfassend herausgearbeitet, wie er es zunächst beabsichtigt hatte und wie man es für eine so weitreichende These erwarten dürfte.¹¹ Nicht erst bei ihrer Prüfung, sondern schon bei ihrer Interpretation wird man unweigerlich zur metaphysischen Tradition zurückgeführt, mit der sich Heidegger auseinandersetzt. Eine große Bedeutung besitzt dabei selbstverständlich *Kant*, dessen Zeittheorie von Heidegger mehrfach interpretiert worden ist. Seine Interpretation ist immer noch anregend, weil sie gegen eine verbreitete Verkürzung deutlich

me, Notiz über eine Fußnote in »Sein und Zeit«, in: ders., *Marges de la Philosophie*, Paris 1972 (dt. in: W.Ch. Zimmerli und M. Sandbothe (Hrsg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt 1993). Vgl. auch Derridas frühe Husserlkritik in *La voix et le phénomène*, Paris 1967, wo bereits behauptet wird, daß die Geschichte der Präsenz zum Abschluß gekommen sei (dt. Übers. von J. Hörisch, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt a. M. 1979, S. 162/163).

¹¹ Wie der „Aufriß“ von *Sein und Zeit* erkennen läßt, hatte Heidegger vor, den vorab veröffentlichten *ersten Teil* des Textes durch einen *zweiten Teil* zu ergänzen. Dieser hätte die „Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität“ enthalten sollen (S. 39). Bekanntlich ist dieser zweite Teil nie geschrieben worden, jedenfalls nicht als die in Aussicht gestellte geschichtliche Bestätigung der Daseinsanalytik. Man kann es deshalb kaum für unbedeutend halten, wenn Heideggers Ausarbeitung der „ursprünglichen“ Zeit in *Sein und Zeit* mit offenen Fragen endet: „Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?“ (S. 437) Im Rückblick wird man *erstens* feststellen müssen, daß dieser Weg nicht ohne eine „Kehre“ zu beschreiten war, die den existentialen Ansatz fundamentalgeschichtlich zu vertiefen sucht. Da die Kehre am Zeitsinn des Seins festhält, liegt *zweitens* die Vermutung nahe, daß sich die Geschichte der Ontologie nicht so überzeugend „am Leitfaden der Problematik der Temporalität“ destruieren ließ, wie Heidegger angenommen und für Aristoteles und Hegel ansatzweise ausgeführt hatte. Heideggers Gesamtwerk enthält viel Zeittheoretisches, das auf eine Destruktion der Ontologie zielt. Im Zentrum steht jedoch Kant und der Neukantianismus und nicht Aristoteles oder Hegel. Die zeittheoretische Bedeutung des Platonismus wird nur am Rande berücksichtigt.

macht, daß Kants Zeittheorie nicht in der Anschauungszeit der transzendentalen Ästhetik aufgeht, sondern sich erst in der transzendentalen Logik vollendet.¹² Allerdings ist Heidegger zu weit gegangen. Seine Kantinterpretation zielt auf eine vollständige Verzeitlichung des Denkens, die fast ebenso unkantisch ist, wie eine vollständige Verzeitlichung des Seins als unplatonisch gelten muß. Richtig ist lediglich, daß Kant den *gegenstandsbestimmenden* Gebrauch des Verstandes von der Anschauungsform der Zeit abhängig macht, was die Ontologie der vorkritischen Metaphysik in Transzendentalphilosophie zurückzunehmen zwingt. Daß die Synthesisleistungen des Verstandes als solche eine bloß zeitliche Geltung besitzen, folgt daraus nicht.¹³ Doch wie steht es mit ebenjener Metaphysik im traditionellen Sinne, von der sich Kant abzusetzen versucht, und deren Zeittheorie Heidegger – trotz seiner frühen Verehrung des Aristoteles – sehr viel distanzierter rezipiert als die kantische? Hat sie die Zeitproblematik tatsächlich verfehlt, indem sie von der verfehlten Annahme eines ewigen Seins ausging? Und ist ihr Ewigkeitsbegriff für ein philosophisches Verständnis der Zeit tatsächlich bedeutungslos? Diese Fragen sind nur zu beantworten, wenn man sich den prominenten Zeittheorien zuwendet, die von der metaphysischen Tradition bereits in der Antike hervorgebracht wurden, und sie daraufhin untersucht, ob sie das Verhältnis von *Sein* und *Zeit* phänomenal überzeugend zu bestimmen erlauben. Wer an der zeittheoretischen Möglichkeit der Metaphysik und den ontologischen Voraussetzungen der Zeittheorie interessiert ist, hat sich nicht zuletzt den antiken Zeittheorien zuzuwenden.

*

Nun läßt sich seit einigen Jahrzehnten eine unablässig anschwellende Flut philosophischer Publikationen verzeichnen, die sich mit dem Zeitproblem beschäftigen. Obwohl geschichtsferne Untersuchungen überwiegen, hat auch der Beitrag älterer Zeittheorien bis zurück zur Antike große Aufmerksamkeit gefunden. Dies hängt weniger mit dem Metaphysikproblem und seiner Behandlung durch Heidegger zusammen als damit, daß die Zeit im 20. Jahrhundert überhaupt zu einem der meistbehandelten Themen ge-

¹² Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929/Frankfurt a.M. 1934 (6. Aufl.: 1998).

¹³ Vgl. dazu W. Mesch, „Anschauungszeit und Schemata. Zur begrifflichen Form der kantischen Zeittheorie“, in: V. Gerhardt/R.-P. Horstmann/T.M. Seebohm (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, (Kongreßakten des IX. Internationalen Kant-Kongresses) Berlin/New York 2002.

worden ist. Zu denken ist an die Naturwissenschaften, und zwar nicht nur an die Physik, in der die Zeit im Zusammenhang mit der relativitätstheoretischen Raum-Zeit, der quantenmechanischen Unschärferelation von Zeit und Energie sowie dem thermodynamischen Zeitpfeil Interesse findet.¹⁴ Zu denken ist auch an die Biologie, in der sich neben der älteren Evolutionstheorie inzwischen auch das Spezialfach der Chronobiologie etabliert hat, die das Zeitthema, wenn auch mit anderem Schwerpunkt, expliziter faßt.¹⁵ Zu denken ist des weiteren an die Kognitionspsychologie oder Neurophysiologie, sofern sie der Frage nachgeht, „wie die Zeit ins Hirn kam“,¹⁶ und an die Entwicklungspsychologie, sofern sie das kindliche Erlernen des Umgangs mit der Zeit untersucht.¹⁷ Dazu kommen die krankhaften Verzerrungen des Zeiterlebens, wie sie in der Psychopathologie beschrieben werden.¹⁸ Eine genauere Betrachtung naturwissenschaftlicher Perspektiven auf die Zeit müßte noch eine ganze Reihe anderer Projekte anführen und die Liste erheblich verlängern. Für einen Überblick ist allerdings wichtiger, nicht zu übersehen, daß sich auch andere Wissenschaften mit der Zeit beschäftigen. So hat man in der Soziologie Zeit als Organisationsstruktur komplexer moderner Gesellschaften erläutert,¹⁹ in der Ethnologie dasselbe für sogenannte primitive Gesellschaften unternommen²⁰ und

¹⁴ Ich führe hier – wie in den folgenden Fällen – aus der unüberschaubaren Literatur nur wenige Standardwerke oder repräsentative Darstellungen an. In ihnen wird auch die kosmologische Bedeutung der drei Aspekte deutlich: S.W. Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, New York 1988 (dt.: Hamburg 1988); I. Prigogine/I. Stengers, *Time, Chaos and the Quantum. Towards the Resolution of the Time Paradox*, (dt.: München 1993). Aus philosophischer Perspektive hilfreiche Darstellungen sind: P. Janich, *Die Proto-physik der Zeit. Konstruktive Begründung und Geschichte der Zeitmessung*, Frankfurt a. M. 1980; J. Audretsch/K. Mainzer (Hrsg.), *Philosophie und Physik der Raum-Zeit*, Mannheim/Wien/Zürich 1984; C.F. v. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, München/Wien 1992.

¹⁵ J.H. Scharf/H. v. Mayersbach (Hrsg.), *Die Zeit und das Leben. Chronobiologie*, Leipzig 1977; J. Aschoff, *Biological Rhythms*, New York 1981.

¹⁶ E. Pöppel, „Wie kam die Zeit ins Hirn? Neurophysiologische und psychophysische Untersuchungen zum menschlichen Zeiterleben“, in: K. Weis (Hrsg.), *Was ist Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion*, München 1995.

¹⁷ J. Piaget, *La genèse du temps chez l'enfant*, Paris 1946 (dt.: Zürich 1955).

¹⁸ L. Binswanger, *Melancholie und Manie*, Pfullingen 1960; E. Minkowski, *Die gelebte Zeit*, Bd. II: *Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene*, Salzburg 1972. Aus philosophischer Perspektive vgl. dazu M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Kap. III: „Verdunkelte Zukunft – Zur Pathologie des Daseins in der Zeit“, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁹ N. Elias, *Über die Zeit*, Frankfurt a. M. 1984.

²⁰ Z.B. M. Panoff, „The Notion of Time among the Maenge People in New-Britain“, *Ethnology* 8 (1969). Philosophisch ausgerichtet ist die vieldiskutierte Untersuchung des Weltmodells der Hopi durch B.L. Whorf, *Language, Thought, and Reality. Selected Writings*, New York 1956 (dt.: Reinbek 1979).

in der Religionssoziologie bzw. -ethnologie auf die zeitliche Strukturierung religiösen Lebens und die religiöse Funktion der Zeit – gerade in primitiven Gesellschaften – verwiesen.²¹ Auch von den Geschichtswissenschaften ist die Zeit vielfältig thematisiert worden. Nicht nur hat die Religionsgeschichte das mythologische Verständnis einer zyklischen, weil ewig wiederkehrenden Zeit ausgeführt;²² es wurde auch nach den Besonderheiten des Zeitverständnisses einzelner Kulturen oder Epochen gefragt.²³ Darüberhinaus wurde versucht, die geschichtliche Vielfalt in einen kulturhistorischen oder entwicklungslogischen Zusammenhang zu bringen,²⁴ und nach Zeit als Bedingung des historischen Sinns bzw. der Historiographie gefragt.²⁵ Schließlich sollte auch die ästhetische Thematisierung von Zeit in der bildenden Kunst, Musik und Literatur, die ihrerseits wissenschaftlich reflektiert wurde, nicht vergessen werden.²⁶

Vor diesem Hintergrund kann es nicht erstaunen, daß auch die zeitgenössische Philosophie durch das allgemeine Interesse am Zeitproblem angeregt worden ist. Gerade wegen der Fülle einzelwissenschaftlicher Arbeiten zur Zeit gibt es umgekehrt auch das Bedürfnis, daß die Philosophie ihre Stimme einbringen und in der Vielheit irgendeinen durchge-

²¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1968 (dt.: Frankfurt a. M. 1981, vgl. vor allem S. 27 ff.).

²² M. Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York 1959 (dt.: Reinbek 1966).

²³ J. Assmann, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Heidelberg 1975.

²⁴ R. Wendorff, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1980; A. Aveni, *Empires of Time. Calendars, Clocks and Cultures*, New York 1989 (dt.: Stuttgart 1991); G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt a. M. 1989. Anders als Wendorff und Aveni versucht Dux eine allgemeine Entwicklungslogik aufzuweisen, indem er die ontogenetische und die geschichtlich-kulturelle Entwicklung strukturell parallelisiert.

²⁵ A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge/Mass. 1965 (dt.: Frankfurt a. M. 1974), besonders Kap. III ff., in denen Danto Einwände gegen die Möglichkeit historischer Erkenntnis erörtert; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979; F. Seibt, „Die Zeit als Kategorie der Geschichte und als Kondition des historischen Sinns“, in: H. Gumin/H. Meier (Hrsg.), *Die Zeit. Dauer und Augenblick*, München 1992³.

²⁶ G. Kubler, *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*, New Haven/London 1962 (dt.: Frankfurt a. M. 1982); R. Klibansky/E. Panofsky/F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964 (dt.: Frankfurt a. M. 1990); Th. Georgiades, *Nennen und Erklären. Die Zeit als Logos*, Göttingen 1985; H. Meyerhoff, *Time in Literature*, Berkeley 1960; M. Frank, *Das Problem „Zeit“ in der deutschen Romantik*, München 1972; P. Ricœur, *Temps et récit*, 3 Bde., Paris 1983-85 (dt.: München 1988); K. H. Bohrer, *Der Abschied. Theorie der Trauer*, Frankfurt a. M. 1996 und *Ästhetische Negativität*, München 2002.

henden Ton hörbar machen möge. Gelegentlich wird ausdrücklich beklagt, daß sich die Philosophie nicht nur aus ihrer alten Vermittlungsrolle verabschiede, sondern sich sogar als Gesprächspartner verweigere, indem sie sich ganz auf ihre Probleme mit sich selbst zurückziehe.²⁷ Häufiger findet sich das Bestreben, die kränkelnde Philosophie einzelwissenschaftlich zu beerben, wie es namentlich in der Physik, der Kognitionspsychologie und der Soziologie immer wieder zu beobachten ist.²⁸

Versucht man, das offensichtlichste Problem, das sich aus der Vielheit einzelwissenschaftlicher Untersuchungen der Zeit ergibt, auf einen einfachen Nenner zu bringen, so müßte man sagen, daß es im klärungsbedürftigen Verhältnis von *gemessener Zeit* der Natur und *bewegter Zeit* des Erlebens besteht. Die Frage ist, wie beide Zeiten sich zueinander verhalten, inwiefern wir also überhaupt berechtigt sind, von *der Zeit* zu sprechen. Es sollte nicht unterstellt werden, daß diese Frage einzelwissenschaftlich *prinzipiell* nicht zu thematisieren wäre. Denn der Riß zwischen diesen Zeiten teilt nicht nur verschiedene Gruppen

²⁷ Vgl. etwa S. Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit*, S. 217.

²⁸ Ich verweise nur auf die soziologischen Beerbungsversuche, die in zeittheoretischer Perspektive interessanter sind. Folgt man etwa G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1992, hat die Metaphysik nur in eine absolute Substanz und deren Entfaltung zurückprojiziert, was sich aus der subjektzentrierten Handlungszeit ergibt. Wie der Handelnde eine Handlungszeit ausbildet, die linear zum Handlungsziel führt, sich aber doch im Mittelpunkt seiner Welt sieht und so in der Verfolgung seiner Ziele zu sich zurückkehrt (S. 49 ff.), soll die absolute Substanz aus sich hervorgehen und in sich zurückkehren, wenn auch in umfassender Vollkommenheit (S. 350). Dagegen ist *erstens* einzuwenden, daß es inadäquat ist, in der Metaphysik generell eine „Ursprungslogik“ zu sehen, die das Explikandum „emanativ“ aus dem Explikans „hervorgehen“ und in es „zurückgehen“ läßt. Im defizitären Verständnis der Metaphysik rächt sich, daß sie von Dux, abgesehen von einem kurzen Ausflug zu Parmenides (S. 286 ff.), gar nicht thematisiert wird. Was er liefert, ist im wesentlichen eine Analyse von *Mythen*. *Zweitens* würde aus der bloßen Strukturparallelität zwischen einer subjektzentrierten Handlungslogik und einer absoluten Dynamik der Substanz überhaupt nichts folgen, was das eine als *Projektion* des anderen entlarven ließe. Die Argumentationsfigur, die aus der Mythen- und Religionskritik wohlbekannt ist, hilft wenig, wenn man sie auf eine *begrifflich* artikuliert Metaphysik bezieht.

Wesentlich zurückhaltender ist N. Elias, *Über die Zeit*, Frankfurt a. M. 1984. Auch Elias meint freilich, seine Erläuterung der Zeit als eines sozialen Orientierungsmittels mache philosophische Fragen wie die nach ihrer Objektivität oder Subjektivität überflüssig, weil sie zeige, daß sie in Wahrheit auf einem Mißverständnis beruhen (S. 105 ff.). Zeit sei ein „menschengeschaffenes Symbol“, und zwar ein gesellschaftlich generiertes. Dies ist insofern einleuchtend, als die Hervorbringung von Zeitsymbolen nicht zuletzt durch das gesellschaftliche Erfordernis nach zeitlicher Handlungskoordination motiviert ist. Daß sich die Zeitsymbole auf keinerlei außergesellschaftliche Realität beziehen, folgt daraus jedoch nicht. Aus der unbestrittenen gesellschaftlichen Funktion der Zeit und ihrer differenzierten Erfüllung kann nicht abgeleitet werden, daß es kein Wesen *der Zeit* gibt.

von Wissenschaften, wie gerne angenommen wird; er verläuft quer durch diese Gruppen, ja oft genug durch einzelne Wissenschaften.²⁹ Es scheint mir allerdings gerechtfertigt, von der philosophischen Theorie einen Beitrag zu erwarten, der aus ihrer eigentümlichen Reflexionskompetenz erwächst. Blickt man auf die reichhaltige Diskussion des Zeitproblems im 20. Jahrhundert, wird man jedoch enttäuscht. Was sich findet, sind weniger *Vermittlungen* als *Reduktionen*. So hat sich die dominierende Linie der analytischen Philosophie für die gemessene, nach „früher“ und „später“ strukturierte Zeit der Natur stark gemacht und die bewegte, nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft strukturierte Zeit des Erlebens als sekundär, wenn nicht sogar als unreal zu erweisen versucht.³⁰ Die lebensphilosophische und phänomenologische Philosophie war dagegen bestrebt, ebenjene bewegte Zeit des Erlebens als ursprünglich zu erweisen, und die gemessene Zeit auf den zweiten Rang zu verbannen.³¹

Ein Grund für diese unbefriedigende Lage dürfte darin zu sehen sein, daß die Zeittheorie beider Strömungen weitgehend durch Kants *erkenntnistheoretische* Weichenstellung bestimmt blieb. In der Transzendentalphilosophie sind gemessene und erlebte Zeit gemäß ihrer Konstitution empirischer Objektivität durch transzendente Subjektivität auf komplizierte Weise verbunden. Sobald diese Verbindung nicht mehr akzeptiert wurde, mußten Subjekt und Objekt noch weiter auseinandertre-

²⁹ So ist es falsch, den Naturwissenschaften generell den diskontinuierlichen Zeitbegriff der Quantenmechanik zu unterstellen, diesen mit gemessener Zeit überhaupt zu identifizieren und somit zu einem simplen Gegensatz von Naturwissenschaften auf der einen und Geisteswissenschaften auf der anderen Seite zu kommen, in dem letztere dann nur noch mit dem kontinuierlichen Zeiterleben zu tun haben können.

³⁰ Zu denken ist etwa an B. Russell, „On the Experience of Time“, *The Monist* XXV (1915), der auf J. McTaggart, „The Unreality of Time“, *Mind* 17 (1908) reagiert. Während McTaggart noch die gesamte Zeit als unreal betrachtete, weil er es nicht für möglich hielt, ohne die angeblich widersprüchlichen „A-Bestimmungen“ Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überhaupt Zeit zu denken, war man in seiner Nachfolge zumeist liberaler. So spricht etwa H.D. Mellor, *Real Time*, Cambridge 1981 nur noch von einer „unreality of tense“.

³¹ Gemeint sind H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889 (dt. zuletzt: Hamburg 1994) und E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, GW, Bd. X, Den Haag 1966 (zuerst: 1928), aber auch Heideggers *Sein und Zeit*. Daß solche Reduktionen des Zeitverständnisses auf einen seiner Grundaspekte unbefriedigend bleiben, ist häufig gesehen worden, auch in der *inneranalytischen* Debatte. In dieser stehen den dominierenden Verächtern der A-Bestimmungen durchaus Verteidiger gegenüber, weshalb die Diskussion um McTaggart kein Ende findet. Vgl. etwa P. Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs*, Frankfurt a. M. 1972; U. Baltzer, „Zeit und Indexikalität. Warum eine Theorie der Zeit weder »tensed« noch »tenseless« sein kann“, *Logos* 5 (1998).

ten.³² Selbst dort, wo ein *bewußtseins-* oder *subjektivitätsphilosophisches* Paradigma zugunsten eines *sprachphilosophischen* Paradigmas aufgegeben worden war, konnte der verschärfte Gegensatz von Subjekt und Objekt leitend bleiben. Anders ist dies – neben dem in zeittheoretischer Hinsicht weniger bedeutsamen Wittgenstein – vor allem bei Heidegger, der die Zeitproblematik im Zusammenhang mit seiner Frage nach dem Sein auf eine *ontologische* Ebene zu heben versuchte. Dies hat indes nicht zu verhindern vermocht, daß auch Heidegger meinte, die gemessene Zeit gegenüber einer ursprünglichen Zeit „ekstatischen Daseins“ oder „sich ereignenden Seyns“ herabstufen zu müssen. Auch für diese im engeren Sinne zeittheoretische Schwierigkeit kommt der Beschäftigung mit der antiken Theoriebildung eine besondere Bedeutung zu. Denn zum einen haben wir es hier mit Zeittheorien zu tun, für die der moderne Gegensatz von Subjekt und Objekt noch keine Rolle spielt; und zum anderen wird man kaum sagen können, daß die Dopplung von Naturzeit und Erlebniszeit in der Antike unbemerkt geblieben wäre. Dies gibt zu der Hoffnung Anlaß, daß von antiken Zeittheorien gelernt werden könnte, wie *Naturzeit* und *Erlebniszeit* in einen Zusammenhang zu bringen sind, der ohne reduktionistische Entwertung auskommt. Außerdem haben wir es hier mit Zeittheorien zu tun, die explizit auf einen *ontologischen* Hintergrund verweisen, ohne wie bei Heidegger als Unterlaufung einer insgesamt fehlgeleiteten Theoriebildung konzipiert und von einer solchen Distanznahme geprägt zu sein.

*

Die vorliegende Abhandlung verfolgt das Ziel, in der Auseinandersetzung mit antiken Zeittheorien deutlich zu machen, inwiefern sie eine Vermittlung von Naturzeit und Erlebniszeit erkennen lassen, die mit ihrer ontologischen Fundierung der Zeitproblematik zusammenhängt. Das Verhältnis von Sein und Zeit wird vor allem insofern herausgearbeitet, als es sich aus der Perspektive der Zeitproblematik erschließt. Es geht also weniger um ewiges Sein und die zeittheoretische Möglichkeit der Metaphysik als um den Begriff der Ewigkeit und die ontologische Fun-

³² An der phänomenologischen Konzentration auf die absolute Gegebenheit immanenter Erlebnisse ist dies deutlich abzulesen, obwohl auch sie auf eine subjektive Konstitution von Objektivität zielt. Auf der anderen Seite steht die analytische Konzentration auf eine wissenschaftliche Objektivität, die mit Hilfe formaler Logik erlebnisunabhängig rekonstruiert werden soll. Selbstverständlich kann weder die Phänomenologie noch die Sprachanalyse auf psychologistische bzw. physikalistische Extremvarianten solcher Reduktionismen festgelegt werden.

dierung der Zeittheorie. Daß beide Perspektiven nicht immer klar zu trennen sind, liegt auf der Hand. Im Zentrum stehen platonische Zeittheorien, die *Zeit als Abbild der Ewigkeit* zu bestimmen und Ewigkeit dabei nicht nur als eine *unbegrenzt dauernde Zeit*, sondern als *absolute Zeitlosigkeit bzw. Überzeitlichkeit* zu denken versuchen.³³ Das eindeutigste Beispiel liefert Plotin, der Ewigkeit in der *Enneade* III7 ausdrücklich und ausführlich als zeitlos-energetischen Zusammenhang höchster Ideen erläutert.³⁴ Da sich Plotin als Ausleger Platons versteht – wenn auch als dessen *philosophischen* Ausleger –, muß die primäre Aufmerksamkeit jedoch *Platon* gelten. Und da aus verschiedenen Gründen schwer zu verstehen ist, worin Platons Zeittheorie besteht und welche ontologische Bedeutung sie besitzt, wird die Auseinandersetzung mit dem *Timaos* und dessen Verortung im Zusammenhang der platonischen Philosophie den größten Raum beanspruchen.³⁵ Zur schärferen Profilierung des platonischen Ansatzes kommen sowohl Aristoteles wie die moderne Diskussion von Anfang an mit in den Blick. Dabei wird die Vermittlung von Erlebniszeit und Naturzeit durch eine *reflektierte Gegenwart* herausgearbeitet, die über verschiedene Reflexionsstufen bis

³³ Bei der Unterscheidung von Ewigkeitsbegriffen könnte man darüberhinaus an Ewigkeit im Sinne der *ewigen Wiederkehr des Gleichen* und an Ewigkeit im Sinne eines *stehenden Jetzt*, einer reinen, weil permanenten Gegenwart denken. Vgl. etwa H. Poser, „Zeit und Ewigkeit. Zeitkonzepte als Orientierungswissen“, in: H.M. Baumgartner (Hrsg.), *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Freiburg/München 1993, S.24. Das stehende Jetzt läßt sich allerdings als besondere Form der Zeitlosigkeit und die ewige Wiederkehr als besondere Form der unbegrenzten Dauer auffassen. Während der zweite Fall unstrittig sein dürfte, mag man im ersten Fall Bedenken haben, da auch ein stehendes Jetzt Zeitlichkeit zu implizieren scheint. Vgl. etwa M. Theunissen, „Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5-6a“, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1991, S.93. Ich versuche im folgenden zu zeigen, wie dieses Bedenken zu entkräften ist. Vgl. Kap. II,3; IV,1; V,2. Außerdem gibt es noch weitere Formen von Ewigkeit wie die christliche Vorstellung eines *zugleich ewigen wie künftigen Lebens*, die im philosophischen Kontext nicht berücksichtigt werden müssen.

³⁴ Vgl. dazu vor allem die Darstellung von W. Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III7)*, Frankfurt a. M. 1967 (1981³), die neben Text und Übersetzung eine vorzügliche Einleitung und einen exzellenten Kommentar enthält.

³⁵ Eine entscheidende Rolle spielt die Frage, wie „Ewigkeit“ bei Platon zu verstehen ist, ob sie überhaupt schon als jene absolute Zeitlosigkeit der traditionsmächtigen *aeternitas* verstanden werden darf, ja ob „αἰών“ überhaupt Ewigkeit bedeutet und nicht immer noch Leben bzw. Lebendigkeit wie im vorplatonischen Sprachgebrauch. Selbst ausführliche Untersuchungen wie die von G. Böhme, *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt a. M. 1974, deren umfangreicher Platonteil in *Idee und Kosmos*, Frankfurt a. M. 1996 neu aufgelegt wurde, führen hier – trotz aller Verdienste – zu keinem befriedigenden Ergebnis. Bei Böhme mag dies der Tatsache geschuldet sein, daß er nicht *primär* auf den ontologischen Aspekt der platonischen Zeittheorie blickt, sondern auf ihre Zahlhaftigkeit, die er umstandslos ontologisch zu interpretieren sucht.

zum Begriff der Ewigkeit und dessen ontologischer Fundierung führt. Im Anschluß an Platon und Plotin werde ich mich auf *Augustinus* konzentrieren, dessen Zeitmeditation aus den *Confessiones* nicht zuletzt deshalb philosophisches Interesse verdient, weil er häufig als Wegbereiter der modernen Zeittheorie gefeiert wurde. Angestrebt ist eine Widerlegung der verbreiteten Ansicht, bei Augustinus ginge es nicht mehr um Naturzeit, sondern nur noch um Erlebniszeit, und zwar um eine Erlebniszeit, die so behandelt würde, daß sich darin Einsichten der Transzendentalphilosophie oder Phänomenologie abzeichneten. In historischer Hinsicht besteht das Ziel meiner Argumentation darin, Augustinus in seiner Zeittheorie näher an Platon zu rücken, als dies üblicherweise geschieht.³⁶

Schließlich wird die Zeitabhandlung aus der *Physik* des *Aristoteles* zu untersuchen sein. Sie ist schon deshalb zu berücksichtigen, weil sie die erste Zeittheorie der philosophischen Tradition darstellt, die mit rein begrifflichen Mitteln operiert. Es ist also kein Wunder, daß sie viel mehr Untersuchungen auf sich gezogen hat als die platonische Zeittheorie – obwohl Heidegger in ihr den Ahnherrn der „vulgären“ Zeitauslegung gesehen hat, und obwohl der *Timaios* bereits im Mittelalter zu Platons prominentesten Texten zählte. Wichtig ist die aristotelische Zeittheorie in unserem Zusammenhang noch aus einem spezielleren, konzeptionellen Grund. Wichtig ist sie, weil sie sich anders als die platonische Zeittheorie gerade *nicht* auf Ewigkeit zu beziehen scheint, sondern Zeit gleichsam autonom als Zahl bzw. Maß der Bewegung nach früher und später bestimmt. Es sieht danach aus, als besäße die im Vergleich zu Platon ausführlichere und artikuliertere Zeittheorie des Aristoteles ebensowenig ein ontologisches Fundament wie Zeittheorien der Gegenwart. Insofern vermag eine Interpretation der aristotelischen Zeittheorie als Bewährungsprobe für die Vermutung zu dienen, daß die Vermittlung von Naturzeit und Erlebniszeit mit einer ontologischen Perspektive zusammenzudenken wäre. Außerdem sieht es so aus, als ginge es Aristoteles nur um Naturzeit, was ihn für unser Vermittlungsproblem ohnehin uninteressant

³⁶ In dieselbe Richtung geht auch die Untersuchung von K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Frankfurt a. M. 1993, die neben Text und Übersetzung auch eine Einleitung und einen Kommentar enthält, in denen der augustininische Text mit großer Gelehrsamkeit im weitestmöglichen Kontext situiert und erläutert wird. Flasch verortet den Zeittraktat nicht nur im Zusammenhang augustininischer Schriften, sondern auch im weiteren Rahmen der antiken Zeittheorie, verfolgt seine Wirkung im Mittelalter und verweist auf moderne Inanspruchnahmen oder Kritiken. Das ontologische Problem findet dabei freilich nur am Rande Berücksichtigung. Vgl. besonders S. 212 ff.

machen würde. Es wird also zu zeigen sein, daß es bei Aristoteles wie bei Platon nicht nur um Naturzeit, sondern auch um Erlebniszeit geht, und zwar in einem Zusammenhang, der sich – bei wesentlichen Modifikationen – einer ontologischen Perspektive nach platonischem Vorbild verdankt. In historischer Hinsicht zielt die Untersuchung auf den Nachweis, daß Platon und Aristoteles auch in ihren Zeittheorien nicht so weit auseinander sind, wie häufig vermutet wird.

Was das Verhältnis zu Heidegger betrifft, soll auf diese Weise geklärt werden, ob er damit recht hat, daß die antike Ontologie „das Verständnis des Seins aus der Zeit gewinnt“, ohne daß sie darum wirklich wüßte. Bekanntlich liest Heidegger dies an der Bestimmung des „Sinnes von Sein“ als οὐσία bzw. παρουσία ab, was seiner Ansicht nach „ontologisch-temporal »Anwesenheit« bedeutet“.³⁷ Daß hierin eine gewisse Bezugnahme auf die Zeit vorliegt, ist schwer zu bestreiten. Die Frage ist allerdings, für welche Autoren eine solche Bezugnahme überhaupt maßgeblich ist. Für Aristoteles ist dies sicher schwerer plausibel zu machen als für Parmenides oder Platon.³⁸ Noch wichtiger ist die Frage, was hier Anwesenheit oder Gegenwart bedeutet. Folgt man der platonischen Zeittheorie, wäre die *wahre* Gegenwart der Ewigkeit von jener Zeitform zu unterscheiden, die wir in ungenauer Rede Gegenwart nennen. Und diese zeitliche Gegenwart ist, gemessen an der wahren Gegenwart, entweder gar nicht als Gegenwart zu verstehen oder doch nur als ihr Abbild. Die Auseinandersetzung mit Heideggers These zur undurchschauten Zeitbezogenheit der antiken Ontologie führt demnach notwendig auf eine *Untersuchung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit*. Dabei wird man zunächst festzustellen haben, daß dieses Verhältnis in der Antike in aller Ausführlichkeit reflektiert worden ist. Eine ganz andere Frage ist es

³⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6, S. 25/26.

³⁸ So fällt es H. Weiss, „The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy“, *Philosophy and Phenomenological Research* 2 (1941/42) leicht, für Parmenides, Platon, Plotin und Augustinus aussagekräftige Textstellen heranzuziehen. Für Aristoteles bleibt es dagegen bei der Behauptung, daß seine Polemik gegen die platonischen Ideen die Überzeugung, wahres Sein sei Ewigkeit, nicht tangiere (S. 178-81). Wesentlich aufschlußreicher ist E. Tugendhats Versuch in *TI KATA TINOS*, Freiburg/München 1958, das aristotelische εἶδος als „Präsenz des Vorliegenden“, d. h. als Anwesenheit des eigentlich Anwesenden im uneigentlich Anwesenden, zu interpretieren (§§ 2 und 3). Denn von hieraus ist verständlich zu machen, wie die platonische Auffassung des Seins als schlechthiniger Präsenz für die aristotelische Ontologie zum Leitfaden werden konnte, ohne daß Platons Ideenlehre einfach wiederholt würde. Tugendhats spätere Distanzierung von Heidegger führt auch für die Einschätzung des Verhältnisses von „Zeit und Sein“ zu einem distanzierteren Ergebnis. Vgl. „Heideggers Seinsfrage“, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992, S. 129 ff.

natürlich, ob und inwiefern die Ergebnisse dieser Reflexion einzuleuchten vermögen, und dies – wenn auch nur in bestimmten Hinsichten – noch unter heutigen Bedingungen. Heideggers Fazit war hier ein eindeutig negatives. Der *Begriff* der Ewigkeit gilt ihm als ein irreführendes Konstrukt aus der Tradition der *Metaphysik*, sofern sie eine Tradition der *Zeitvergessenheit* ist.³⁹ Ob er damit recht hat, wäre im Rückgang auf ihren Anfang zu überprüfen. Welches philosophische Ergebnis kann von einem solchen Vorgehen erwartet werden? Nun sicher keine Theorie, die sich losgelöst von den diskutierten Autoren frei entfalten würde, aber doch eine *philosophische* Interpretation jener Autoren, die im günstigsten Fall auch etwas zur Klärung der angesprochenen Sachprobleme beizutragen vermag. Jedenfalls werden moderne Perspektiven auf die Zeitproblematik so weit in die Diskussion antiker Autoren eingebracht, wie dies nötig und möglich erschien. Dabei ist die Hoffnung leitend, daß in der Verbindung historischer Auslegung und philosophischer Diskussion nicht beide Seiten zu kurz gekommen sein mögen, und am Ende sowohl Historiker wie Philosoph unbefriedigt bleiben.

³⁹ Was von Ewigkeit übrigbleibt, ist für Heidegger allenfalls Angelegenheit eines Glaubens, den sich die Philosophie versagen muß. Vgl. *Der Begriff der Zeit*, (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924) Tübingen 1995.