

ERWIN SONDEREGGER

Simplikios: Über die Zeit

Ein Kommentar

zum Corollarium de tempore



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

Bayerische
Staatsbibliothek
München

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Sonderegger, Erwin:

Simplikios: Über die Zeit : e. Kommentar zum Corollarium de tempore / Erwin Sonderegger. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.

(Hypomnemata ; H. 70)

ISBN 3-525-25166-1

NE: Simplicius: Über die Zeit; GT

© Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1982 – Printed in Germany.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen.

Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

Inhaltsverzeichnis

A. Einführung in die Voraussetzungen des Corollarium de tempore	13
Die vorbereitenden Fragen	13
1. Zum Physikkommentar des Simplikios	15
2. Zu den Korollarien des Simplikios	22
3. Bemerkungen zum Neuplatonismus	26
4. Allgemeine Übersicht über das Corollarium de tempore	35
B. Der erste Hauptteil des Corollarium de tempore (773,19–785,11*)	38
Was ist das, die Zeit?	38
1. Einleitung	38
Inhalt und Gliederung des ersten Hauptteils	38
2. Der erste Abschnitt	46
§ 1. Diakrisis (773,19–773,23)	46
§ 2. Die Maße der Noeta (773,23–774,6)	48
§ 3. Die Maße der Aistheta (774,6–774,35)	54
§ 4. Das von der Zeit Bemessene (774,35–775,12)	60
§ 5. Die Funktion der physischen Zeit (775,12–775,31)	61
3. Der zweite Abschnitt	63
Die Thesen des zweiten Abschnittes und die Beschränkung auf die ‚Reflexion‘ (775,31–785,11)	63
§ 6. Die Aporie (783,1–783,6)	68
§ 7. Der Hervorgang durch Vermittlung (783,1)	69
§ 8. Das ‚mittlere Maß‘ (783,6–784,17)	75
§ 9. Die ‚Erste Zeit‘ (784,17–784,33)	77
§ 10. ‚Erste Zeit‘ und Psyche (784,33–785,11)	78
C. Der zweite Hauptteil des Corollarium de tempore (785,12–795,26)	80
Was ist das, die ‚Erste Zeit‘?	80

* Commentaria in Aristotelem Graeca IX, ed. H. Diels, Berlin 1882.

1. Einleitung	80
a) Inhalt und Gliederung des zweiten Hauptteils	80
b) Zweck des ‚historischen‘ Teils und der Zitate allgemein	83
2. Ps.-Archytas	87
Gliederung des Textabschnittes	87
§ 11. Das ‚idion‘ der Zeit (785,16–786,10)	89
§ 12. Die Auslegung des Jamblich (786,11–787,5)	89
§ 13. Psychische und physische Zeit (787,5–787,28)	95
§ 14. Die Stellungnahme des Simplikios (787,29–788,32)	96
3. Straton von Lampsakos	102
Gliederung des Textabschnittes	102
§ 15. Die Argumente des Straton von Lampsakos gegen die ‚Zeitdefinition‘ des Aristoteles (789,2–789,18; 789,25–789,28; 789,33–790,15)	103
§ 16. Die Entgegnung des Simplikios (789,18–789,25; 789,28–789,33; 790,15–790,22)	104
4. Plotin	106
Vorbemerkungen	106
§ 17. Die Frage nach der Zeit (790,30–791,31)	107
§ 18. Ein Einwand des Damaskios (791,32–792,3)	114
§ 19. Die Interpretation des Simplikios (792,3–792,19)	116
5. Jamblich	119
Gliederung des Textabschnittes	119
§ 20. Die zwei Weisen der Zeit (792,20–793,11)	121
§ 21. Die Zeit ist Maß (793,11–793,22)	122
§ 22. Die Zeit hat eine ‚mittlere Natur‘ (793,23–794,2)	123
§ 23. Die ‚Ordnung der Zeit‘ (794,2–794,21)	124
§ 24. Die Zeit zwischen Aion und Kosmos (794,21–795,3)	125
D. Der dritte Hauptteil des Corollarium de tempore (795,27–800,25)	127
1. Einleitung	127
Inhalt und Gliederung des dritten Hauptteils	127
2. Die Basis des Lösungsvorschlags nach Simplikios in vier Thesen und die Lösung der Aporien	129
§ 25. Die Notwendigkeit, die Aporien zu lösen (795,29–795,30)	130
§ 26. Die modale Bestimmung des ‚Jetzt‘ (797,26–797,29; 800,22–800,23)	131

§ 27. Die Unteilbarkeit des ‚Jetzt‘ (800,22)	132
§ 28. Die Mittelnatur der Psyche als Grund der Aporie (797,29–797,34)	133
§ 29. Die Lösung der Zeitaporien nach Simplikios (797,35–800,25)	133
Rückblick	138
E. Übersetzung des Corollarium de tempore	140
Anhänge	175
I. Tabellarische Zusammenstellung der im ‚systematischen‘ Teil anzutreffenden Begriffe	175
II. Wonach kann die Stelle 783,1ff. <i>πρόοδος διὰ μεσότητος</i> ergänzt werden?	178
III. Die Zitate der Ps.-Archytasstelle	179
IV. Der Wortlaut der ‚Zeitdefinition‘ des Ps.-Archytas	183
V. Wie weit reicht das Referat von Damaskios, das 787,29 beginnt?	184
VI. Warum passen die Einwände des Straton von Lampsakos so schlecht auf den Aristotelischen Text?	185
VII. Liste der Stellen aus Plotin Enn. III 7 im Cdt	189
VIII. Die Textlage der Jamblichzitate 792–795	190
IX. Ist die Stelle 797,36–800,16 vollumfänglich ein Zitat von Damaskios?	194
X. Übersetzung von CAG VIII 356,8–25	197

Zur Zitierweise

a) *Antike Autoren* werden nach folgenden Ausgaben zitiert:

- Ps.-Archytas** Zitate von Ps.-Archytas erfolgen grundsätzlich nach CAG VIII und IX; daneben wird aber auch Bezug genommen auf: Pseudo-Archytas Über die Kategorien, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Th. A. Szlezák, Berlin–New York 1972. (Dem Gebrauche Th. A. Szlezák's folgend sind die Seiten- und Zeilenzahlen von H. Thessleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965 beibehalten.)
- Aristoteles** Aristotle's *Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford 1936, repr. 1966.
Übrige Werke nach den Ausgaben der Oxford Classical Texts.
- Damaskios** *Damascii Successoris dubitationes et solutiones de primis principiis*. In *Platonis Parmenidem*, Car. Aem. Ruelle, Paris 1889.
Zitate daraus erfolgen abgekürzt mit „de princ.“ unter Angabe des Bandes (I, II), der Seiten- und Zeilenzahl; Paragraphennummer bei größeren Zusammenhängen.
- Jamblich** Jamblichs Fragmente werden zitiert nach Seiten- und Zeilenzahl von CAG VIII und CAG IX.
Die Fragmente der Platonkommentare sammelte J. M. Dillon, *Jamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden 1973.
Die Fragmente zu den Aristoteles- und Platonkommentaren finden sich in B. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis, Exégète et philosophe*, (Bd. 2) Aarhus 1972.
- Platon** *Platonis Opera*, recognovit J. Burnet, tom. I–V, Oxford 1900–1907.
- Plotin** *Plotini Opera*, tom. I–III, edd. P. Henry et H.-R. Schwyzer, Paris–Bruxelles 1951–1973.
Die Zitate werden in folgender Form gegeben: Enn. (I–VI), Nr. der Schrift, Kapitel, Zeile(n). Z. B.: III 7, 11, 47–48.
Gelegentlich wird auch verwiesen auf R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, *Plotins Schriften*, Hamburg, 1956–1971, und Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, Enn. III 7, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes, Frankfurt a.M. 1967.
Das *Lexicon Plotinianum* von J. H. Sleeman (†) & Gilbert Pollet, Leiden 1980, war dem Verfasser erst nach Fertigstellung des Manuskripts greifbar.
- Proklos** *Proclus Diadochus in Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, (3 Bde) Leipzig 1903–1906. Hiervon wird Band, Seiten- und Zeilenzahl zitiert.

Proclus, *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, Oxford ²1963. Hinweise auf einzelne Sätze und Begriffe mit Seiten- und Zeilenzahl dieser Ausgabe, Hinweise auf größere Zusammenhänge mit „prop.“ = Proposition.

Proclus, *Théologie Platonicienne. Texte établi et traduit* par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, I: 1968, II: 1974, die übrigen Bücher nach Aem. Portus, Hamburg 1618 (repr. 1964).

Procli philosophi Platonici opera inedita, Pars tertia, Procli commentarius in Platonis Parmenidem, V. Cousin, Paris 1864 (repr. 1961).

- Simplikios** *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium* ed. C. Kalbfleisch, Berlin 1907; zitiert als „CAG VIII“ mit Seiten- und Zeilenzahl.
Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria, ed. H. Diels, Berlin 1882 (= CAG IX).
Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores Commentaria, ed. H. Diels, Berlin 1895 (= CAG X).
 Hinweise auf den Physikkommentar erfolgen ohne „CAG ...“, nur mit Seiten- und Zeilenzahl (Querverweise innerhalb dieser Arbeit unterscheiden sich davon durch vorangestelltes „p.“).

- Straton** *Die Schule des Aristoteles, Heft V, Straton von Lampsakos. Texte und Kommentar* hrsg. von F. Wehrli, Basel–Stuttgart ¹1950, ²1969.

Hinweise auf andere antike Autoren erfolgen nur vereinzelt, bibliographische Angaben finden sich suo loco.

Einige in Frage stehende Texte von Ps.-Archytas, Jamblich, Proklos, Damaskios und Simplikios finden sich mit englischer Übersetzung in *The Concept of Time in Late Neoplatonism. Texts, with Translation, Introduction and Notes* by S. Sambursky and S. Pines, Jerusalem 1971. Auf dieses Buch wird mit „Sambursky-Pines“ verwiesen.

b) *Moderne Autoren,*

die mehr als einmal zitiert werden, werden nur mit Verfassernamen und Seiten zitiert (bei P. Moraux mit Stichwort):

Armstrong, A. H.: Plotinus, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge ²1970.

Barreau, H.: Le traité aristotélicien du temps, in *Revue philosophique* 4, 1973, pp. 401–437.

Blumenthal, H. J.: Neoplatonic Elements in the *De Anima Commentaries*, in *Phronesis* 21, 1976, pp. 64–87.

Conen, P. F.: Die Zeittheorie des Aristoteles, *Zetemata* Heft 35, München 1964.

Gatzemeier, M.: Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos, *Monographien zur Naturphilosophie* Band X, Meisenheim am Glan 1970.

Geffcken, J.: Entstehung und Wesen des griechischen Kommentars, in *Hermes* 67, 1932, pp. 397–412.

Hadot, I.: Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius. *Etudes Augustiniennes*, Paris 1978.

Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹1967.

Husserl, Ed.: *Cartesianische Meditationen*, Den Haag 1963.

- Jonas, H.: Plotin über Ewigkeit und Zeit, in Politische Ordnung und menschliche Existenz, Festgabe für Eric Voegelin, hrsg. von A. Dempf, . . . München 1962, pp. 295–319.
- Larsen, B. D.: Jamblique de Chalcis, Exégète et philosophe (Bd. 1), Aarhus 1972.
- Lloyd, A. C.: The Later Neoplatonists, in The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1970.
- Morax, P.: D'Aristote à Bessarion, Laval 1970.
- : Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. I. Peripatoi, Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus 5, Berlin–New York 1973.
- Praechter, K.: s.v. Simplicius in Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 2. Reihe, 5. Halbband, Spalten 204–213.
- Überweg, Fr.-Praechter, K.: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Erster Band, Die Philosophie des Altertums, Basel–Stuttgart 1925.
- Wagner, H.: Aristoteles, Physikvorlesung, Berlin 1967.
- Wallis, R. T.: Neoplatonism, London 1972.
- Wieland, W.: Die Aristotelische Physik, Göttingen 1962.
- Zeller, Ed.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III 2. Die nacharistotelische Philosophie Zweite Hälfte, Leipzig 1923.

Die bibliographischen Angaben der übrigen, nur einmal zitierten modernen Autoren finden sich suo loco. Eine Stellungnahme zur bisher einzigen Monographie zum Corollarium de tempore von H. Meyer, Das Corollarium de Tempore des Simplicios und die Aporien des Aristoteles zur Zeit, Meisenheim am Glan 1969, findet sich p. 129.

A. Einführung in die Voraussetzungen des Corollarium de tempore

Die vorbereitenden Fragen

In dieser Arbeit¹ sollen die Gedanken des Simplikios zum Thema ‚Zeit‘ nachgedacht und dadurch einem weiteren Kreis zugänglich gemacht werden. Als Bezugstext dieses Nachdenkens wird das sogenannte ‚Corollarium de tempore‘² gewählt. Dieser Text am Ende der ersten Hälfte des Physikkommentars von Simplikios bildet eine Art Anhang zum Kommentar der Zeitabhandlung. An dieser Stelle trägt Simplikios ausdrücklich seine eigenen Gedanken zum Thema ‚Zeit‘ vor. In dem hier geübten Nachdenken soll der Gedanke des Simplikios in seiner ganzen Entfaltung wiederholt werden. Wenn die vorliegende Arbeit dem Verständnis dieses Textes geholfen und dadurch einen Einblick in die Sache möglich gemacht hat, dann hat sie ihren Zweck erfüllt.

Das Hauptinteresse gilt also dem Gedanken des Simplikios in seinem eigenen Wert und Gehalt, weniger seiner philosophiegeschichtlichen Einordnung. Denn um sagen zu können, wo und wie dieser Gedanke einzuordnen ist, müßte schon klar sein, was in ihm gedacht ist. Da dies nicht der Fall ist, ist die verlangte Einordnung noch gar nicht möglich. Ebenso unmöglich aber ist es, einen Gedanken ohne alle Voraussetzungen zu verstehen³. Jedes Verstehen geht von zum Teil jedem menschlichen Tun, zum Teil dem Denken spezifischen Voraussetzungen aus. Auch diese Arbeit enthält deshalb mannigfache Voraussetzungen allgemeiner Art, auf die hier nicht eingegangen werden kann, dann aber auch Voraussetzungen spezieller Art, besonders aus dem Gebiet der Literatur- und der Geistesgeschichte. Da diese weder selbstverständlich noch für alle, die an ähn-

¹ Diese Arbeit (ausgenommen die Übersetzung) hat 1979 der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich vorgelegen. Sie wurde als Dissertation auf Antrag von Herrn Prof. Dr. R. W. Meyer angenommen; ihm sei für sein immerwährendes Interesse und für seine unermüdlichen Anregungen der lebhafteste Dank ausgesprochen.

² Commentaria in Aristotelem Graeca IX ed. H. Diels, Berlin 1882, 773–800.

³ M. Heidegger, p. 150ff., p. 314ff. für das Existenzial ‚Verstehen‘; H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1972; p. 250ff., bezogen auf die spezielle Situation des Textverstehens.

lichen Themen arbeiten, gleich sind, sollen die Voraussetzungen dieser Arbeit in einer Einführung vorgestellt werden. Dies geschieht in der Hoffnung, daß dadurch die einzelnen Äußerungen des Kommentars leichter verständlich werden.

Die Themen dieser Einführung ergeben sich aus folgenden Überlegungen. Das Werk des Simplikios hat die literarische Form eines Kommentars. Es handelt sich dabei aber nicht um einen Kommentar im modernen Sinne des Wortes, denn es ist nicht sein Zweck, in der Form gesammelter Anmerkungen ein ‚technisches Hilfsmittel‘ zu sein, sondern Kommentieren heißt für Simplikios Philosophieren. Auf dieses Kommentarverständnis ist also in der Einführung näher einzugehen.

Mit dieser Form hängt es zusammen, daß Simplikios vor einem ‚philosophischen Hintergrund‘ philosophiert, den er nie ausführlich und im Zusammenhang darstellt, da eben der zu kommentierende Text im Zentrum steht. Nur selten - besonders in den Korollarien - zeigt er wenigstens Teile und Umrisse dieses neuplatonischen Horizontes, welcher das Mosaikhafte des Kommentars sinnvoll vereint. Ohne diesen Horizont aber sind weder die Korollarien noch der Kommentar in ihrer Intention zu begreifen. Es wird deshalb notwendig sein, in der Einführung das diese Arbeit leitende Vorverständnis des neu-platonischen Denkens wenigstens im Umrisse vorzuführen.

Es gibt kompetente moderne Interpreten, die zu erstaunlich negativem Resultat kommen, wenn sie sich fragen, ob denn einem Neuplatoniker wie Simplikios überhaupt einerseits ein echter Zugang zu Aristotelischen Denken möglich sei, und ob er andererseits zur Sache einen Beitrag leisten könne⁴. Dennoch gehört die Überzeugung, daß Simplikios gerade in sei-

⁴ R. T. Wallis, p. 23: „For the rest, if the Neoplatonists' interpretation of their sources seems wearisome and frequently childish, we should recall that its effects were immensely beneficial in preventing the Neoplatonists . . . from remaining a mere carbon copy . . .“ – H. J. Blumenthal, p. 65: „... but he (= Simpl.) was nevertheless a man who entertained ideas, which were not likely to lead to the correct interpretation of Aristotle . . .“ Id., p. 67: „... the basic methodological defect of all Neoplatonic commentary, the conviction that Plato, Aristotle and the Neoplatonists themselves were all expressing the same truth.“ Id., p. 79: „That a piece of commentary should be written in Neoplatonic technical language does not of course mean that it cannot provide a useful interpretation of Aristotle's thought, though Aristotle's own discussions of pre-Aristotelian ideas should serve as ample warning of the risks.“ – A. C. Lloyd, p. 281: A. C. Lloyd fragt, wie es kommt, daß die Neuplatoniker ihre eigenen Konzepte so selbstverständlich für wahr annehmen, obwohl sie doch in Aristoteles „schwimmen gelernt“ haben. „The short answer to this paradox is that they did not think their hypostases and processions and living thoughts anything like so foreign to Aristotle and therefore so unclear as we do.“

nem Cdt wesentlich die Sache selbst gefördert hat, mit zu den Voraussetzungen dieser Arbeit. Es macht den Inhalt dieser Arbeit aus, zu zeigen, worin dieser Beitrag des Simplikios besteht. Recht oder Unrecht dieser Voraussetzung muß sich deshalb in der Durchführung erweisen. So gliedert sich die Einführung nun in folgende Abschnitte:

1. Zum Physikkommentar des Simplikios
2. Zu den Korollarien des Simplikios
3. Bemerkungen zum Neuplatonismus

Als vierter Abschnitt wird eine allgemeine Übersicht über das Cdt beigefügt.

1. Zum Physikkommentar des Simplikios

Das Cdt steht im Kommentar des Simplikios zur Physik des Aristoteles⁵. Es wäre nun freilich völlig verfehlt, dieses Werk des Simplikios vom modernen Verständnis des Kommentars her anzugehen.

Simplikios nennt sein Werk *ὑπόμνημα*, was mit „Erinnerungszeichen“, „Notiz“ oder allgemein „Aufzeichnung“ übersetzt wird. Seinen Bestandteilen nach meint das Wort eine Schrift, die etwas der Erinnerung, dem Nachdenken nahebringen soll. In diesem Sinne kann der Titel durchaus wörtlich genommen werden. Die eigentliche Arbeit und Leistung des Simplikios besteht nämlich darin, daß er, zwar vom Text des Aristoteles ausgehend, doch diesen Text sozusagen weiterschreibt und über ihn hinausführt. Der Kommentar ist so für Simplikios die *Méthode* der Philosophie⁶. Er nimmt Aristoteles zum Anlaß, um die Fragen, die sich ihm und dem Denken seiner Zeit stellen, auszuarbeiten und zu klären. „Aristoteles kommentieren“ heißt für Simplikios eigentlich „der Sache selbst am Leitfaden des Aristotelischen Textes nach- und weiterdenken“ - was wiederum das Verständnis des zu kommentierenden Textes fördert. Simplikios sagt dies ausdrücklich am Anfang des Korollars:

ἐπειδὴ δὲ οὐ τοῦτο πρόκειται μόνον τέλος ἡμῖν τῆς φιλομαθοῦς γυμνασίας τὸ τὴν Ἀριστοτέλους δόξαν ἥτις ποτέ ἐστι περὶ χρόνου μαθεῖν ἀλλὰ μᾶλλον τί ποτέ ἐστι ὁ χρόνος καταμαθεῖν (οὕτω γὰρ οἶμαι καὶ τῶν Ἀρι-

⁵ Cf. Anm. 2.

⁶ Cf. B. D. Larsen, in Fond. Hardt, Entretiens XXI, p. 5: „Comme l'a déjà souligné K. Praechter, c'est le commentaire qui est la forme littéraire caractéristique du néoplatonisme postérieur à Plotin.“ K. Praechter, in Fr. Überweg — K. Praechter (p. 38, cf. p. 35): „Und dabei sind diese Kommentare nicht etwa Parerga, sondern führen in den Mittelpunkt der philosophischen Arbeit der Schule.“ Cf. B. D. Larsen, p. 31.

στοτέλους ἐννοιῶν τῶν περὶ χρόνου ἐγγυτέρω γενησόμεθα), τοῦτο συντόμως διευκρινήσωμεν⁷.

„Da wir nicht nur das Ziel lernbegieriger Übung haben, nämlich die Meinung des Aristoteles über die Zeit kennenzulernen, sondern eher, ganz zu verstehen, was denn die Zeit eigentlich sei (so, glaube ich, kommen wir auch dem Gedanken des Aristoteles über die Zeit näher), wollen wir auch dies kurz, aber doch sorgfältig prüfen.“

Diese Auffassung hat zwei Voraussetzungen: erstens die literarische Form des Kommentars, dann die Annahme, daß dieser eine zur Darstellung eigener Gedanken geeignete Form sei. Diese zwei Voraussetzungen sind nun zu erörtern. Ein Blick auf die Kommentartradition soll zunächst den literarhistorischen Hintergrund des Werks von Simplikios vergegenwärtigen.

Euphronios⁸ scheint der erste gewesen zu sein, der das Wort ὑπόμνημα für eine Schrift gebraucht hat, die dem Ablauf eines anderen Textes folgt, um diesen Schritt für Schritt zu erklären. Das, was heute Kommentar heißt, ist also im Kreis der hellenistischen Philologie entstanden. Die Sache stand einerseits in der Tradition der Dichterauslegung durch die Rhapsoden und Sophisten⁹, und andererseits im Zusammenhang des wissenschaftlichen Betriebes des Hellenismus. Dieser wiederum scheint durch die Tätigkeit des Peripatos vorbereitet worden zu sein¹⁰.

Zunächst wurden im Hellenismus Dichter kommentiert, besonders solche, die entweder sprachlich oder sachlich größere Schwierigkeiten boten. Von Aristarch ist dann aber bereits der erste Kommentar zu einem Prosawerk (zu den Historien des Herodot) belegt. Die hellenistische Philologie scheint in der Produktion von Kommentaren in der Folge sehr fruchtbar gewesen zu sein. Aristarch selbst soll eine große Anzahl von Kommentaren geschrieben haben¹¹. Die Philologie hatte also bereits eine große Erfahrung in der Abfassung solcher Werke, als Andronikos¹² im 1. Jh. v. Chr.

⁷ 773, 10–15.

⁸ Nach R. Pfeiffer, Geschichte der klassischen Philologie, dt. in „rowohlts deutsche enzyklopädie“, Nr. 344–346, p. 201, schrieb Euphronios im 3. Jh. v. Chr. den ersten Kommentar im genannten Sinn. Es war ein Kommentar zum Plutos des Aristophanes. Aus dieser Zeit scheint auch der erste philosophische Kommentar, der Timaioskommentar von Krantor zu stammen. Cf. P. Moraux, D'Aristote à Bessarion, p. 28f.

⁹ Cf. Platon, Ion.

¹⁰ Zum Ganzen: F. Wehrli, Der Peripatos in vorchristlicher Zeit, jetzt in Aristoteles in der neueren Forschung (WdF 61), hrsg. von P. Moraux, Darmstadt 1968, pp. 339–380; weiter J. Geffcken in seinem Aufsatz in Hermes 67, 1932; cf. auch Fr. Überweg – K. Praechter, p. 35.

¹¹ R. Pfeiffer, im oben, Anm. 8 zitierten Werk, p. 261: über Komm. nach Suidas.

¹² Cf. P. Moraux, Aristotelismus, p. 45ff.

die Schriften des Aristoteles herauszugeben und sie auch paraphrasierend zu erklären begann¹³. Es mußte nicht eine neue Gattung der Literatur geschaffen werden, sondern eine bestehende fand ein neues Anwendungsgebiet. Es ist anzunehmen, daß die ersten Aristoteles-Kommentatoren arbeitstechnisch und darstellungsmäßig viel von den Philologen lernten.

Zwischen Andronikos und Simplikios liegt nun allerdings selbst wieder ein halbes Jahrtausend eifriger Kommentartätigkeit, von Alexander von Aphrodisias, dem berühmtesten und noch nicht neuplatonischen Aristoteleskommentator, trennen ihn immer noch drei Jahrhunderte¹⁴. Im Neuplatonismus scheint Porphyry mit systematischen Aristoteleskommentaren begonnen zu haben. Simplikios kann sich also selbst auf eine reiche Tradition, ein reiches Erbe der Kommentartätigkeit stützen.

Im Physikkommentar des Simplikios tritt uns ein Höhepunkt einer Jahrhunderte alten Überlieferung und Übung entgegen. Die Kommentartätigkeit geht allerdings nach ihm weiter, er ist nur ihr spätantiker Abschluß, nicht ihr Ende. Jede Epoche faßt in kommentierender Form wieder ‚ihren‘ Aristoteles, aber die Aristotelesrezeption befindet sich nach Simplikios durch das Aufkommen des Christentums, durch andere politische, wirtschaftliche und sprachliche Verhältnisse in einer grundsätzlich neuen Situation. Die erhaltenen Kommentare aus der Zeit vor Simplikios zeigen, daß sich verschiedene Formen des Kommentars ausgebildet hatten¹⁵. Die von Simplikios gewählte Form der Darstellung ist deshalb kurz zu charakterisieren. Simplikios teilt den Text des Aristoteles in Sinnabschnitte ein – anfangs in kleinere, dann in größere –, die er dann kommentiert. Diesen Text setzt er, meist abgekürzt mit ἕως, als Lemma der Erläuterung voran. Im erläuternden Text nimmt Simplikios jeweils nach Bedarf zu folgenden Punkten Stellung:

- Einordnung des Abschnittes in den Gedankenablauf
- Stellung des Abschnittes zum vorangegangenen
- Hinweis auf sein Ziel
- Art und Weise der Argumentation des Aristoteles
- Herausstellen der als Argumente geltenden Sätze

¹³ H. Dörrie in *Le Néoplatonisme*, CNRS, Paris 1971, p. 20, Anm. 3: „Wahrscheinlich ist die Methode des Kommentierens erst von den Peripatetikern der frühen Kaiserzeit auf philosophische Werke angewandt worden.“

¹⁴ Simplikios schrieb den Kommentar zur Physik nach der Rückkehr aus Persien, also nach etwa 532/533 n. Chr.; gemäß 775, 31–33 und 795, 13ff. nach dem Tod des Damaskios; cf. Ed. Zeller, p. 917.; Cf. auch R. T. Wallis, p. 138 und die Resultate von I. Hadot, p. 32.

¹⁵ P. Moraux, *D'Aristote à Bessarion*, pp. 29–31: 1. La paraphrase, 2. L'épitomé, 3. Les essais, 4. Le commentaire perpétuel.

- Anordnung dieser in einen Syllogismus (ev. in mehr als einer Figur)
- Nachweis der Wahrheit der Prämissen
- Aufbringen eventuell im Text fehlender Prämissen
- Zitate aus anderen Werken von Aristoteles
- Zitate anderer Philosophen, die die Interpretation bestätigen
- Einwände gegen Aristoteles, von Simplikios oder von anderen
- Gegeneinwände und Widerlegungen
- Andere Erklärungen des Textes (sehr häufig von Alexander von Aphrod., auch von Themistios, seltener von anderen Kommentatoren; häufig verbunden mit einer Begründung für die Ablehnung dieser Erklärungen)
- Textvarianten, Begründung der eigenen Lesung
- Entwicklung des von Aristoteles Gesagten von einem andern Ausgangspunkt her
- Fragen zum Text¹⁶.

So lassen sich etwa einige Konstanten der Kommentarstücke fassen. Und doch hat man, wenn man den Kommentar so einteilt, die Hauptsache noch nicht gesehen. Simplikios widmet sich weniger der Erläuterung einzelner Ausdrücke oder einzelner Stellen, sein Hauptanliegen ist die Deutung des Zusammenhangs der Gedanken. Er versteht es, aus dem einzelnen Lemma heraus den zugrundeliegenden philosophischen Gedanken zu heben und den ganzen Artikel auf diesen zu konzentrieren. Oft weitet sich deshalb ein Artikel zu einer kleinen ‚Monographie‘ einer philosophischen Grundfrage aus. Das Bestreben, alle Möglichkeiten (auch jene, die Aristoteles selbst im Text nicht erwog) durchzudenken, die Ausführlichkeit und einzigartige Geduld, mit der Simplikios so auf den Text Schritt für Schritt eingeht, zeigt den Gelehrten und Denker, der seine erzwungene Muße (nach der Schließung der Akademie 529 n. Chr. und nach der Rückkehr aus Persien etwa 532/533 n. Chr.) wohl zu nutzen wußte.

Im Vorwort zu seinem Kommentar hat Simplikios eine ‚Standortbestimmung‘ der Physik im Ganzen der Philosophie gegeben. Ihre Stellung ist vor allem bestimmt durch ihren Gegenstand, die körperliche, gewordene Welt. Aristoteles behandelt in der Physik nur die *φυσικὴ διάκρισις*¹⁷. Simplikios weist häufig darauf hin, daß die Argumentation sich im ge-

¹⁶ Nur im Kommentar zu den Büchern EZHΘ: Epiloge zu den einzelnen Büchern und Polemik gegen Philoponus.

¹⁷ 359, 23–24 ὁ μὲντοι Ἀριστοτέλης, ὡς πολλάκις εἶπον, φυσικὴν ποιούμενος τὴν διάκρισιν τὸ μὲν ἀφανὲς αἴτιον, τοῖς θεολόγοις παραδόναι καταλιμπάνει... Der letzte Satz des Physikkommentars lautet (1366, 17–22): καὶ ἐπὶ πᾶσι συμπεραίνεται κεφαλαιωδῶς τὸν λόγον τὸν δείξαντα τὸ πρῶτον κινῶν ἀμερές καὶ ἀδιαίρετον

gebenen Rahmen halten müsse und er selbst mißachtet die gezogenen Grenzen nicht¹⁸. Vereinzelt Bemerkungen zeigen aber, daß Simplikios auch im Kommentar sozusagen ‚von höherer Warte aus‘ spricht. Es wird dann andeutungshaft ein in die Physik übergreifendes Bezugssystem, in dem diese Physik sinnvoll wird, sichtbar¹⁹.

Im letzten und auch in diesem Jahrhundert galt das Hauptinteresse an diesem Kommentar weniger der zwar als hochstehend anerkannten²⁰ Aristoteles-Exegese des Simplikios, sondern seinen Zitaten Vorsokratischer Denker und späterer Philosophen. Man pries sich glücklich, eine so „unschätzbare Fundgrube von Bruchstücken älterer Philosophen“²¹ zu besitzen. Simplikios wird außer für die Rekonstruktion vorsokratischer Texte auch von modernen Aristoteles-Interpreten im Dienste der Aristoteles-Erklärung verwertet und zitiert²². Allerdings scheint Simplikios auch von diesen mehr nur ‚ad locum‘ als in seinem eigenen Zusammenhang ausgewertet zu werden, eben so, wie ein moderner Kommentar

εἶναι, δι' οὗ τὴν ὅλην φυσικὴν σύστασιν τῆς ὑπερφυσικῆς αἰτίας καὶ τὴν φυσικὴν θεωρίαν τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἐξηρητημένην ἔδειξεν ὁ φιλόσοφος, τέλος τοῦτο κάλλιστον ἐπιθεὶς τῇ περὶ τῶν φυσικῶν ἀρχῶν πραγματείᾳ.

¹⁸ Zwei Beispiele können dies verdeutlichen: a) Die Art, wie Simplikios Stellung nimmt zur Frage, ob die Frage nach den ἀρχαί Sache des Physikers sei oder nicht. b) Die Interpretation der Parmenideskritik des Aristoteles. Simplikios will nachweisen, daß der Sinn der Kritik dies ist, zu zeigen, daß Aristoteles und Parmenides nicht vom selben ὄν sprechen. Aristoteles will lediglich deutlich machen, daß Parmenides nicht ein Physiker, sondern eigentlich ein πρῶτος φιλόσοφος ist, 147–148. Die Schlußformel des Exkurses, 148, 22–24, ist typisch.

¹⁹ Abschnitt 3 der Einleitung.

²⁰ Ed. Zeller, p. 910: „Die Commentare dieses Philosophen sind das Werk eines großen Fleißes und einer umfassenden Gelehrsamkeit; sie bilden nicht allein für uns eine unschätzbare Fundgrube von Bruchstücken älterer Philosophen und von Nachrichten über dieselben, sondern sie geben auch, trotz der Umdeutungen von denen kein neuplatonischer Commentar frei ist, eine sorgfältige und meist verständige Erklärung des Textes.“ Fr. Überweg, p. 63: „Dieser Standpunkt hindert nicht, daß die erhaltenen Aristoteleskommentare (...) zu den wertvollsten Stücken des neuplatonischen Nachlasses zu rechnen sind. Gerade seine nüchternere Weise macht ihn im Verein mit seiner großen Gelehrsamkeit zu einem höchst achtenswerten Kommentator.“ A. C. Lloyd, p. 317: „His paganism then barred him from lecturing, and perhaps this enabled his Aristotelian commentaries (...) to be the learned and polemical works that they are.“ Cf. K. Praechter, RE, s. v. Simplicius, Spalte 212.

²¹ Ed. Zeller, p. 910. Cf. R. T. Wallis, p. 25: „But the school's greatest service to modern scholars in the historical field is, of course, Simplicius' preservation, in his commentaries, of numerous fragments of the Presocratics that would otherwise certainly have been lost.“

²² Z. B. J. Tricot in den Übersetzungen, W. D. Ross in den Kommentaren, H. Wagner im Kommentar zur Physik, W. Wieland in seiner Monographie über die Aristotelische Physik.

verwendet werden kann. Die philosophische Tiefe dieses Werkes zeigt sich aber erst einer zusammenhängenden Lektüre, die die Physik des Aristoteles mit umfaßt.

Das Ziel des Kommentars ist zunächst ein didaktisches. Simplikios will die Brachylogie des Aristoteles zum Sprechen bringen²³. So erklärt es sich, daß er vollständige Einteilungen gibt, wo Aristoteles nur andeutet, daß er Prämissen (sofern es sich um begründbare handelt) begründet, die Aristoteles unbegründet (oder nur mündlich begründet) hinsetzte. An anderen Stellen begründet Simplikios den Sinn der Auslassung²⁴. Häufig faßt er zur größeren Klarheit des Gedankens und zur besseren Übersicht den Text in einen Syllogismus zusammen. Dem selben Zweck dienen die Bemerkungen zur Disposition des Stoffes. Das so im Kommentar erreichte Verständnis des physisch Seienden und der Physis steht allerdings selbst wieder im Dienst einer anderen Erkenntnis, deren Vorläufer sie ist. Von diesem Zusammenhang spricht Simplikios im Vorwort des Kommentars²⁵. Diese Bemerkungen sollen im Rahmen des hier notwendigen Vorblicks genügen, um die Eigenart von Simplikios' Kommentar sichtbar zu machen.

Es ist aber noch kurz auf die zweite Voraussetzung einzugehen, auf die Frage nämlich, wie Simplikios darauf kommen konnte, in eben dieser Form die geeignete Weise des Philosophierens zu finden. Geffcken faßt in seinem Hermes-Aufsatz über Entstehung und Wesen des griechischen Kommentars den Begriff des Kommentars so weit, daß jede Stellungnahme beliebiger Art zu einem Textabschnitt schon ein ‚Kommentar‘ wäre. Gewiß bestehen aber große Unterschiede zwischen dem, was Geffcken in Aristoteles als „Selbstkommentierung“²⁶ dechiffriert und dem, was Simplikios tut. Auch wenn man nicht Geffckens Begriff des Kommentars übernimmt, der bis in die Zeit der Homerinterpolationen zurückführen würde, hat doch Simplikios in seiner Auffassung des Kommentars als Form des Philosophierens und nicht nur als Auskunftsmittel eine lange Tradition, sie ist nicht eine ‚Erfindung‘ von ihm.

Bereits in der Alten Akademie dienten Platons Dialoge zum Ausgangspunkt eigenen Denkens, auch wenn die diskussionsweise Klärung und Erörterung des Textes nicht schriftlich festgehalten wurde²⁷. Gewisse

²³ Z. B. 8, 16–20; 42, 30; 112, 30; 165, 21ff.; 495, 15.

²⁴ Im Cdt: weshalb Aristoteles die Aporien zur Zeit nicht am Ende der Zeitabhandlung löste, 800, 21–25.

²⁵ 4, 17–5, 31, besonders 5, 10: τὸ δὲ μέγιστον αὐτῆς ἀγαθόν ...

²⁶ p. 404.

²⁷ Immerhin soll aber schon Krantor (etwa 335 bis 275 v. Chr.) den platonischen Timaios kommentiert haben: Proklos, Timaioskommentar I 76, lf. D.

Teile in Platons spätem Werk können als Antwort auf solche Gespräche betrachtet werden²⁸.

Unmittelbar ausschlaggebend aber war für Simplikios wohl die neuplatonische Kommentartadition²⁹. Diese ist durch Plotin geprägt, der in seinem Werk erklärtermaßen nur die Weisheit der Alten, im besonderen von Platon wieder vergegenwärtigen wollte. Dies nun aber nicht in moderner Form, indem er historische, soziale, philosophiegeschichtliche Voraussetzungen klärt, sondern indem er, den Text Platons als Anlaß benutzend, derselben Sache nachdenkt.

So hat Plotin zwar nicht, wie die ihm Folgenden³⁰ Kommentare verfaßt, aber er hat ihnen eine neue Einstellung zu den alten Texten vermittelt. Diese Späteren haben diese Texte ‚im Geiste Plotins‘ gelesen und zugleich mit den Methoden der Philologen kommentiert. So greift die Philosophie in dieser Endphase auf die Form des Kommentars. Es stellt sich einerseits das Bewußtsein ein, daß „Alles schon gesagt“ ist, andererseits entsteht aber auch das Wissen, daß damit doch noch nichts getan ist, sondern daß die Aneignung nur in der Wiederholung der philosophischen Fragen in der eigenen Sprache geschehen kann.

Die Fülle der Literatur, die dieser späten Philosophie vorgegeben ist, führt zu einem Nachdenken über das Verhältnis von Text, Sache und Kommentar. Daraus erwächst die Einsicht, daß die Sache der Philosophie immer und notwendigerweise in sprachlich verfaßter Form präsent ist. Diese Einsicht, und damit das Wissen um die Aufgabe, dieses sprachlich Vorgegebene und Vorgeformte zu re-formieren ist das philosophische Motiv für die Kommentartätigkeit des Simplikios.

Diese Art zu philosophieren, setzte sich dem Vorwurf aus, letztlich doch nur an den Worten hängenzubleiben und nicht zu der Sache vorzudringen³¹. Diese Philosophie ist „scholastisch“, und das ist als Vorwurf gemeint.

²⁸ Cf. R. Hackforth, *Plato's Philebus*, Cambridge (repr. 1972), p. 4; K. Gaiser, *Platons Menon und die Akademie*, jetzt in *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* (WdF 186), hrsg. von J. Wippert, Darmstadt 1972, p. 329ff. weist auf den Zusammenhang der platonischen Schriften mit der Akademie z. Z. des Menon hin; sehr weit ging hier Ulr. v. Wilamowitz, *Platon I*, Berlin 1920, p. 274: Der Menon ist das „Programm der Akademie“.

²⁹ Der größte Teil der erhaltenen neuplatonischen Schriften ist Kommentar, Lloyd, p. 273; Fr. Überweg – K. Praechter, pp. 35 und 38.

³⁰ Porphyry, Jamblich, Theodoros, Dexippos, Proklos, Damaskios.

³¹ Ed. Zeller, p. 904 zu Damaskios: „... je ausschließlicher seine Erörterungen mit Gegenständen zu tun haben, die außer den Worten... überhaupt keine objektive Existenz haben.“ p. 499: „... und so ist das letzte Ergebnis (sc. des Neuplatonismus) doch nur Scholastizismus.“ Dies greift A. C. Lloyd auf, p. 280: „It is because they

Diesem Vorwurf entgegenzutreten, ist heute vielleicht weniger dringend als früher, da in diesem Jahrhundert eine starke hermeneutische Bewegung sich ausbreitete, die die angemäÙte positivistische ‚Voraussetzungslosigkeit‘ entlarvte, von der aus man die neuplatonischen Umdeutungen kritisieren zu können glaubte. Es wird wieder gesehen, daß die Arbeit des Interpreten an Wort und Sprache für die Sache entscheidend ist.

2. Zu den Korollarien des Simplikios

In den Ausgaben der Physikkommentare des Simplikios und Philoponus haben die Herausgeber H. Diels bzw. H. Vitelli an je zwei Stellen den Text vom Kommentar abgesetzt und mit „Corollarium de...“ bezeichnet. Diese Bezeichnung fehlte in den Handschriften. Die Herausgeber deuten damit an, daß hier der Lauf des Kommentars unterbrochen wird und eine andere Art von Text einsetzt. Es handelt sich um das Corollarium de loco und Corollarium de tempore bei Simplikios³², und um das Corollarium de loco und Corollarium de inani bei Philoponus³³.

Die genannten Stellen³⁴ bei Simplikios unterscheiden sich in folgenden Hinsichten vom Kommentar (von den Stellen bei Philoponus gilt ähnliches).

- a) Das Lemma fehlt, ohne daß der Text die Fortsetzung des Vorangegangenen wäre.
- b) Simplikios nimmt ausdrücklich Abstand von der kommentierenden Tätigkeit, die er sonst als seine Aufgabe versteht³⁵. Die Korollarien haben unmittelbar einen anderen Zweck als der Kommentar. Simplikios will darin sagen, was andere als Aristoteles oder was man zu seiner eigenen Zeit zum betreffenden Thema sagte.
- c) Simplikios äußert sich zu einer umfassenden Thematik, nicht nur zu einem Satz oder Abschnitt.

posses authorities that their method too, is scholastic. The natural way, though it is not their only way, of expounding their philosophy is by commentary on a text. This makes naturally for hair-splitting, for jargon, for repetition and restraint on imaginativeness.“ Cf. H. J. Blumenthal, pp. 66–67; K. Prantl, *Geschichte der Logik* 1, p. 613; R. T. Wallis, p. 22: „... by their more scholastic temperament...“

³² Cdl: 601, 1–645, 19; Cdt: 773, 8–800, 25.

³³ Cdl: CAG XVII, 557, 8–585, 4; CAG XVII, 675, 12–695, 8.

³⁴ Der Aufsatz von J. Zahlfleisch, *Einige Corollarien des Simplikios in seinem Kommentar zu Aristoteles' Physik*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 15, 1902, pp. 186–213, bezieht sich nur auf die Philoponus-Polemik in der zweiten Hälfte des Kommentars.

³⁵ Cf. den Anfang der beiden Korollarien.

- d) Simplikios läßt Argumente zu, die nicht aus der aristotelischen Physik stammen, obwohl er sich im Kommentar erklärtermaßen sorgfältig an diesen Rahmen halten will³⁶. Das als neu Vorgetragene wird wieder eigens mit dem Alten als vereinbar dargestellt³⁷.
- e) Die betreffenden Stellen sind mehr als nur kurze ‚Seitenblicke‘ in einem Kommentarstück. Sie stehen je am Schluß einer umfassenden Thematik.

Dies sind die ein ‚Korollar‘ kennzeichnenden Merkmale. Kürzere Digressionen von nur einigen Zeilen, die im übrigen ähnliche Charakteristiken zeigen, oder auch längere, die aber näher auf einen vorgegebenen Text bezogen sind, sind häufiger³⁸; oft schließen sie mit der Aufforderung „jetzt aber zurück zum Text“. Auch sie geben oft einen Ausblick auf den neuplatonischen Hintergrund des Simplikios.

Auf Grund der genannten Kriterien läßt sich noch eine weitere Stelle als Korollar ausscheiden, nämlich CAG IX, 356, 31–361, 11. Es würde sich wegen der großen inhaltlichen Bedeutung dieser Stelle für Simplikios empfehlen, auch sie als „Corollarium“ auszuzeichnen³⁹. Als Titel käme etwa „Corollarium de casu“ in Frage.

Simplikios hat diese drei Stellen durch den Text selbst deutlich von ihrer Umgebung abgehoben, ihnen jedoch keine Titel gegeben.

Auch die erste gedruckte griechische Ausgabe, erschienen bei Aldus in Venedig 1526, enthält keine Zwischentitel dieser Art, das Cdt beginnt hier f. 183 verso mitten in der vierten Zeile. Erstmals findet sich ein solcher im Physikkommentar des Philoponus. Vor dem Corollarium de loco und dem Corollarium de inani fand Vitelli den Titel *παρέκβασις* im Codex Marcianus 230, den Victor Trincavellus beim Druck benutzte, und vermutet⁴⁰, daß es sich um eine Zufügung von Trincavellus selbst zu Handen des Drucks handelt; er notiert dies als „M²“. Die Ausgabe von Trincavellus erschien 1535. Es ist möglich, daß Lucillus Philaltheus diesem Brauch in seiner Übersetzung des Physikkommentars des Simplikios folgen wollte und deshalb in der Ausgabe bei Hieronymus Scotus in Venedig 1543 f. 153 v.A in Großbuchstaben den Titel setzte: „DIGRESSIO DE TEMPORE PULCHRA“. Dieser Titel blieb auch in der folgen-

³⁶ Dazu und zur Abgrenzung: 219–221, 227, 306–308, cf. Anm. 17.

³⁷ Cf. 361, 4–9; 644, 4–9.

³⁸ Z. B. 28–37: Sinn des Referats des Aristoteles; 142–148: Parmenides; 296–299 *εἶδη*; 408–413: Warum gibt es Bewegung nur in bestimmten Kategorien, den Unterschied *δύναμις* – *ἐνέργεια* dagegen in allen?

³⁹ Als weitere Stelle käme vielleicht noch 1336, 35–1340, 8 in Frage. An dieser Stelle findet sich mindestens auch die typische Einleitungs- und Schlußformel.

⁴⁰ CAG XVI, pp. XV und XVIII. Siehe app. crit. zu 675, 12 und 557, 8.

den Ausgabe von 1566. Zum Corollarium de loco (f. 116 v. A) machte er nur eine Randanmerkung „Pulchra admodum digressio quâ in Io. Grammatico vide te iuvabit“, dann, f. 125 r. A: „Finis Digressionis“. Zum oben genannten „Corollarium de casu“ machte er keine Notiz. Diesem folgend scheinen die Herausgeber des letzten Jahrhunderts die Umbenennung in den heute üblichen Namen ‚Corollarium‘ vorgenommen zu haben. Sie mochten dabei etwa die Erklärung des Wortes von Goclenius im Sinne gehabt haben⁴¹.

Letztlich haben sowohl Kommentar wie auch Korollar den selben Zweck, nämlich die Einsicht in die Sache. Sie erreichen aber dieses Ziel auf verschiedenen Wegen. Im Kommentar soll die Sache einsichtig werden, indem vom Text des Aristoteles ausgegangen wird. Im Korollar will Simplicios eigentlich nur das, was er kommentierenderweise und hauptsächlich in der Terminologie und in den durch den Gegenstand auferlegten Einschränkungen schon sagte, nochmals sagen, jetzt aber ‚mit eigenen Worten‘. Simplicios will sich dabei nicht in Gegensatz zu Aristoteles stellen, sondern das, was Aristoteles meinte, in einen weiteren Horizont stellen, von dem aus oder vor dem es erst richtig verständlich wird. Er will, anders als im Kommentar, den Aristoteles in die philosophische Sprache seiner Zeit übersetzen. Die Korollarien sind, noch entschiedener als der Kommentar, ‚Übersetzungen‘. Es ändert sich in ihnen weder die Auslegung des Aristoteles noch das Thema, sondern die Sprache.

Die Korollarien haben den Charakter von selbständigen Exposés. Sie setzen weder die Kenntnis des Kommentars noch die des aristotelischen Textes voraus. Deshalb resümiert Simplicios im „Corollarium de casu“ und im „Corollarium de loco“ jene Gedanken von Aristoteles, an die er das Korollar anschließen will. Vor der Lösung der Zeitaporien im Cdt zitiert Simplicios sogar die ganze Stelle der Physik Δ 10, die die Zeitaporien enthält⁴². Am Anfang des Korollars geht Simplicios umgekehrt vor. Er gibt knappe Hinweise, die dem damaligen Leser den Zusammenhang der Hypostasen und ihrer Seinsweisen in Erinnerung rufen sollten, worin die Gedanken des Aristoteles zur Zeit eingeordnet werden sollen. Das von Aristoteles in das Korollar Übernommene ist eigentlich nur die Zeitbestimmung: Die Zeit ist Maß des Seins. Ziel der aristotelischen Zeitabhandlung war es, zu zeigen, wie nach der Zeit des physisch Seienden zu fragen ist, und wonach gefragt wird, wenn nach der Zeit gefragt wird. Dabei zeigte sich, daß dann nach der Zeit einerseits als der Zahl der Be-

⁴¹ Rudolph Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, Frankfurt 1613 (repr. Hildesheim 1964) s. v. Corollarium, Porisma: „Corollarium generaliter acceptum idem est quod auctarium, Zugabe ...“

⁴² 796, 1–26.

wegung, andererseits nach der Zeit als dem Maß der Bewegung gefragt ist. Da das physisch Seiende sein Sein in der Bewegung hat, ist damit nach dem Maß seines Seins gefragt. Die Frage nach der Zeit ist deshalb jetzt die Frage nach dem Maß des Seins dessen, das den Grund seiner Bewegung in sich hat. Dies liegt nun, da Simplicios die genannten Kapitel kommentiert hat, als Resultat vor; der Satz von der Zeit kann wiederum als These aufgefaßt werden, nach deren Voraussetzungen gefragt werden kann. Dies tut Simplicios, indem er im Korollar in seiner Weise sagt, was die Bedeutung des Satzes sei, die Zeit sei das Maß des Seins.

Es ist das Ziel des Korollars, eine Blickwendung einzuleiten und zu vollziehen von der Physik des Aristoteles aus, zu einer umfassenderen, die Physik in sich einbegreifenden Betrachtung. Die Rekapitulation von Thesen des Aristoteles ist deshalb weder im Cdt noch in den anderen Korollarien nur Rekapitulation, sondern darauf angelegt, Ausgangspunkt der Blickwendung zu sein. Dieser Einstellungswechsel ist von Simplicios jeweils markiert. Am Beginn des „Corollarium de casu“ kündigt er die Meinungen von *νεώτεροι φιλόσοφοι* an⁴³. In dem Abschnitt⁴⁴, in dem er die neue Ansicht über die *τύχη* vorträgt, nennt er allerdings keine Neuplatoniker mit Namen. Im Corollarium zitiert er neben Aristoteles nur Homer, Empedokles und Eudemos und ordnet die kultisch verehrte *Τύχη* und die von Platon in den *Nomoi* genannte⁴⁵ seinen Gedanken ein. Was er mit *τύχη* meint, fügt er in den plotinischen Gesamtzusammenhang ein, obwohl Plotin den Gebrauch dieses Wortes abgelehnt hatte⁴⁶. Im Corollarium de loco kündigt Simplicios 601,1–4 später gegen Aristoteles erhobene Einwände an. Der Wechsel der Blickrichtung ist mit dem Damaskioszitat deutlich bezeichnet⁴⁷. Auch das Corollarium de tempore führt Simplicios mit einer Bemerkung über das Verhältnis des folgenden Textes zu Aristoteles ein⁴⁸. So ist offenbar, daß sich Simplicios des Unterschieds der Blickrichtungen wohl bewußt war⁴⁹. Dafür spricht auch sein Bedürfnis und seine Fähigkeit, den Zusammenhang des Unterschiedenen aufzuzeigen⁵⁰. So kann das Verhältnis von

⁴³ 356,31–357,1.

⁴⁴ 358,30–361,11.

⁴⁵ IV, 709 B f.

⁴⁶ Enn. VI 8,14.

⁴⁷ 624,38 *ζητητικώτατος*; 625,2: *διὰ τὸ καωοπρεπὲς τῆς ὑποθέσεως*.

⁴⁸ 773,8–19.

⁴⁹ Anders denkt z. B. H. J. Blumenthal, p. 72.

⁵⁰ Hinweise z. B. 356,31ff; 644,4–9; 640,12ff. und an den vielen weiteren Stellen, an denen er an die Übereinstimmung von Plato und Aristoteles erinnert. Als ein Muster dafür, wie Simplicios den Zusammenhang von Plotin und Aristoteles aufzeigt, diene 783,16–24.

Kommentar und Korollar folgendermaßen beschrieben werden: Der Kommentar hält sich vergleichsweise streng an den Aristotelischen Rahmen, was Terminologie und was zugelassene Prämissen betrifft. An einigen Stellen setzt Simplikios dieses Denken mit dem Denken in Plotinischer Tradition in Beziehung. Im Korollar dagegen ist der Rahmen erklärtermaßen zeitgenössisch, d. h. neuplatonisch, und die Gedanken des Aristoteles werden in diesem Denken und in dieser Sprache nachvollzogen.

3. Bemerkungen zum Neuplatonismus

Die Philosophie, die Simplikios, besonders in den Korollarien, voraussetzt, ist die des nichtchristlichen Neuplatonismus. Dies läßt sich leicht seiner Biographie⁵¹ (soweit überhaupt bekannt) und seinem Werk ablesen.

Der Neuplatonismus des Simplikios bleibt in seinen Grundzügen durch Plotin bestimmt, wenn auch die eine oder andere terminologische Neuerung faßbar ist, die auf Proklos zurückgeht⁵², oder wenn er auch gern sich an Jamblich anschließt. Was Simplikios sagen will, ist im Grunde plotinisch.

Nun ist zwar das Interesse am Neuplatonismus heute sehr gewachsen⁵³, mindestens was ihn als historische Erscheinung betrifft, doch hat sich keine *communis opinio* von dem gebildet, was der Neuplatonismus sei. Nicht einmal über seinen Charakter im ganzen herrscht Einigkeit: Gehört er grundsätzlich ins Gebiet der Religion, der Philosophie, der Mystik,

⁵¹ Simplikios war Schüler des Ammonios und besonders des Damaskios, dieser des Proklos; vom Leben des Simplikios wissen wir nicht mehr, als was Ed. Zeller, p. 910ff., und K. Praechter, RE, s. v. Simplikios mitteilen. Fixdaten sind: 529 n. Chr. Aufhebung der Akademie und 532/533 Rückkehr aus Persien. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, prüft pp. 20–32 alle erreichbaren Angaben und faßt sie, mit gleichem Resultat, was die *vita* betrifft, zusammen.

⁵² *Διάκρισις, πρόοδος διὰ μεσότητος* (über Damaskios § 127). A. C. Lloyd, p. 272, nennt den Neuplatonismus des Simplikios einen proklischen, ohne dies hier an einzelnen Zügen zu belegen.

⁵³ Das Erscheinen von Büchern wie das von R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972 oder *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1970 belegen dies. *The Cambridge History...* p. 1: „There is a great deal going on, in particular, in the fields of Neoplatonic and patristic studies: so much, in fact, that inevitably a good deal in this volume will be out of date by the time it is published.“

der Magie bzw. Theurgie⁵⁴? Je weniger darüber Klarheit und Einigkeit herrscht, um so notwendiger wird es, das in dieser Arbeit vorausgesetzte Vorverständnis des Neuplatonismus ausdrücklich zu machen.

Vorweg kann gesagt werden, daß hier nur die philosophische Seite des Neuplatonismus wichtig ist. Nur diese gehört zu den Voraussetzungen des Cdt. Es ist in dieser Arbeit vorausgesetzt, daß der Neuplatonismus ein fundamentales ontologisches Interesse hat. Die zugrunde liegende Frage ist dabei unter zwei Aspekten zu betrachten. Unter dem einen zeigt sich das Sein des Seienden als das Hypostasengefüge, unter dem anderen realisiert sich dieses Seiende in einem Prozeß, der mit dem Hypostasengefüge als ein in sich Verweilen, Hervorgehen und Rückkehren beschrieben werden kann.

In einer Stellungnahme zu diesen zwei Aspekten soll die Position dieser Arbeit zum Neuplatonismus deutlich werden. Dabei sollen allerdings die ‚Stilübungen‘ im neuplatonischen Sprechen nicht einfach um eine Variante vermehrt werden, diese sind reich und vielfältig genug⁵⁵. Auf der einen Seite der neueren Literatur steht etwa der mehr esoterische Stil von W. Beierwaltes, der nach einer echten Wiederholung strebt in einer Sprache, die der neuplatonischen nahekommt. Dies kann allerdings den Eindruck erwecken, daß hier versucht würde, in unablässigen Gleichungen zu sagen und zu beweisen, was selbst für Proklos vielleicht nur Expositi-

⁵⁴ W. Windelband, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum* (= Handbuch der Altertumswissenschaft, V, I, 1.) München 1923, p. 288: „Der Neuplatonismus ist eine Gelehrtenreligion, welche sich die bestehenden Kulte zu assimilieren sucht.“ Fr. Überweg – K. Praechter, p. 37: „Sein (sc. des Neuplatonismus) Schwerpunkt liegt wie derjenige der platonischen Lehre in der Metaphysik. Sein Interesse gilt in erster Linie der Lösung ontologischer Probleme, ist also theoretisch.“ W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, Bremen⁵1962, p. 325: „So wird Plotins ästhetische Ethik zur Religion, die Wesensschau zur Verklärung des ganzen Menschen ... Philosophie ist Mystik geworden.“ p. 326: dies alles zeigt, „daß die gesunde hellenische Naturkraft im Schwinden ist“ (!). J.-P. Dumont, *La Philosophie antique* (= *Que sais-je?* No. 250), Paris³1968, p. 124: „... la dialectique des Ennéades ressemble moins à la méditation d'un entendement ailé comme celui de Socrate ou à la spéculation d'un intellect aristotélicien qu'à l'extase d'un saint.“ A. C. Lloyd, p. 322: „It would be exaggerating only a little to call Neoplatonism a protracted commentary on the Pythagoreanizing text there, ‚Universal because first‘ (1026 a 30)“ (sc. der Metaphysik des Aristoteles); p. 324: „But they universally held that the theoretic virtues were necessary preliminaries to the theurgic, and this objection in unanswerable.“

⁵⁵ Wie gesagt, geht es nicht darum, diese Streitfrage nach so vielen und kenntnisreichen Versuchen anderer zu lösen, sondern lediglich darum, zu zeigen, welchen Sinn diese Frage hier in dieser Arbeit hat. – H. Dörrie, *ὑπόστασις* Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: *Nachr. Akad. Wiss. Gött.* 1955, pp. 35–92, hat die Diskussion der Frage auf eine neue Basis gestellt.

tion einer Frage war. Ein Beispiel des entgegengesetzten Stils gibt A. C. Lloyd in der Cambridge History, der in seinem äußerst korrekten und sauberen Referat eine doch nur äußerliche Darstellung geben kann. Er gleicht dem Reiseführer, der einen Palast zeigt, der einmal herrlich gewesen sein muß, in dem aber weder er selbst noch sonst jemand je leben und wohnen möchte.

Ziel der folgenden Überlegungen soll es sein, einen ganz einfachen und anspruchslosen Einstieg in das Verständnis der Hypostasen zu gewinnen, so, daß daraus ein Gedanke werden kann, in dem sich gerne wohnen läßt. Der Neuplatonismus ist auf den Hypostasengedanken nicht nur — und nicht einmal in erster Linie — deshalb gekommen, weil er eine entsprechend vorbereitende Tradition vorfand — auch bezüglich dieser hat er ja in seiner Interpretation ausgewählt —, sondern mit dem Gedanken der Hypostasen versucht er, vor einer Erfahrung, vielleicht einer Erschütterung zu bestehen, die in gewisser Weise immer wieder möglich ist. Auch wenn er, um von seiner Erfahrung zu sprechen, sich teils traditioneller philosophischer Terminologie bediente, schuf er sich doch im wesentlichen eine neue Sprache.

Eine der ersten und größten Schwierigkeiten, die der Neuplatonismus dem modernen Leser bietet, scheint in der prinzipiellen Richtung des Denkens ‚von oben nach unten‘ zu liegen. Das systematisch Bekanntere ist nicht das, was dem einzelnen Wissen zunächst besser bekannt ist⁵⁶. Aristoteles geht aus von dem, was uns zunächst einmal geläufig und bekannt ist, um zum Einfachen und an sich Klaren vorzudringen. Dem Neuplatonismus ist der andere Weg eigen, auch wenn er zuweilen den von Aristoteles gewählten gehen kann⁵⁷. Dieser andere Weg, der sozusagen ‚von oben herab‘ steigt, bringt die Schwierigkeit mit sich, das Resultat der Überlegungen an den Anfang setzen zu müssen. Deshalb sieht es in modernen Darstellungen neuplatonischer Gedanken häufig so aus, als ob die Neuplatoniker das Hen willkürlich an den Anfang gesetzt hätten und nach recht wenig einsichtigen Prinzipien⁵⁸ daraus die weiteren Hypostasen und die sichtbare Welt deduzieren würden. Eine solche Darstellung wirkt irgendwie beziehungslos und unverbindlich⁵⁹.

⁵⁶ Aristoteles, Physik A 1.

⁵⁷ Ein schönes Beispiel Enn. III 8.

⁵⁸ Ἡ τόλμα (das Wagnis), das Armstrong, p. 242, nennt, wird wohl noch am ehesten als Grund des Hervorgehens genannt und anerkannt. Doch läuft das Wort im modernen Referat sehr Gefahr, im psychologischen oder personalistischen Sinne genommen zu werden.

⁵⁹ Man vergleiche die Darstellung von Ed. Zeller, p. 529ff., Fr. Überweg — K. Praechter, p. 603f., A. C. Lloyd in den Kapiteln 15 und 16.

Es ist deshalb ein anderer Einstieg in das neuplatonische Denken zu versuchen als das dogmatische Referat. Vor dem Versuch eines Einstiegs muß aber noch ein mögliches und sehr störendes Mißverständnis der Hypostasen abgewehrt werden. Zumal wenn die Hypostasen mit ‚Das Eine‘, ‚Der Geist‘, ‚Die Seele‘ benannt sind, verleitet dies dazu, unter diesen Worten je ein Seiendes vorzustellen⁶⁰. Aber keine der Hypostasen meint ein Seiendes, ein Ding, welcher Art auch immer. Die Hypostasen bilden ein Begriffsgefüge, das Sein und Denken, Subjekt und Substanz (im Sinne Hegels) in eben dem Prozeß des Hervorgehens vermittelt.

Ein Beispiel eines ähnlichen Mißverständnisses soll andeuten, daß dieses nicht irgendwie in der persönlichen Beschränktheit oder Uneinsicht dieses oder jenes Interpreten liegt, sondern daß es eine Gedankenfigur ist, die gerade dem ‚gesunden Menschenverstand‘ die natürlichste ist; eine Einstellung, die nur in der *περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς* geändert werden kann. Das Mißverständnis bezieht sich auf die Physik von Aristoteles. Es ist nicht selten, daß die in der Physik diskutierten Begriffe dinglich ausgelegt werden. *Physis* z. B. bedeutet dann das Ganze der Natur, alle Naturdinge. — Besonders typisch ist das Verständnis der *ὑλη* als der Materie oder des Materials im alltäglichen Sinne. Beides aber sind Worte, die vom Sein der *φύσει ὄντα* etwas sagen wollen. Nur schon, daß die *ὑλη* unkörperlich ist, sollte stutzig machen. Ein Haus läßt sich nur aus körperlichem Baumaterial bauen — nicht aus *ὑλη*. Hingegen kann dieses oder jenes Material durchaus in seinem Sein bestimmt sein als ‚geeignet zu ...‘; dann ist es *ὑλη*. Ontologisch entsteht das Haus aus *ὑλη*, ontisch aus Bauholz und Backsteinen. Simplicios hat den ontologischen Charakter der Aristotelischen Begriffe klar erkannt und dargestellt; danach beschränkt sich Aristoteles in der Physik zwar auf die körperliche Hypostase, aber er spricht vom Sein der *φύσει ὄντα*⁶¹.

Der nun zu versuchende Einstieg in das Verständnis der Hypostasen erfolgt nicht in philosophiegeschichtlicher Weise und nicht so, wie sie sich *καθ' αὐτό* darstellen, sondern, anfangshaft und anspruchslos, *καθ' ἡμᾶς*.

Wir meinen immer, wahrnehmend, erkennend, handelnd, uns auf Seiendes zu beziehen. Wir zweifeln nicht daran, daß das, womit wir es je zu tun haben, Seiendes ist. Dem Nachdenken zeigen sich dann aber Unter-

⁶⁰ Wallis, p. 133: „For first, as we have seen, Being, Life and Intelligence are no longer aspects of a single reality, but must on the Realistic Principle be treated as hierarchically ordered substances.“ An dieser Stelle für Jamblich gesagt.

⁶¹ H.-G. Gadamer, Gibt es Materie? in *Convivium Cosmologicum*, Helmut Hönl zum 70. Geburtstag, hrsg. von A. Giannarás, Basel—Stuttgart 1973, handelt von diesem Problem in vorbildlicher Form.

schiede. Einiges bleibt was es ist, anderes ändert sich und ist dann eigentlich ein anderes Seiendes, als es war, d. h. es ist Werdendes.

Das, womit wir es im Alltag zu tun haben, das, worauf wir wahrnehmend und agierend zunächst bezogen sind, ist seinem Wesen nach das Veränderliche, das immer wieder Andere. Woher hat dann aber dieses wesentlich Veränderliche seinen Bestand, denn auch dieses nur Werdende ‚ist‘ in einem für die Lebenspraxis durchaus genügenden Maße ‚seiend‘? Es ist eigentlich unbegreiflich, wie und warum wir das immer wieder andere doch als in gewisser Hinsicht Identisches und damit als Seiendes aufnehmen können, wie sich unser Wahrnehmen und Agieren bewähren kann. Warum entzieht sich das wesentlich Veränderliche dem Verstehen nicht vollständig? Warum täuscht es uns nicht in völlig unfaßbarer Weise? Woher die relative Verlässlichkeit? Es wäre noch mehr als die sich durchhaltende Täuschung⁶² denkbar, die den Schein von Verstehen erzeugt; das Veränderliche könnte sich so verändern, daß es nie dasselbe Andere ist, sondern je und je ein ‚anderes Anderes‘, bzw. daß wir es so auffassen. Nichts bleibt dann sich selbst gleich, es gibt kein Etwas, und so ist kein Verstehen und nicht einmal ein Schein von Verstehen möglich. Unsere Erfahrung lehrt uns aber, daß wir uns auf etwas verstehen können, daß wir uns in der Welt bewegen und in verschiedenen Bezügen auskennen können.

Zum selben Paradox führt die Betrachtung der Wahrnehmung als eines besonders häufigen, wichtigen und scheinbar unmittelbaren Bezugs auf Seiendes. Die Wahrnehmung, strikte genommen, bezieht sich auf Einzelnes. Es gibt aber kein Einzelnes der Wahrnehmung, das sich nicht noch irgendwie gliedern ließe. Die Wahrnehmung hat also bereits eine höhere, gegliederte Einheit aufgefaßt. Wie kann sie das, wenn sie sich doch strikte auf Einzelnes beziehen soll? Wie kommt es, daß die Wahrnehmungseindrücke in einen Zusammenhang rücken und dadurch bedeutungsvoll werden? Warum hört das Ohr nicht nur Geräusche (oder noch Bedeutungsloseres, denn auch „Geräusch“ bedeutet etwas Bestimmtes), sondern eine Melodie? Warum ist das, was das Auge sieht, „eine Landschaft“, „eine Stadt“, „ein Haus“ usw.? Schon die Wahrnehmung bezieht sich offensichtlich zwar auf Einzelnes, das aber doch schon ein Ganzes und Einheit ist, und die Einheitsform der Wahrnehmung ist nicht additiv, sondern synthetisch⁶³ — woher hat die Wahrnehmung diese Ausrichtung⁶⁴?

⁶² Ähnliche Überlegungen bei Ed. Husserl, p. 57 und an vielen anderen Stellen.

⁶³ Cf. Ed. Husserl, p. 17.

⁶⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, p. 149: „Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend.“

Dies darf nun aber nicht in nachkartesianischer und nachkantischer Weise als die subjektive Seite von etwas verstanden werden, zu der eine objektive Seite gesucht werden muß. Denn jede Wahrnehmung, jedes Denken, Vermuten usw. hat immer schon seine Ausrichtung (Intention) auf das Seiende aus dem Seienden bezogen und steht in dieser Ausrichtung. Der Gedanke ohne das, wovon er Gedanke ist, ist ebenso gar kein Gedanke, wie der Gegenstand ohne Bewußtsein von ihm ein Unding ist. Das, was in der neuzeitlichen Entdeckung als eben diese subjektive und objektive Seite ausgelegt wurde, ist ursprünglicherweise immer schon in Wahrheit als das Seiende zusammengewesen. Die Zugangsweisen des Menschen zum Seienden entstehen in Abstimmung auf die Weisen des Seienden, sich zu geben.

Selbst die vergänglichsten Dinge zeigen uns eine gewisse Konstanz, Beharrlichkeit und Einheit nur schon dadurch, daß sie sich uns je als Etwas präsentieren. Nach dem Grund ihres sich so Präsentierenkönnens ist jetzt gefragt. Jede physiologische oder psychologische Antwort auf diese Frage soll als ungenügend abgewiesen werden⁶⁵, da sie als Grund ein Ding oder Vorkommnis in der Welt einführen müßte, welches demselben Bereich angehört wie das, dessen Einheit es begründen sollte, und deshalb desselben Einheitsgrundes bedarf. Daß das Wahrgenommene je ist, was es ist, und in gewissem Grade bleibt, was es ist, muß einen Einheitsgrund haben, den die Wahrnehmung von sich aus nicht geben kann.

Dieses Problem geht der Neuplatonismus mit dem Gedanken von den Hypostasen an. Danach nimmt die Wahrnehmung deshalb Einheiten wahr, weil sie als *αἰσθησις* unter der Leitung der ihr gegenüber ‚einheitlicheren‘ *διάνοια* steht. Die Neuplatoniker nennen das Einheitsprinzip und diese Weise der Einheit Psyche. Doch hat die Psyche selbst, die sich im Logos äußert, immer noch ihre eigene Mannigfaltigkeit und bedarf eines Einheitsprinzips, das nun seinerseits nicht psychischer Art (im neuplatonischen Sinne) sein kann. Dieses nennen die Neuplatoniker Nous. Der Nous bringt das im Logos kategorial Geschiedene und als Subjekt und Prädikat aufeinander Bezogene in die Einheitsform von *νόησις* und *νοητόν*. So ist es wahres Wissen. Nous ist die einheitlichste Weise der Einheit, weil er die Form der Totalität hat. In ihm liegt einzig noch der Unterschied von *νόησις* und *νοητόν*, von Gedanke und Gedachtem. Was begründet aber die Einheit von *νόησις* und *νοητόν*? Das Wort Hen gibt dieser Frage die Richtung. Dieses Wort ist nicht als Antwort gedacht, denn jeder Versuch, zu sagen, was das „Überseiende“ sei, wird notwendig dunkel und bildhaft. Es ist der bleibende Ausrichtungspunkt der Frage nach

⁶⁵ Fischer Lexikon Psychologie, hrsg. von P. R. Hofstätter, Frankfurt a.M. 1957, p. 322, s.v. Wahrnehmungstheorie.

dem Sein des Seienden. Die Frage nach dem Sein ist auszurichten auf die Frage nach dem Eins-sein.

Die um das Hen kreisenden Versuche der Neuplatoniker können als systematische Ausarbeitungen der Frage verstanden werden, die Aristoteles in Metaphysik Z 1 als die bleibende Frage der Philosophie bezeichnete: *Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία* (οὐσία nach dem Kontext hier als τὸ πρῶτως ὄν verstanden). Diese Frage führt der Neuplatonismus durch als Frage nach dem πρῶτως ἔν. Die Frage nach dem πρῶτως ὄν ist deshalb zur Frage nach dem πρῶτως ἔν geworden, weil sie aus der Erfahrung der Uneinheitlichkeit der aisthetischen Welt entsprungen ist. Aisthesis, Psyche, Nous sind Etappen auf dem Weg der Frage nach dem Sein des Seienden als Hen. Philosophiegeschichtlich stellt sich der Neuplatonismus damit in die Tradition von Parmenides und Aristoteles' Metaphysik.

So muß man sagen, daß die Hypostasen zwar sind, aber sie sind nicht Seiende – auch nicht überragender, göttlicher Art – sie bezeichnen auch nicht voneinander getrennt existierende Bereiche von Seienden, die aufeinander einwirken, auseinander hervorgehen u. ä. Die Hypostasen geben den Grund ab dafür, daß für das Denken und Wahrnehmen überhaupt je „Dieses ist“, indem sich in ihrer Aspektierung die verschiedenen Weisen zeigen, in denen Eines sein kann, um sich so verschiedenem Vernehmen verschieden zu geben. Sie bezeichnen die Einheit von Sein und Denken ‚auf verschiedenen Stufen‘, ‚in verschiedenen Graden‘, oder richtiger: ‚in verschiedener Weise‘. Wir haben es je zu tun mit Etwas – mit einem *αἰσθητόν, λογικόν, νοητόν*. Hypostase ist der Terminus technicus dafür.

Daß die Hypostasen Seinsbegriffe sind, d. h. das Sein des Seienden begreiflich machen, ist nun aber, wie oben (p. 29) gesagt wurde, nicht so einzuengen, daß dies die ontologische Seite wäre, die zu ihrer Ergänzung eine erkenntnistheoretische Seite brauchen würde. Dies zeigen schon die Namen der Hypostasen Nous und Psyche. Die Hypostasen sind vielmehr Seinsbegriffe, die das Sein des Seienden gerade von der menschlichen Verfaßtheit des zu Denkenden her zu begreifen geben.

Nach diesem Versuch, die Hypostasen als Seinsweisen zu verstehen, ist der zweite Teil der Frage zu betrachten: Was meinen die Neuplatoniker mit dem Ausdruck ‚Hervorgehen‘? Dies ist die Frage nach dem Zusammenhang der Hypostasen⁶⁶.

Im Gedanken der Hypostasen liegt, daß das Sein sich nicht in einer kontinuierlichen Reihe von Seinsweisen entfaltet. Die Weisen der Einheit des

⁶⁶ Mehr zu dieser Frage findet sich in § 7, „Hervorgang durch Vermittlung“.

Seienden müssen in ‚Sprüngen‘ angeordnet werden: φύσις – σῶμα, ψυχὴ – λόγοι, νοῦς – εἶδη, ἔν.

Der Zusammenhang der Hypostasen ist der von Seinsweisen. Dieser Zusammenhang wird meist⁶⁷ als ‚Hervorgehen, Herausleuchten, Herabsteigen, Abfallen‘ u. ä., terminologisch auch als ἔκστασις bezeichnet. Simplikios spricht von der ἔκστασις der νοητά bezüglich des Hen, von προέρχασθαι, ἐκτροπή, παράλλαξις, ὑφίστασθαι und ὑπόβασις der αἰσθητά bezüglich der νοητά⁶⁸. An späterer Stelle spricht er von deren πρόοδος διαμεσότητος. Wie ist das gemeint?

Diese Redeweise soll weder wörtlich im Sinne einer creatio⁶⁹ noch unverbindlich allegorisch verstanden werden. Gewiß sind es ‚Bilder‘, aber es sind Bilder für etwas, wofür es gar kein ‚verbum proprium‘ gibt. Sie können nicht ersetzt werden durch das, wofür sie stehen. Die neuplatonische Ausdrucksweise ist eine Konsequenz der in der Sache begründeten Schwierigkeit, die alle bemerkten, die sagen wollten, was denn eigentlich das πρῶτως ὄν sei, was jenes erstliche Sein (πρώτη οὐσία) sei, im Hinblick auf welches sich jedes Sein bestimme, und wie das relativ Seiende sich von jenem ersten her verstehen lasse. Daß dabei schwer verständliche Ausdrucksweisen entstehen, ist notwendig. Diese Ausdrucksweise soll nun etwas vertrauter gemacht werden.

Zunächst ist klar, was diese Redeweise nicht bedeutet. Hervorbringen und Hervorgehen sind Worte, die dem Vorstellungskreis des Herstellens von Dingen und des Erzeugens von Lebewesen entstammen. In diesen Vorstellungskreisen des alltäglichen Lebens sich bewegend, läßt sich der gesunde Menschenverstand dazu verführen, auch die Hypostasen untereinander im Verhältnis von Hersteller und Hergestelltem, allgemein von Dingen zueinander in den verschiedenen Weisen ihres Hervorbringens zu denken. So macht er aber das, was Medium und Darstellung ist, selbst ontisch ‚dingfest‘, die Hypostasen werden so zu Seiendem.

Weil weiter die Folge der Hypostasen vom Hen her als Erstes, Zweites, Drittes numeriert wird, und weil durch die Rede vom ‚Abfallen, Herab-

⁶⁷ Aber nicht immer, auch ἀνάγειν und ἀναγωγή, die die andere Blickrichtung anzeigen, dienen dazu. Z. B. Enn. III 8, 10, 20 διὸ καὶ ἡ ἀναγωγή πανταχοῦ ἐφ' ἔν. Sowohl Vorstellung als auch Wort ἀπόρροια, emanatio lagen Plotin und den Neuplatonikern fern. Den Nachweis liefert H. Dörrie in der unten zitierten Schrift.

⁶⁸ 773, 31; 773–774 passim.

⁶⁹ Cf. H. Dörrie, Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken, in Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Neuplatonismus, hrsg. v. K. Flasch, Frankfurt a.M. 1965. K. Kremer s.v. Emanation in J. Ritter, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2, Basel 1972, Spalte 446, interpretiert „das Plotinische emanare“ als das christliche „creare ex nihilo“.

steigen' usw. ein räumliches Oben-Unten suggeriert wird, legt sich auch von da her die Vorstellung streng gesonderter und für sich existierender Bereiche nahe. Wenn die Hypostasen schon kein Seiendes sein sollen, dann doch mindestens Bereiche von solchem. So denkt man sich gern *νοητά* und *αἰσθητά* als einzelne „Welten“, zumal die Neuplatoniker selbst vom *κόσμος νοητός* sprechen.

Nach dem Gesagten ist es vor allem zweierlei, was die Rede vom Hervorgehen der Hypostasen mißverständlich werden lassen kann: Zum einen werden die Hypostasen in eine Genese eingeordnet, in gewisser Analogie zur Genealogie der Götter bei Hesiod, was sich dann wie ein dingliches Hervorgehen und Werden deuten läßt⁷⁰. Zum andern werden die Hypostasen räumlich differenziert dargestellt, was sie selbst als Bereiche von selbständig Seienden erscheinen lassen kann.

Beide Interpretationen sind dem Wesen der Hypostase nicht angemessen. Die Neuplatoniker wollen gar nicht mittels der Hypostasen die sichtbare Welt konstruieren bzw. die Gedanken in Wahrnehmbares verwandeln⁷¹. Die Hypostasen sollen vielmehr eine Möglichkeit zeigen, wie es zu verstehen ist, daß Seiendes in verschiedenen Weisen – sogar ästhetisch – ist und doch im Hen begründet bleibt. Indem die Neuplatoniker vom Hervorgehen der Hypostasen auseinander sprechen, versuchen sie das in der Reihenfolge der Gründe⁷² Erkannte *καθ' αὐτό* darzustellen. Die Darstellung ist so dem Erkenntnisweg gegenläufig⁷³. Der Seinszusammenhang soll so durchgängig dargestellt werden, wie er es von sich selbst her ist. Dann muß aber eben beim absolut Ersten begonnen und das andere ihm irgendwie ‚angeschlossen‘ werden. Immerhin sollen Ausdrücke wie *ἐκλάμπειν*, *ἔκστασις*, *πρόοδος* und *ὑπόβασις*⁷⁴ anzeigen, daß hier eine Relation ganz anderer Art gemeint ist als die Relation zwischen Dingen, denn unerschöpfliches Sich-geben und die Einseitigkeit des Begründungs-

⁷⁰ W. Windelband – H. Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1957, p. 208: „... so ergab sich daraus eine neue Darstellung des kosmogonischen Prozesses, durch den vermöge aller dieser Zwischenglieder die Sinnenwelt aus dem göttlichen Wesen abgeleitet wurde ...“ Das hier für Philon Gesagte, wird p. 209 als Emanation für Plotin aufgegriffen.

⁷¹ D. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg 1793, Band 3, p. 526 formuliert dieses kaum auszurottende Mißverständnis klar: „Auch hier also sind des Systems beyde Grund Pfeiler, und Grund-Fehler, sichtbar, die Berufung auf die Denkart des reinen Verstandes allein, und die Verwandlung bloßer Abstraktionen, in Gegenstände des äußeren Wahrnehmens.“

⁷² *αἰτίας τάξις* 786,20.

⁷³ Aristoteles, EN A 4, 1095 a 30 *μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς.*

⁷⁴ 773,25; 783,1ff., 784,24; cf. die oben, p. 33, zitierten Ausdrücke.

zusammenhangs in der Richtung vom Hen zu Psyche und Physis ist für sie typisch. Das Hervorgehen der Hypostasen soll nun aber nicht nur das Seinsverhältnis im Gegensatz zum Hervorgehen von dinglich Seiendem ausdrücken, sondern dieses Seinsverhältnis ist sich in Nous und Psyche seiner selbst bewußt und stellt deshalb eigentlich den Prozeß der Selbstbestimmung des Begriffs dar.

Zu beachten sind ferner die häufigen Bemerkungen des Damaskios, daß die gewählte Ausdrucksweise eigentlich unzureichend sei und daß das Denken nur „analogen Wert“⁷⁵ habe. Diese sollen in Erinnerung rufen, daß z. B. die verschiedenen Aussagen über den Nous nicht auf Verschiedenes zu ‚verteilen‘ sind, sondern letztlich auf dasselbe bezogen bleiben müssen⁷⁶. Auch Simplikios ist sich des Problems bewußt, denn er weist hin auf die Unangemessenheit der Ausdrucksweise in der Darstellung der im Nous herrschenden Verhältnisse⁷⁷.

4. Allgemeine Übersicht über das Corollarium de tempore

Die folgende, allgemein gehaltene Übersicht über die Themen des Cdt soll es dem Leser ermöglichen, mit einem Vorwissen vom Ganzen die einzelnen Teile zu durchgehen.

In der *Einleitung* des Korollars teilt Simplikios das Cdt in drei Teile. Die ersten zwei Teile gehören zusammen, der dritte steht für sich.

Im *ersten Teil* legt Simplikios sein Verständnis vom Wesen der physischen Zeit dar. Die Einsicht in diese wird ermöglicht, indem die Stelle der Zeit im neuplatonischen System aufgezeigt wird. Simplikios ordnet die Zeit als Maß des Seins ein in die Maße überhaupt und er zeigt, welche Weise des Seins (nämlich das Teil-für-Teil-sein) sie als Maß bestimmt. Dies formulierte Simplikios unter Bezug auf den Gedanken der *διάκρισις*. Die *διάκρισις* soll helfen, das Paradox, daß das Hen im absoluten Sinne

⁷⁵ Damaskios, de princ., I 11,7 καὶ θαῦμα τοῦτο λεγόμενον αὐτῷ τῷ πάντῃ ἀλήπτῳ ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις· δι' ἀναλογίας γάρ. Cf. § 4 und I 108,20 πάντως δὲ φανερόν ὅτι οὐδὲ ταῦτα ἀληθεύεται ἀληθῶς ἐπ' ἐκείνων. I, 84,24 (Zusammenhang: Was hat es mit den durch *διάκρισις* entstehenden Verhältnissen auf sich?) ἡμεῖς καὶ ταῦτα περὶ ἐκείνων λέγομεν ἐνδείκνυσθαί τι μόνον βουλόμενοι περὶ τῶν πάντῃ ἀδιορίστων. 85,8 εἰ δέ τις ἐθέλοι, ὡσπερ ἐν σκοτει ἀφάσσω, ὅμως καὶ ἐν ἐκείνοις (sc. μονή, πρόδος, ἐπιστροφή) κατὰ ἀναλογίαν ταῦτα θεωρεῖν ...

⁷⁶ Auch Proklos, El. Theol., prop. 35 über die Einheit von μένειν, προιέναι und ἐπιστρέφειν.

⁷⁷ 785,7–8 οὐ διηρημένων ἐκείνων, ἀλλ' ἡμῶν περὶ τὴν ἠνωμένην ἐκείνων παντότητα διαιρουμένων. Cf. 490,34. 792,4 ἡμεῖς περὶ τὴν ἐκεῖ ἔνωσιν διαιρούμενοι. Cf. Plotin, Enn. VI 2, 3, 23: μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις.

Eines ist, aber so, daß es durch seine immanente Gliederung die Vielheit ermöglicht, doch irgendwie einsichtig zu machen.

Sehr ausführlich setzt sich Simplikios in diesem Teil mit der These des Damaskios auseinander, „es gebe eine Zeit, die zugleich ganz sei“. Dies ist eine Zeit, die die Einheit der physischen Zeit unmittelbar gewährleisten soll, ohne doch Aion zu sein. Vom Aion unterscheidet sie das Geworden-sein. In dieser Zeit gibt es kein Nacheinander. Simplikios lehnt zwar die Denkbarkeit einer solchen Zeit ab, er übernimmt aber den Gedanken, daß die physische Zeit in einer Zeit höherer Einheit gründe, doch soll dies nicht der ὅλος ἅμα χρόνος sein, sondern der von Simplikios so genannte πρῶτος χρόνος. Dies entwickelt Simplikios in einem Abschnitt, der sich am Gedanken der πρόοδος διὰ μεσότητος orientiert. In diesem Abschnitt zeigt Simplikios die Notwendigkeit des πρῶτος χρόνος; was aber unter diesem zu verstehen sei, ist noch nicht klar.

Dies zu klären, ist eines der Ziele, die Simplikios im *zweiten Teil* verfolgt. In diesem überlagern sich historische und systematische Absichten.

Es kommen darin Meinungen und Gedanken früherer Philosophen zur Zeit in chronologischer Reihenfolge zu Wort. Simplikios will wenigstens die wichtigsten nennen. Einige bespricht er ausführlich, zuerst den Ps.-Archytas. Vor allem dessen ‚Zeitdefinition‘ ist Gegenstand weit ausgreifender Erläuterungen Jamblichs, die Simplikios zitiert.

Von Ps.-Archytas und den zugehörigen Erläuterungen geht Simplikios aus, um zu sagen, was er unter πρῶτος χρόνος als der Vorbedingung der physischen Zeit versteht. In diesem Zusammenhang gewinnt der Begriff διάστημα zentrale Bedeutung. Nach Platon, Aristoteles, Theophrast und Eudemos, die er lediglich nennt, befaßt er sich wieder ausführlicher mit Straton von Lampsakos. Dieser ist vor allem durch seinen Gegensatz zu Aristoteles interessant. Simplikios hat dank Straton Gelegenheit, einige Mißverständnisse über Aristoteles zu korrigieren. Nach Straton nennt Simplikios Plotin, Jamblich, Proklos, Asklepiodot und Damaskios als jene Gruppe von Philosophen, die der ‚Ersten Zeit‘ nachgedacht haben. Von diesen bespricht er eingehender nur Plotin und Jamblich.

Anhand von Zitaten Plotins stellt Simplikios besonders den Abbildcharakter der Zeit und deren Bezug zur Psyche heraus. Als Abbild des Aion erfüllt die Zeit auch abbildhaft dessen Funktion: Sie gibt dem Sein des Werdenden Einheit und Ordnung. In der Besprechung der Lehre Jamblichs von der Zeit erscheinen nochmals zusammenfassend die wichtigsten Motive der ganzen Abhandlung. Entsprechend der Seinsweise muß auch je deren Maß gedacht werden. Beim Werdenden heißt dieses Maß Zeit, das seine Einheitskraft von der ‚Ersten Zeit‘ erhält. Diese ‚Erste

Zeit' hat gegenüber Aion und ‚fließender Zeit‘ eine ‚mittlere Natur‘ und ist bezogen auf die Psyche. Als Maß vermittelt die Zeit dem Werdenden Ordnung und Einheit.

Der *dritte Hauptteil* steht für sich. Er befaßt sich mit den von Aristoteles am Anfang von Physik Δ 10 aufgestellten und noch nicht gelösten Aporien zur Zeit. Simplikios will dem Leser in umfangreichen Zitaten von Damaskios die Mittel in die Hand geben, diese Aporien zu lösen. Mit der Beantwortung der Frage, warum Aristoteles diese Aporien nicht selbst hier schon löste, schließt das Cdt.

Die nun folgenden Teile B, C, D dieser Arbeit sind den genannten Hauptteilen gewidmet. Es steht jeweils eine feinere Gliederung des betreffenden Hauptteils voran, aus welcher sich die näheren Gesichtspunkte ergeben sollen, unter denen der Text betrachtet wird. Als Teil E folgt eine Übersetzung des Textes. Diese Übersetzung ist als reine ‚Arbeitsübersetzung‘ ohne jeden literarischen Anspruch gedacht. Sie soll nichts anderes als den Zugang zum Original erleichtern.

B. Der erste Hauptteil des Corollarium de tempore

Was ist das, die Zeit?

1. Einleitung

Inhalt und Gliederung des ersten Hauptteils

Unmittelbar nach der Einleitung¹, in der Simplikios die Themen der drei Teile des Korollars nennt, beginnt der erste Hauptteil² des Cdt. Simplikios will hier nach dem ersten Weg im Kommentar einen zweiten Weg zum Verständnis der Zeit eröffnen. Was die Zeit sei, soll sich im Durchgang durch die Hypostasen zeigen. Da er dabei an das vorauszusetzende Begriffsgefüge nur erinnert, es aber nicht darstellt, wird es notwendig sein, dieses zu ergänzen. Es betrifft dies besonders den Gedanken der *διάκρισις* und der *πρόοδος διὰ μεσότητος*.

Im Kommentarteil³ hatte Simplikios gezeigt, was nach Aristoteles⁴ das Maß, die Grundbestimmung der Zeit sei. Grundsatz der Zeit ist danach der Satz: „Die Zeit ist das Maß des Seins des Physischen“. Hier im Korollar befragt Simplikios diesen Satz nach seinen Voraussetzungen im Rahmen des Hypostasengedankens. Als solche Voraussetzungen klärt Simplikios im ersten Abschnitt⁵ dieses Hauptteils das Wesen des Maßes überhaupt, das Sein des Physischen als des von der Zeit Gemessenen und die Art und Weise der Zeit, dessen Sein zu messen.

In einem ersten Schritt⁶ betrachtet er die Bedingungen der Möglichkeit der Physis, die in den Hypostasen Hen und Nous liegen. Die Bestimmung der Zeit in der hyletischen Realisation der Physis ergibt sich als Konse-

¹ 773,8–19.

² 773,19–785,11.

³ 734–738.

⁴ Physik Δ 12, 220 b 32ff. *ἐπεὶ δ' ἐστὶν ὁ χρόνος μέτρον κινήσεως καὶ τοῦ κινεῖσθαι...* Simplikios: *καὶ οὕτως ὁ χρόνος μέτρον τῆς κατὰ τὸ εἶναι ῥοῆς καὶ παρατάσεως ἐστὶ.*

⁵ 773,19–775,31.

⁶ 773,19–774,35.

quenz dieser Betrachtungen. Dabei zeigt sich zuerst die *διάκρισις* überhaupt⁷, dann die bestimmten noetischen Unterschiede und deren Maße⁸. Unter Voraussetzung dieser läßt sich nun die Zeit als Maß des Seins des werdenden denken⁹.

Der Begriff des Maßes, wie ihn Simplicios hier versteht, bestimmt sich durch die Begriffe Einheit und ‚Unterschied‘¹⁰. Das Maß ist die Einheit des ‚Unterschieds‘. Gerade dadurch, daß Unterschiedenes als Unterschiedenes bestimmbar ist, erscheint das Maß als dessen Einheit. Simplicios entwickelt den Begriff des Maßes deshalb in Zusammenhang mit dem Begriff *διάκρισις*. *Διάκρισις* ist dabei gegenüber dem Maß primär¹¹. Eine Philosophie, die mit dem Hen beginnt, hat besondere Schwierigkeiten, so etwas wie *διάκρισις* zu integrieren. Wie läßt sich vom Hen her überhaupt ‚Unterschied‘ und ‚Unterschiedenes‘ denken, wenn das Hen absolut unterschiedslos ist?

In den ersten Sätzen gibt Simplicios den Ansatz zur Lösung dieses Problems¹², der für das Cdt verbindlich bleibt (wenn auch Simplicios sich letztlich bewußt ist, daß die Frage nicht beantwortbar ist). Dann stellt er die Maße der *διάκρισις νοητή* vor¹³, in Analogie dazu die Maße der *διάκρισις παθητική*¹⁴, wovon eines die Zeit ist. Bezüglich der ‚pathetischen‘ Maße bemerkt Simplicios, daß sich zeigen werde, daß sie selbst noch des Maßes bedürfen. Nach dieser weiterführenden Bemerkung, die das eigentliche Thema des Cdt nennt, fragt Simplicios, ob *μέγεθος* und *τόπος* ein einziges Maß seien, wie Damaskios meinte, oder ob sie sich doch als Maße von Verschiedenem selbst auch unterscheiden, wie er, Simplicios, meint. Diese Frage ist früher schon einmal aufgetaucht¹⁵, sie wird aber hier nicht weiter verfolgt, da sie zur Einsicht in das Wesen der Zeit nichts beiträgt.

In einem zweiten Schritt sagt Simplicios mittels eines Zitats von Damaskios, was unter ‚Sein‘ im Satz „Die Zeit ist Maß des Seins-Flusses“¹⁶ zu verstehen sei¹⁷, und wie das Maß-sein der Zeit aus der Analogie zum Aion

⁷ 773,19–23.

⁸ 773,23–774,6.

⁹ 774,6–28.

¹⁰ Anführungsstriche sollen den Sinn von *διάκρισις* noch offen halten.

¹¹ 773,26 ὅπου δὲ διάκρισις ὁπωσοῦν, εὐθὺς ἔδει καὶ μέτρον εἶναι τῆς διακρίσεως.

¹² § 1.

¹³ § 2.

¹⁴ § 3.

¹⁵ Am Ende des Corollarium de loco, 644,10–645,19.

¹⁶ 774,27.

¹⁷ § 4.

zu verstehen sei¹⁸. Simplikios faßt in diesem ersten Abschnitt den Satz, die Zeit sei Maß des Seins des physisch Seienden als Grundsatz der Zeit und ‚übersetzt‘ ihn, d. h. macht ihn einsichtig im Rahmen des Hypostasengedankens. Er will dabei nichts anderes sagen, als was Aristoteles meinte. Dies ist kein äußerliches Auffassen eines Gedankens mit fremden Denkmitteln, sondern echtes Nachdenken.

Den Kenner der Aristotelischen Physik wird allerdings die Tatsache befremden, daß Simplikios die Zeitabhandlung in den Satz „Die Zeit ist Maß des Seins“ und nicht in den Satz „Die Zeit ist die Zahl der Bewegung“ zusammenfaßt. Der letztgenannte Satz wurde von der Antike¹⁹ bis heute²⁰ als das eigentliche Resultat der Zeitabhandlung betrachtet.

Daß Simplikios aber dennoch den anderen Satz nimmt, ergibt sich aus der Intention der Stelle 773,19–774,35²¹, es folgt auch aus dem in dieser Hinsicht mit Zustimmung zitierten Text von Damaskios²². Mittelbar folgt es daraus, daß auch Damaskios den ὅλος ἅμα χρόνος als Maß versteht²³. 783,16–18 weist Simplikios darauf hin, daß χρόνος und Aion auch von Platon und Aristoteles selbst als Maße gedacht waren²⁴. Die πρόοδος-Stelle²⁵ ist nur unter der Voraussetzung der Zeit als eines Maßes zu verstehen. Die Bestimmung der Zeit als Zahl dagegen spielt im Cdt keine Rolle.

¹⁸ § 5.

¹⁹ Cf. Straton von Lampsakos im „historischen Teil“, § 15. Allg. cf. J. F. Callahan, *Four views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge Mass. 1948. Cf. auch Plotin, *Enn.* III 7, 9.: Plotin greift Zahl und Maß auf und sagt, wenn schon eines von beiden das Wesen der Zeit bestimmen müsse, dann eher Maß; doch lehnt er letztlich auch diese Bestimmung ab.

²⁰ W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, *Introd.* pp. 63–69. H. Wagner, p. 573: „Nun nimmt Aristoteles die Definition der Zeit (im Sinne von bestimmter Zeitgröße) vorweg“: Anm. zu *Arist. Phys.* Δ 11, 219 b 1–2. P. F. Conen, *Aristotle's Definition of Time*, in *New Scholasticism*, 26, 1952, 441–458; S. Sambursky & S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalem 1971, p. 10: „Aristotle's definition of time reads as follows...“ G. Böhme, *Zeit und Zahl*, Frankfurt a.M., 1974, p. 159 und viele andere.

²¹ Es ist z. B. die inhaltliche Voraussetzung in 774,18–21: οὕτω δὲ καὶ ἡ τοῦ εἶναι παράτασις εἰδητικῶς ἐκεῖ διακριθεῖσα τοῦ ὄντος, μείνασα δὲ ἐν τῷ ἐνὶ ὄντι καθ' ὑπόστασιν, ἐνταῦθα παρετάθη καθ' ὑπαρξίν ἐν κινήσει τῇ γενεσιουργῶ τὸ εἶναι λαχούσας τοιγαροῦν καὶ τὰ μέτρα τῶν παθητικῶν διακρίσεων γενετὴν ἔσχε αὐτὰ τὴν ὑπόβασιν... (Eines dieser μέτρα ist die Zeit).

²² 774,35–36: ἔστω οὖν ὁ χρόνος μέτρον τῆς τοῦ εἶναι ῥοῆς.

²³ 778,27–28.

²⁴ διόπερ καὶ ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης εἰς δύο διελόντες τὰ μέτρα τῆς τοῦ εἶναι παρατάσεως εἰς αἰῶνα καὶ χρόνον.

²⁵ 783,1–785,11.

Daß Simplikios das Maß und nicht die Zahl als die für die Zeit grundlegende Bestimmung betrachtet, ist also aus vielen Stellen direkt und indirekt klar. Daß er dies für die tiefste Einsicht der Aristotelischen Zeitabhandlung hielt, schreibt er am Ende seiner ausführlichen Erläuterung zur Physik Δ 12, 220 b 32ff. (738,2–5): *καὶ οὕτως ὁ χρόνος μέτρον τῆς κατὰ τὸ εἶναι ῥοῆς καὶ παρατάσεώς ἐστι. καὶ ταῦτά ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὰ νοερῶς καὶ εὐεπηβόλως („treffend“) παραδοθέντα τοῦ Ἀριστοτέλους φιλοσοφήματα περὶ χρόνου.*

Läßt sich dieses Verständnis aus dem Text der Physik rechtfertigen? Diese für das Verständnis der ganzen Zeitabhandlung des Aristoteles entscheidenden Frage kann hier nur summarisch behandelt werden. Eine zureichende Begründung könnte die Antwort nur in einer detaillierten Interpretation von Physik Δ 10–12 erfahren. Es sollen deshalb lediglich einige Hinweise folgen, die die Stellungnahme von Simplikios als ebenso möglich erscheinen lassen wie die traditionelle Auffassung.

Die Beantwortung der Frage ist abhängig davon, von welcher Art Text die Zeitabhandlung eigentlich ist. Gibt dieser Text eine Lehre der Zeit, die in einer Definition kulminiert, so daß ein für allemal eine Antwort auf die Frage nach der Zeit gefunden, und immer wieder darauf zurückgegriffen werden kann? Man scheint dies allgemein anzunehmen, und man ist sich auch einig darin, diese Definition in 219 b 1–2 zu finden: *τοῦτο γὰρ ἐστι ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* Aus dieser Auffassung resultiert die Ratlosigkeit vor diesem Text auch namhafter Interpreten. H. Wagner hält den Text für trivial²⁶ und meint²⁷, daß auch die Aristotelische Definition der Zeit nicht über das hinauskomme, was heute die Physik als „t“ in ihren Gleichungen fasse; P. F. Conen²⁸ hält die Zeitabhandlung für ergebnislos, was von ihm nicht als Vorwurf gemeint ist, sondern die Einsicht in die Unerkennbarkeit der Zeit zeigen soll. Das Verdienst des Aristoteles bestehe darin, gerade dies gesehen zu haben. Für H. Barreau²⁹ ist die Zeitabhandlung widersprüchlich.

Vielleicht aber ist die Physik Δ 10–14 gar nicht ein Text von der beschriebenen Art. Er läßt sich angemessener als umfangreiche Vorbereitung zur Ausarbeitung einer Frage verstehen. Die diesbezüglichen Vorarbeiten und Vorfragen sind sein Gegenstand. Die Frage ist nicht mit

²⁶ p. 578: „Allmählich schält sich die ganze Anspruchslosigkeit der aristotelischen Zeitlehre aus dem Text heraus.“

²⁷ p. 570.

²⁸ pp. 171–3.

²⁹ pp. 415–420; 437.

dem Aussprechen des Fragesatzes gestellt. Die Frage ist erst gestellt, wenn sie nach ihren verschiedenen Hinsichten und Möglichkeiten klar ist. Die Frage nach der Zeit überhaupt erst zu ermöglichen, ist das Ziel der Zeitabhandlung. (Die ‚Kritik‘ am Anfang ist auch nicht eine Kritik an früheren Zeitbegriffen, sondern eine Kritik an der Fragestellung überhaupt).

Die folgenden Hinweise aus Δ 10–12³⁰ sollen die Möglichkeit andeuten, den Text in diesem Sinne zu verstehen, und zeigen, daß der Text im Sinne des Simplikios letztlich auf die Frage nach der Zeit als Maß hinaus will.

Einen ersten Abschnitt³¹ widmet Aristoteles der entscheidenden vorbereitenden Frage: „Womit muß die Frage nach der Zeit überhaupt beginnen?“ Im Überblick der Meinungen zeigt sich, daß diese noch gar nicht nach der Zeit gefragt hatten, sondern unter Voraussetzung einer Physis der Zeit verschiedene Behauptungen über die Zeit aufstellten. Ihre eigenen Voraussetzungen aber ließen sie unerörtert. Es ist aber gerade dies notwendig, nach den Voraussetzungen selbst zu fragen. Wie kann das geschehen?

Da die Zeit zwar nicht mit der Bewegung identisch, aber immer nur mit der Bewegung zusammen ist, so ist die Bewegung das zu Befragende, und es muß gefragt werden, was an der Bewegung sie sei³². Damit hat Aristoteles unter Abbau der Meinungen zunächst einmal das Feld für die Frage freigelegt und vorbereitet. Der Rest der Zeitabhandlung ist dann die Durchführung der Frage nach ihren verschiedenen Hinsichten. Im Übergangsstück³³, Δ 11, 219 a 10–14, legt er dar, daß die Bewegung nach ihrem *ποσόν* zu befragen sei. Das *ποσόν* hat zwei Bedeutungen³⁴. In der einen folgt jedes Element unmittelbar dem anderen Element, sie „berühren einander“, sie haben eine gemeinsame Grenze, in der anderen liegt ein Drittes anderer Art zwischen zwei Elementen.

Indem Aristoteles in den folgenden zwei Abschnitten³⁵ die Frage nach diesen beiden Hinsichten durchführt, liefert er den Nachweis, daß es gerade nicht genügt, nur nach einer der kategorialen Möglichkeiten des

³⁰ Die Einschränkung auf die Kapitel Δ 10–12 erfolgt, da dies für das Vorhaben genügt und da die letzten zwei Kapitel weniger im Ruf stehen, Behauptungen aufstellen zu wollen.

³¹ Δ 10, 217 b 29 – Δ 11, 219 a 10; cf. 219 a 2–3.

³² 219 a 2–3 „... da wir fragen, was die Zeit ist, ist mit der Frage zu beginnen, was an der Bewegung sie sei.“

³³ Δ 11, 219 a 10–14.

³⁴ Cf. Kategorien 6.

³⁵ Δ 11, 219 a 14 – 220 a 26 und Kapitel 12.

ποσόν zu fragen, sondern daß nach beiden gefragt werden muß. „Zeit ist Zahl“ und „Zeit ist Maß“ sind gar nicht Antworten, sondern sie geben den Hinweis, daß die Bewegung, d. h. das Sein des physisch Seienden sowohl als das διωρισμένον, als das es sich zunächst gibt, als auch als συνεχές zu befragen ist. Je nachdem wird sich die Zeit selbst verschieden zeigen. Die Zeit hat diesen Doppelaspekt, nach dessen Einheit erst gefragt werden muß; sie ist vorerst doppelten Wesens³⁶.

Wie Plotin und spätere Neuplatoniker bemerkten, ist die Zeit allerdings „eher“ Maß denn Zahl, da durch dieses das stetige Wesen des Gemessenen besser zum Ausdruck komme³⁷.

Aristoteles hat gezeigt, wie die Frage nach der Zeit überhaupt anzusetzen ist³⁸, nämlich als Frage nach „etwas an der Bewegung“; er hat gezeigt, woraufhin die Bewegung zu befragen ist, nämlich auf ihr ποσόν hin³⁹. Dann beginnt er die Frage nach der ersten Hinsicht durchzuführen⁴⁰, indem er die Zeit durch die als ‚vorher und nachher‘ unterschiedenen Jetzt bestimmt. Diese Hinsichtnahme hält er in dem für die Definition gehaltenen Satz fest. Im folgenden kommen einige Probleme zur Sprache, die sich stellen, wenn die Zeit als das zahlenhafte ποσόν der Bewegung betrachtet wird. Dem folgt die Betrachtung nach der zweiten Hinsicht.

Warum gibt gerade die Zahl die erste Hinsicht ab? Nach Δ 11,218 b 21–219 a 6 und Δ 11,219 a 22–219 b 2 liegt dies daran, daß Aristoteles von der αἴσθησις ausgeht. Die diskreten Jetzt sind das an der Zeit, was die Psyche zuerst bemerkt. Daß Aristoteles mit ‚Zeit ist Zahl‘ beginnt, liegt also an seinem didaktischen Vorgehen; er will beginnen mit dem, was jedem zunächst als das Naheliegende gegeben ist. Daß die Zeit Maß des Seins des Physischen sei, weil alles Physische ‚in der Zeit‘ ist, ist Ergebnis einer Betrachtung, die auf einer ‚höheren‘ Ebene sich abspielt als die einfache αἴσθησις der Verschiedenheit eines späteren gegenüber einem früheren Jetzt.

In einer Analyse des Textes der Zeitabhandlung des Aristoteles könnte gezeigt werden, daß der Maßbegriff, insofern er mit der Problematik ἐν τὸ ὄν verknüpft ist, von der Sache her mit dem Zahlbegriff mindestens ‚gleichursprünglich‘ ist. Die Frage nach der Zeit ist die letzte Form, die

³⁶ E. Schrödinger, Was ist ein Naturgesetz? München – Wien 1962, p. 107: „Alles – überhaupt alles – ist zugleich Partikel und Feld“ zeigt auf anderem Gebiet ein ähnliches Problem.

³⁷ Plotin, Enn. III 7, 9.

³⁸ 219 a 1–3.

³⁹ 219 a 10–14.

⁴⁰ 219 a 14–219 b 2.

die Frage nach der Physis annimmt⁴¹, und darin bildet die Frage nach der Zeit als Maß wiederum den Schluß. So läßt sich auch an dieser Stelle die Abfolge der Themen zunächst mit der Methode des Aristoteles erklären, von dem, was für uns bekannter ist, auszugehen und zu dem überzugehen, was von sich her eigentlich wißbarer ist.

In dem erwähnten Zusammenhang hat vor allem der *ἄπειρον*-Abschnitt wesentliche Bezüge zu den Gedanken über die Zeit. In den Überlegungen zum *ἄπειρον* zeigte sich, daß der physische Körper nicht als ‚unendlicher‘ gedacht werden kann, er ist wesentlich endlich. *Τὸ σῶμα φυσικόν* hat seine *οὐσία* in der Zeit, als in der Zeit seiendes ist es endlich. Indem die Zeit als Maß dieses Sein bemißt, begründet sie letztlich die Endlichkeit der *οὐσία* des ‚Naturkörpers‘.

Diese Bemerkungen sollen zur Rechtfertigung des Simplikianischen Ansatzes genügen, vor allem in Anbetracht der Tatsache, daß der andere Ansatz sich gar nicht rechtfertigt, sondern sein Recht als selbstverständlich nimmt. Eine tiefere Begründung müßte allerdings den ganzen Text und den ganzen Zusammenhang berücksichtigen.

Im zweiten Abschnitt⁴² beschränkt sich Simplikios nicht mehr auf die Zeit des Physischen. Simplikios will nachweisen, daß diese eine ‚Erste Zeit‘ voraussetzt, die eine höhere Einheit hat.

Rekurrierte des Simplikios Begründung bereits im ersten Abschnitt auf Nichtphysisches, wobei das zu Erklärende die Zeit des Physischen war, so wechselt Simplikios im zweiten das Erklärungsziel. Die Notwendigkeit einer ‚Ersten Zeit‘ soll einsichtig werden. Was diese ‚Erste Zeit‘ näher sei, wird Thema des zweiten, ‚historischen‘ Teils⁴³ sein. Der zweite Abschnitt gliedert sich – zwar nicht dem Textverlauf nach, wohl aber sinngemäß – in drei Teile:

a) Simplikios läßt Damaskios seine These, es geben einen *ὅλος ἅμα χρόνος* exponieren. Damaskios meint damit eine Zeit, in der sich die Jetzt nicht nach vorher-nachher unterscheiden, sondern die zugleich sind⁴⁴. Ebenfalls zu diesem Teil gehört der spätere Text⁴⁵, denn hier exponiert Damaskios seinen Gedanken nochmals, jetzt ausgehend von den zwei Bedeutungen, die *αἰεί* hat (das ‚ewig‘ des *αἰδίων* und das ‚immer‘ der Zeit). Es wird hier klar, daß Damaskios mit dem *ὅλος ἅμα χρόνος ἐν ὑποστάσει* die Zeit des ewigen *οὐρανόσ* meint.

⁴¹ Die Bücher 5–8 der Physik greifen Begriffe aus den früheren Büchern auf.

⁴² 775,31–785,11.

⁴³ 785,12–795,26.

⁴⁴ 775,31–776,33.

⁴⁵ 779,12–781,13.

b) Als zweiter Teil lassen sich davon die zwei Stellungnahmen des Simplicios zu den einzelnen Argumenten des Damaskios unterscheiden⁴⁶. Simplicios macht darin klar, daß das, was für den *τόπος* gilt, nicht auf die Zeit übertragen werden darf – genau dies aber tut Damaskios. Was beide je zumessen, ist wesentlich verschieden. Einen für das Cdt entscheidenden Gedanken formuliert er am Ende der ersten Stellungnahme: Das von Damaskios Gesuchte ist ein ‚Mittleres‘, das noch keinen Namen hat.

c) Von diesen Expositionen und Stellungnahmen hebt sich der Schluß ab⁴⁷, der eine allgemeine Reflexion über den Unterschied der Meinung des Damaskios und des Simplicios bezüglich der die Zeit des Physischen einigenden Zeit darstellt.

Hier hebt Simplicios die Überlegungen endgültig auf ein neues Niveau, das nicht mehr das der Physis ist, und hier ordnet er die ‚Erste Zeit‘ in den Hypostasegedanken ein.

Dieser ganze erste Hauptteil kann als Explikation des Satzes „Die Zeit ist das Maß des Seins“ aufgefaßt werden.

Zunächst wird der physikalische Sinn des Satzes im Rahmen des neuplatonischen Hypostasengedankens dargelegt. Daß die Zeit Maß des Seins des naturhaft Seienden sei, meint, daß die Zeit dem im Werden Befindlichen, den Physika, Einheit vermittle. Es zeigt sich aber, daß sie, als ‚fließende Zeit‘, wie sie in der Physik betrachtet wird, nur das letzte Glied einer vielfach mittelbaren Vermittlung ist, trägt sie doch an sich selbst, dadurch, daß die verschiedenen Jetzt in ihr sich unterscheiden, Merkmale des *μερισμός*, dem sie ebenso wie das, was sie ‚zusammenhalten‘ soll, unterworfen ist.

Es stellt sich deshalb die Frage nach der eigentlich und in letzter Instanz zeitigenden Zeit⁴⁸. Daß danach zu fragen ist, wird mit der These des Damaskios klar gemacht. Simplicios stellt der These des Damaskios von der zugleich ganz bestehenden Zeit des *οὐρανός* aber eine Alternative entgegen, die These des *πρῶτος χρόνος* der Psyche. In der Begründung dieser These wird ein anderer, bisher nicht beachteter Sinn des Grundsatzes der Zeit klar. Die Zeit ist Maß des Seins so, daß sie selbst als unzeitliches Maß dem Zeitlichen die Wesenswirklichkeit vermittelt, indem sie für es die in der Einheit des *ὄντως ὄν* liegende Ordnung festlegt.

Hier ist eine Zeit gesehen, die erst im eigentlichen Sinne Maß des Seins der Physika ist. Sie ist dies als Wesensordnung. So kehrt sich hier das

⁴⁶ 776,34–779,11 und 781,14–782,34.

⁴⁷ 783,1–785,11.

⁴⁸ 784,17–22.

Verhältnis von Sein und Zeit um. Die Zeit der Psyche, die dem Werden das Sein zumißt, ist nicht das Erste schlechthin, ihr voran gehen die Hypostasen des Nous und Hen. Nicht nur einigt die Zeit das Sein der Physika, sondern die Ordnung des Nous und das Hen haben vorweg schon bestimmt, was überhaupt und wie etwas zeitlich in der Physis erscheinen kann. Das Zeitliche gelangt dadurch in die ursprüngliche Einheit des Nous und des Hen, soweit es deren fähig ist. Zeitliches kann *sein*⁴⁹.

2. Der erste Abschnitt

§ 1. Diakrisis

Die ersten Sätze des ersten Hauptteils bilden die Grundlage aller weiteren Überlegungen. Sie lauten:

ἡ μὲν οὖν ἐνιαία καὶ ἡνωμένη φύσις ἐν ἀπλότητι μένουσα πάσης διακρίσεως ὑπερανέχει. καὶ ἡ μὲν ἐν ἐστίν, ἡ δὲ κεκράτηται τῷ ἐνὶ ὀλίγον τι τοῦ ἐνὸς παραλλάξασα πρὸς τὸ ἐν ὄν εἶναι. καὶ οὐδὲ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος ἐκεῖ διακέκριται (773, 19–23).

„Die einigende und geeinte Physis nun verweilt zwar in der Einfachheit und überhebt sich jeglicher Diakrisis. Als erstgenannte ist sie Hen, als zweitgenannte wird sie aber vom Hen beherrscht, da sie ein wenig vom Hen abweicht, um Hen-On zu sein. Denn nicht einmal das Sein ist dort vom Seienden unterschieden.“

In diesen Sätzen ist das neuplatonische Dilemma enthalten⁵⁰. Jede Begründung hat mit dem Hen zu beginnen. Die oberste Bedingung der Möglichkeit der Zeit aber ist *διάκρισις*. Wie läßt sich nun *διάκρισις*, vom Hen ausgehend, so entwickeln, daß von ihr her so etwas wie Zeit einsichtig wird, ohne daß die Vielheit in das Hen getragen wird?

Die *διάκρισις* nimmt an der *ἐνιαία καὶ ἡνωμένη φύσις* ihren Anhalt. Was dieser Ausdruck und was *διάκρισις* bedeutet, ist deshalb zu klären.

⁴⁹ Im Anhang I ist der Versuch gemacht, die wichtigsten Begriffe des ersten Hauptteils tabellarisch zusammenzufassen. Das sich ergebende Schema ist aber lediglich als Orientierungshilfe für die Lektüre des ersten Hauptteils gedacht. Unvermittelt und vielfach abgewandelte Wendungen sollen leichter auf den jeweils leitenden Gesichtspunkt hin durchschaut werden können.

⁵⁰ Cf. Plotin Enn. VI 7, 16, 10–14 und 14–24. Hier nimmt Plotin ähnlich wie Simplicios einen Anfang; das Dilemma zeigt sich auch sprachlich Zeile 14ff. *ἡ φατέον* . . . indem Plotin das eben Gesagte wieder neu und anders zu sagen versucht.

Was heißt *ένιαία καὶ ἡνωμένη φύσις*? Da das Hen im neuplatonischen Sinne keine ‚Natur über sich‘ haben kann, kann dieser Ausdruck nicht die ‚Natur *des* Einen und Geeinten‘, sondern nur ‚die Natur als Eine und als Geeinte‘ bedeuten. Der Satz sagt also nicht etwas über das Hen aus – das ist nicht möglich – sondern er sagt etwas von der Physis im Hinblick auf das Hen. Das naturhaft Seiende ist dem Menschen als ästhetischem Wesen gegeben als vielfach zerteiltes und zerstreutes. So entspricht es seiner eigenen genetischen Seinsweise. Wenn Simplikios nun von der Physis als ‚einigende und geeinte‘ spricht, spricht er von dem, was die Physis vom Hen und vom Nous her gründet. Was ist das ‚in‘ Hen und Nous, was als Physis ästhetisch erscheint? Es ist in einem modifizierten Sinne dasselbe, was bei Aristoteles Physis als *τέλος* und Physis als *ὕλη* genannt wird⁵¹. Auch bei Aristoteles ist Physis als *τέλος* einigendes Prinzip und als *ὕλη* ist sie die auf die Einheit gebrachte Physis. Die Physis, nur als das einigende Prinzip, heißt es bei Simplikios, ‚verweilt in der *ἀπλότης* des Hen‘ und läßt keine *διάκρισις* erscheinen bzw. denkbar werden. Sie ist aber ebenso sehr zugleich geeinte. Deshalb zeigt sich an ihr als einigend-geeinter die *διάκρισις* überhaupt.

Daß die Physis diesen Doppelaspekt hat, ist darin begründet, daß ihr Wesen *ἐκστασις*⁵² ist. Die Physis *ist* dieses Heraustreten⁵³. In der *ἐκστασις* der Physis ist also die Möglichkeit jeder weiteren *διάκρισις* begründet. Die *ἐκστασις* wird aber nicht im Hen realisiert. Im Hen gedacht, ist die Physis als unterschiedliche noch ganz von der Physis als einigender ‚beherrscht‘. Die Physis kann *ἐκστασις* sein, weil sie die ‚Unterscheidung‘ nicht als ein ihr äußerliches Prinzip hat, sondern die ‚immanente Negation‘ des Hen ist. Als dem Hen eigene Negation gründet sie weder in etwas außer diesem noch führt sie aus diesem heraus. Dies legt den Grund zur Einheit und Verschiedenheit des Hen und des von diesem ‚Verschiedenen‘.

Was heißt *διάκρισις*? Durch die *διάκρισις* unterscheiden sich die weiteren Hypostasen von der ersten. *Διάκρισις* herrscht in jeder weiteren Hypostase, aber in jeder in anderer Weise. Der Begriff bezeichnet zunächst rein formal das Nicht-das-Hen-sein der übrigen Hypostasen. Diakrisis ist das Wort dafür, daß das Hen auch in der Form des Nicht-Hen ist.

Daß sich Sein in Seiendes entfaltet⁵⁴, ist *διάκρισις*, aber auch, daß sich das Allgemeine in Besonderes, das das Allgemeine in sich aufgehoben

⁵¹ Aristoteles, Physik B.

⁵² In dem zitierten Satz sagt Simplikios: *ὀλίγον τι τοῦ ἐνὸς παραλλάξασα*.

⁵³ *Φύσις* als *ἐκφυσίς*: (274,1 Antiphon); 278,36; 289,24; 788,18.

⁵⁴ 773,22 *καὶ οὐδὲ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος ἐκεῖ διακέκριται*. 773,25 *καὶ τὸ εἶναι ἄλλο γέγονε παρὰ τὸ ὄν*.

hat, bestimmt⁵⁵, ist *διάκρισις*, ebenso wie die Entwicklung der Psyche in Lebensformen und in kategoriale Unterschiede und sogar das Zerfallen in hyletische Unterschiede⁵⁶. Dies sind verschiedene Weisen der *διάκρισις* genauso, wie das Sein des Seienden sich in verschiedenen Seinsweisen bestimmt.

Die Grundbedeutung von *διάκρισις* ist deshalb ‚Bestimmung‘, und zwar eine Bestimmung, die je nachdem ein sich Unterscheiden, ein sich Besondern, ein sich Zerteilen usw. sein kann. Resultat der *διάκρισις* ist immer das Viele im Gegensatz zum Einen. Das Hen selbst ist als das absolut Bestimmte jeder Bestimmung überhoben⁵⁷, so wie es aber sich zum Besonderen bestimmt, erscheint⁵⁸ die *διάκρισις*. So ist zwar keine *διάκρισις* ‚im Hen‘, wohl aber ‚geht sie von ihr aus‘. Um an den Grundsinne des ‚Sich-Bestimmens‘, der sich in verschiedenen Kontexten verschieden konkretisiert zu erinnern, sei im folgenden das deutsch geschriebene griechische Wort ‚Diakrasis‘ gebraucht.

§ 2. Die Maße der Noeta

Im Nous realisiert sich die *ἔκστασις*, denn die Physis tritt aus der Einfachheit des Hen heraus in bestimmte Gedanken⁵⁹. In dieser *ἔκστασις* erscheint Diakrasis überhaupt – im besonderen unterscheidbar nach mehreren Hinsichten.

Als Diakriseis zählt Simplikios auf, ohne hier eine Begründung dafür anzugeben⁶⁰: das Eine und die Vielen, das Ganze und die Teile, so etwas wie ein Vorentwurf (*προῦπογραφή*) von hier und dort und schließlich das Sein und das Seiende. Wie ist zu verstehen, daß Simplikios gerade diese Diakriseis als die ersten, und daß er sie in dieser Reihenfolge nennt? Wohl wollte er sie nicht einfach additiv aufreihen, obwohl er hier ihren aus dem Hen zu entwickelnden, notwendigen Zusammenhang nicht darstellt.

Thema ist die Physis, die in verschiedenen Weisen der Einheit ist. In den vorangegangenen Sätzen hatte Simplikios gesagt, wie der Gedanke der Physis im Hen ansetzt, jetzt sagt er, inwiefern Physis in der dem Nous eigenen Weise der Einheit gründet. Der Betrachtung zeigt sich dabei nicht

⁵⁵ 774,12 *ἐκάστου μὴ μόνον ἠνωμένου τοῖς ἄλλοις πᾶσι, ἀλλὰ καὶ ὄντος ὅπερ τὰ ἄλλα* (sc. νοητά).

⁵⁶ 774,13 *παθητικὴν δὲ μᾶλλον τὴν διάκρισιν ἢ γένεσιν ἀνεδέξατο*.

⁵⁷ 773,21 *ὑπερανέχει*.

⁵⁸ 773,23 *ἀνεφάνη διάκρισις*.

⁵⁹ 773,23 *ὅπου δὲ ὡς ἠνωμένοι ὄλως ἀνεφάνη διάκρισις ...*

⁶⁰ 773,24–26.

ein ‚aus sich herausgehendes Hen‘, ein sich im Nous als im Fremden entfaltendes Hen, sondern es zeigt sich die Physis in der Einheitsweise des Nous als νοητόν und als νόησις; Physis, wie sie als ἔκφυσις zu denken ist, die unter dem Prinzipat des Hen bleibt. Der folgende Begründungsversuch steht unter diesen Voraussetzungen.

Der erste Gegensatz des Hen, wie von Proklos⁶¹ dargestellt wird, ist das Viele. Auf das Viele qua ἡνωμένα ὄντα bezieht sich die νόησις. Die erste Diakrisis in der ἔκστασις ist deshalb die des Einen und Vielen. Diese erste Diakrisis ist auf das ἡνωμένον ὄν selbst zu beziehen: Dieses ist in sich selbst Eines und Vieles. Das Eine und Viele des Geeinten ist es selbst als Ganzes und seine Teile. Die voneinander unterschiedenen ὄντα einerseits und die Teile andererseits müssen unterschieden bleiben, sie dürfen nicht zusammenfallen, sonst würde das Viele wieder aufgehoben. Ihr ‚auseinandergehalten werden‘ ist gleichsam ein Vorentwurf, ein Skizze des διασπασμός⁶², des ‚hier-dort‘ von dem, was im Raume ist. Die drei genannten Diakriseis werden so nacheinander begründet, aber sie entstehen nicht nacheinander – sie entstehen überhaupt nicht. Sie sind zugleich und gleichrangig. Sie dienen auch nicht etwa verschiedenen Zwecken, sondern sie zusammen ermöglichen es überhaupt, τὸ ὄν bestimmt zu denken. In ihnen konstituiert sich das Eine als besonderes ὄν der Physis. Nur solches, das in dieser Art bestimmt ist, ist Seiendes, als Etwas ansprechbar und weiter als Subjekt der Rede bestimmbar.

Damit ist die Bestimmtheit des Seienden gegen anderes Seiendes, des Seienden in sich und der Bestand dieser Bestimmtheit festgelegt. In den drei genannten Diakriseis konstituieren sich ὄντα. Das bedeutet, daß bei den ἡνωμένα ὄντα vorgängig τὸ εἶναι unterscheidbar geworden ist von ihnen als ὄντα. Das Viele ist eine Vielheit von Eins-Seienden, die Teile sind Teile eines Ganzen, dies hier ist, was es ist, in bezug auf ein dort. So gehört als vierte Diakrisis – der Begründung nach ist es die erste – zu den dreien: die von ὄν und εἶναι.

Diese ‚vierte‘ Diakrisis gibt nun nicht einfach noch eine weitere Bestimmung zur selben Sache, sondern in ihr wird die Seinsweise dessen, was sich durch die drei ersten Bestimmungen zusammen als Seiendes bestimmte, denkbar.

Simplikios sagt, daß die Diakrisis von ὄν und εἶναι im Hen aufgehoben sei⁶³. Meint das, daß weder ὄν noch εἶναι überhaupt im Hen seien⁶⁴,

⁶¹ El. Theol., propp. 1 u. 5.; cf. Plotin Enn. V 4, 1.

⁶² 774,15.

⁶³ 773,22, siehe Anm. 54.

⁶⁴ Nach Proklos, Theol. plat., II allgemein; spez. z.B. p. 23,9–12, cf. Anm. 2 zu p. 23 auf Seite 89.

oder meint es, daß im Hen der Unterschied zwischen beiden negiert sei? D. h., was *ὄν* ist, ist auch *εἶναι* und was *εἶναι* ist, ist auch *ὄν*? Eigentlich ist dies keine Alternative, da das zweite das erste zur Folge hat. Wenn τὸ *ὄν* sich nicht von seinem *εἶναι* unterscheiden läßt, ist es kein *ὄν* mehr. Dasselbe gilt vom *εἶναι*.

Nach der Aufzählung der vier Diakriseis sagt Simplikios⁶⁵, daß die Diakrisis notwendig ihr Maß mit sich führe. Dies ist der für die spätere Bestimmung der Zeit grundlegende Satz. Er ist folgendermaßen zu verstehen: Was sich unterscheidet, muß sich in bezug auf etwas, was sich gleichbleibt, unterscheiden. Dies sich selbst Gleiche ist sein Maß. Das heißt, daß Diakrisis nicht absolut, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit dem Maß verstanden werden kann. Diakrisis hat hier einen doppelten Sinn. Zunächst meint Diakrisis den Unterschied der Seienden überhaupt gegenüber dem Hen. Maß dieses Unterschieds ist das Hen. Das vom Hen Verschiedene ist nach verschiedenen Hinsichten unterschieden, deren jede in einem bestimmten Maß gründet. Als Negation der Einheit des Hen würde die *ἔκστασις* ins Unendliche weitergehen, wenn sie nicht bemessen würde. So aber, bemessen, kann sie Negation sein und doch nicht sich im Nichts verlieren, aus dem Hen sozusagen „herausfallen“⁶⁶.

Das Maß ermöglicht es, zugleich das Hen und seine Negation zu denken, es läßt die Negation des Hen zu, bemißt sie aber als Viele, als Teil, als hier — dort und teilt so diesem die Einheit mit. Das Maß verschafft dem Hen im Seienden durchgängige Geltung, nichts gerät dank seiner in gänzliche Unbestimmtheit⁶⁷ und Nichtsein. Sein heißt Eines-sein in allen Einheitsweisen. Da sich das Hen als Maß vermittelt, heißt Maß-sein Einheit-geben. So bleibt alles Besondere, Unterschiedene, Bestimmte, doch in seiner Weise und nach seiner Möglichkeit Eines.

Das Hen ist nicht nur Negation des Unterschieds, sondern auch der Unbestimmtheit. Als das eigentliche *ὄν-εἶναι* ist es das absolut Bestimmungs-volle. Alles, was ‚aus dem Hen heraustritt‘, hat deshalb auch weiterhin durch die Maße an der Bestimmtheit teil. Diese Bestimmtheit drückt sich aus durch die Einheit jedes Seienden mit sich selbst, d. h., dadurch, daß es mit sich selbst identisch ist. Nach dem soeben erläuterten Satz zählt Simplikios die Maße des in der Einheitsform des Nous Seienden

⁶⁵ 773,26–27 ὅπου δὲ διάκρισις ὁπωσοῦν, εὐθύς ἔδει καὶ μέτρον εἶναι τῆς διακρίσεως, ἵνα μὴ τοῦ ἐνός ἐκστάντα πρὸς ἀοριστίαν ὑπενεχθῆ. Cf. Dam., de princ., II 44, 17–18 ἅμα τε τῇ διακρίσει καὶ πλῆθος καὶ ζωή, καὶ γένη πολλὰ καὶ εἶδη. τούτων ἄρα ἐστὶν ὁ αἰών.

⁶⁶ 773,27 ὑποφέρεσθαι πρὸς ἀοριστίαν.

⁶⁷ 773,27 ἀοριστία.

auf⁶⁸. Maß der Vielheit ist die Zahl, Maß der *διάστασις κατὰ συνέχειαν* ist *μέγεθος*, Maß des Unterschieds hier-dort ist *τάξις τοπική*.

Der Nous unterscheidet aber auch zwischen *ὄν* und *εἶναι*. Es ist deshalb auch das Maß des *εἶναι* anzugeben. Dieses heißt Aion. Simplikios führt den Aion als Maß des Seins der Noeta in folgendem Satz ein:

ἐπειδὴ δὲ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος ὡς ἐν ἐκείνοις διεκρίθη οἷον βίος τις τοῦ ὄντος γενόμενον παρατεταμένος, ἔμεινε δὲ ὁμῶς ἐν τῷ ἐνὶ ὄντι, διότι καὶ ἡ ἐνέργεια ἐν τῇ οὐσίᾳ (τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἐστὶν ἐνέργεια τὰ ἐκεῖ, ὡς καὶ Ἀριστοτέλης ἐνθέως θεασάμενος ἀνεφθέγγετο), μέτρον ἔσχε κατὰ τοῦτο τὸν αἰῶνα συνάγοντα τὴν τοῦ εἶναι παράτασιν εἰς τὴν ἀκίνητον ἐν τῷ ἐνὶ ὄντι μονήν (773,34–774,5).

„Da das *εἶναι* des *ὄν*, wie es in jenem (d.h. in den *ἑκστάντα, νοητά*) unterschieden ist, gleichsam zum Leben des *ὄν* geworden ist, das zwar erstreckt ist, gleichwohl aber im Hen-On verweilt, weil auch die *ἐνέργεια* in der *οὐσία* (verweilt) – denn kraft der *οὐσία* ist das dort *ἐνέργεια*, wie Aristoteles in göttlicher Schau sagte – danach also hat es (: *τὸ εἶναι*) als Maß den Aion, welcher die *παράτασις τοῦ εἶναι* zusammenführt in das unbewegte Verweilen im Hen-On.“

Um zu verstehen, was Aion in diesem Satz heißt, muß Klarheit herrschen über dessen drei Hauptpunkte, nämlich das Bild des Lebens, den Terminus *παράτασις τοῦ εἶναι* und die Begründung dafür, daß das *εἶναι* im Hen-On verweile.

Εἶναι und *ὄν* unterscheiden sich in den *ὄντα* bzw. *νοητά* wie sich das Leben des Lebewesens vom Lebewesen selbst unterscheidet. Was das Leben des Lebewesens ist, ist das *εἶναι* des *ὄν*. *Βίος τοῦ ὄντος* ist ein Bild⁶⁹, aber Simplikios will damit das Selbe sagen, was er mit dem Terminus *παράτασις τοῦ εἶναι* sagt. Wie mit dem Wort *παράτασις* meint er mit *βίος* nicht ‚etwas vom oder am Seienden‘, sondern das, was das Seiende seinem Wesen nach ist: Leben. Leben, verstanden als die in der Ruhe gründende, unablässige Bewegung, die aus dieser Ruhe herausführt und gerade in diesem ‚Heraus‘ zu sich selbst kommt, ist die für das *ὄν* entscheidende Kennzeichnung. Plotin weist verschiedentlich auf dieses Leben des *ὄν* hin⁷⁰.

⁶⁸ 773,28ff.

⁶⁹ Zum Bild cf. Dam., de princ., II 44,23f. *εἰ δὲ τὸ αἰεὶ οἷον βίος ἐστὶ τῆς οὐσίας καὶ ζωῆς οὐσίας, εἶη ἂν καὶ ὡς ζωῆς οὕτω συναγωγεύς.*

⁷⁰ Z. B. Enn. VI 2,6,15–16 *καὶ ἐν μὲν ὄν, ποιῶν δὲ ἑαυτὸ ἐν τῇ οἷον κινήσει πολλά,* oder Enn. VI 2,7,12–14 *οὕτω καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ εἶναι σκιὰ τοῦ εἶναι ἀφηρημένον τοῦ μάλιστα εἶναι, ὃ ἐν τῷ ἀρχετύπῳ ἦν ζωή.* Enn. VI 7,16,15 ... *ἔζη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτό.* ... Derselbe Gedanke kehrt wieder in vielen anderen Schriften Plotins.

Dieses Leben des Seienden als Selbstbestimmung des Nous wiederholt die Psyche, und auch diese Wiederholung selbst gründet noch im Leben des Seienden. Das Leben des Nous heißt aber immer ζωή, Simplikios hingegen nennt hier das εἶναι „sozusagen den βίος des Seienden“. Was bedeutet dieser Unterschied zwischen βίος und ζωή⁷¹?

Κίνησις und ζωή ist die ἐνέργεια des ὄν sagt Plotin⁷². Ζωή meint also das aktuelle, lebendige Leben in seinem Vollzug, ein Leben, das wie das animalische, immerwährend keinen Anfang und kein Ende hat. Βίος dagegen meint die in bestimmten, das Lebendige voneinander unterscheidenden Formen verlaufende Vollzugsweise des Lebens. Βίος ist Lebensform⁷³.

Im gegenwärtigen Zusammenhang – Simplikios will erklären, was unter dem Aion zu verstehen sei – soll das Wort βίος auf die in der unendlichen Bewegung gründende Selbstbestimmung hinweisen, die das Sein des Seienden ausmacht. Daß diese Vielheit nicht unbestimmt auseinanderstrebt, sondern Einheit bleibt, hat einen Grund; dieser heißt Aion.

Wenn Simplikios das εἶναι terminologisch als dieses vom Seienden als solchem zu unterscheidende „Leben des Seienden“ meint, gebraucht er im Kommentar wie auch hier den Ausdruck παράτασις τοῦ εἶναι⁷⁴. Dieser Ausdruck meint aber nicht ‚Erstreckung des εἶναι‘, als ob das eine am Sein feststellbare Eigenschaft wäre, sondern ‚die Erstreckung, welche τὸ εἶναι eigentlich meint‘⁷⁵. Παράτασις ist das Wesen des εἶναι. – Wenn Seiendes ist und sich dessen Sein von ihm unterscheidet in den oben genannten verschiedenen Hinsichten, was und wie es ist, dann ist dieses Sein ‚erstreckt‘, ‚zerdehnt‘ (παρατέταται). Sein heißt in dieser Weise der Einheit Vieles-sein, Teil-sein, hier-und-dort-sein. Die Bedeutung von Sein ist vielfältig geworden, und dies bezeichnet Simplikios mit παράτασις. So ist bei diesem Ausdruck nicht an eine quasi-zeitliche Dauer zu denken, sondern einzig an den Unterschied im Sein. Der Ausdruck gibt an, daß Seiendes in verschiedener Weise ist. Er wird im folgenden mit ‚Seinsvielfalt‘ übersetzt.

⁷¹ Neben Aristotelesstellen sind hilfreich Hinweise von P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris 1968–1980, und H. G. Liddell – R. Scott, Greek-English Lexicon, Oxford 1940.

⁷² Plotin, Enn. VI 2,7,16–20 und 35–36; cf. VI 7,16.

⁷³ Βίος θεωρητικός, πρακτικός, ἀπολαυστικός.

⁷⁴ Zu παράτασις cf. Proklos, El. Theol., propp. 50 und 55.

⁷⁵ Τοῦ εἶναι ist ein Genetiv wie z. B. Soph. Ant. 1. ὦ κοινὸν ἀντάδελφον Ἴσμῆνης κάρα. Auch das ist nicht partitiv gemeint, sondern sowohl ‚Haupt‘ als ‚Ismene‘ bezeichnen das Ganze; einmal als Eigenname, dann als das Wesentliche dessen – und das Wesen ist nicht Teil der Sache.

In Bild und Terminus legt Simplikios das Gewicht auf die Unterscheidbarkeit des *ὄν* und *εἶναι*. Derselbe Satz enthält aber zugleich den Grund dafür, daß *ὄν* und *εἶναι* als unterschiedene nicht auseinanderfallen. Dies ist darin begründet, daß das *εἶναι* zwar wie der *βίος* Erstreckung ist, aber dennoch im Hen-On verweilt, wie auch die *ἐνέργεια* in der *οὐσία*, denn im Nous gründet die *ἐνέργεια* in der *οὐσία*. Das Zugleich des Unterschiedenseins und des Zusammengehörens dient als Begründung für die besondere Art des Aion, Maß des *εἶναι* der *ὄντα* bzw. *νοητά* zu sein. Der Aion faßt die vom *ὄν* unterschiedene Seinsvielfalt in die *μονή* des Hen-On zusammen. Dieses *εἶναι* „bleibt aber im Hen-On“. D. h., trotz seiner Unterschiedenheit bleibt es in der noetischen Einheit. Dies begründet Simplikios damit, daß die *ἐνέργεια* in der *οὐσία* bleibe. *Τὸ εἶναι* wird durch *ἐνέργεια*, *τὸ ὄν* durch *οὐσία* gedeutet und parallelisiert.

Wie ist hier *οὐσία* und *ἐνέργεια* zu verstehen? Diels weist im Apparat hin auf Aristoteles Metaphysik N 2, 1088 b 26. An jener Stelle geht es um die Frage, ob die *οὐσία* ewig sein könne, wenn sie Elemente habe. Aristoteles antwortet, daß dies nicht möglich sei, weil eine solche *οὐσία* bezüglich der Zusammensetzung der Elemente eine *δύναμις* und damit eine *ὑλη* habe. Die *οὐσία* aber kann nur dann ewig sein, wenn sie ohne *δύναμις* und *ὑλη* ist; d. h., es muß eine *οὐσία* sein, die *ἐνέργεια*⁷⁶ ist. Aristoteles meint an der genannten Stelle der Metaphysik eine *οὐσία* im Sinne seiner Kategorienschrift, zu der es gehört, in der Modalität *ἐνέργεια* zu sein.

Hier im Korollar geht es um die Frage, weshalb das *εἶναι* im *ὄν* verweile. Simplikios gibt als Begründung dafür an, daß auf der Einheitsstufe des Hen-On oder auch des Nous die *ἐνέργεια* in der *οὐσία* sei und bleibe. D. h., daß der Unterschied einerseits zwischen Kategorien und Seinsweisen, und andererseits zwischen Wesen und Wirklichkeit, zwar besteht, aber das Wesen als solches zu denken ist, daß seine Wirklichkeit nicht mit einer Möglichkeit abwechseln kann, sondern daß zu ihm die Wirklichkeit gehört. *Τὸ ὄν* kann streng genommen nur das heißen, von dem immer gesagt werden kann *ἔστω*. Aion drückt diese Einheit von Kategorie und Modalität aus.

Noch etwas kann ein Licht werfen auf die Bedeutung von Aion, nämlich die Stellung des oben p. 51 übersetzten Satzes im ganzen Gedankengang. Dieser Satz steht in der mittleren der drei Etappen, in denen Simplikios sagen will, was die Zeit sei. In der ersten legte er den Grund zur Bestimmung der Zeit im Hen; in der letzten wird er die Zeit in ihrem Bereich bestimmen. Im Hinblick auf dieses Ziel ist es wichtig, zeigen zu können,

⁷⁶ Syr. v. t. *ἐνεργεία*.

daß zwischen der absoluten Einheit des *Hen* und der Vielheit des *Werdenden* das zwar einheitliche, aber doch sich von seinem Sein unterscheidende Seiende ist. Wenn sich aber *ὅν* und *εἶναι* unterscheiden, muß auch die Einheit des vielfältig noetischen Seins durch ein entsprechendes Maß dargestellt werden. Dies geschieht durch den *Aion*.

Was ist nun der *Aion* nach dem bisher Gesagten? Der *Aion* ist Grund der Einheit des einerseits vom Seienden unterschiedenen und andererseits in sich selbst unterschiedenen Seins. Er gibt den *νοητά* Teil am Seinsinn Einheit. Er ist die Einheit der Gedanken und des Denkens. Er ist das unzeitliche Ganzsein des Zu-denkenden, welches das Denken zwar faktisch diskursiv zeitlich aufnimmt, aber auch im *Logos* wieder zusammenfaßt und letztlich auf das Identische bezieht. Er ist der Ausdruck dafür, daß das im faktischen Denken nacheinander Gedachte eigentlich das Selbe ist.

Simplikios zählt am Ende dieser zweiten Etappe nochmals die vier besprochenen Maße auf. Es sind die Gedanken der Zahl, der Größe, des Ortes und des *Aion*. Diese vier Maße stehen aber nicht gleichrangig nebeneinander, denn letztlich ist es der *Aion*, der die Art und Weise bestimmt, wie sich der Seinsinn Einheit in jedem noetischen Unterschied durchhält und vermittelt. Er bestimmt das Sein der übrigen Maße. Das Unterschiedene könnte nicht ‚unterschieden-sein‘, wenn ihm nicht durch den *Aion* in seinem Unterschieden-sein Einheit und Identität gegeben wäre. Mit dem *Aion* ist die dem Noetischen spezifische Seinsweise genannt, denn er ist Maß seines Seins. Indem er Maß des Seins ist, ist er auch Maß des betreffenden Seienden, denn dieses bestimmt sich aus seinem Sein. *Aion* ist der ‚Index‘ des Noetischen.

Mit dem Bisherigen bereitet *Simplikios* seinen Leser vor, in der dritten Etappe *Diakrisis* und Maß des Seins des Gewordenen zu verstehen.

§ 3. Die Maße der *Aistheta*

Es ist das Ziel des folgenden Abschnitts⁷⁷, vom *Hypostasengedanken* ausgehend, Einsicht in das Wesen der Zeit, wie es *Aristoteles* in der *Physik* verstand, zu gewinnen. Die zwei Bedingungen der Möglichkeit der Zeit, die *Simplikios* im bisherigen Text namhaft gemacht hat, und auf die er im vorliegenden Abschnitt sich stützt – *Diakrisis* und Maß – sollen nochmals in Erinnerung gerufen werden.

⁷⁷ 774,6–28.

Zur Diakrisis. Bezugspunkt der Darstellung des Simplikios ist der Satz: „Die Zeit ist das Maß des Seins des Bewegten.“ Dieser Satz soll einsichtig werden. Im Bewegten und in der ihm zugehörigen Bewegung ist unterschiedene Vielheit zu denken, denn die Bewegung ist das von ... zu ... eines Bewegten⁷⁸. Simplikios hat deshalb zuerst gezeigt, daß und wie Diakrisis vom Hen her denkbar ist, denn ohne diese ist unterschiedene Vielheit nicht möglich. Grundlegend für alle anderen ist die Diakrisis von *ὄν* und *εἶναι*. Das *ὄν* bestimmt sich in drei weiteren Diakriseis als ein Ganzes vieler Teile, welche in ihren eidetischen Bestimmungen nicht zusammenfallen.

Zum Maß. Die Zeit ist Maß. Das Wesen des Maßes erhellt nur im Zusammenhang von Maß und Diakrisis. Simplikios versteht Diakrisis und Maß als Differenz und Identität, worin sich Sein und Sinn konstituieren. In der Differenz bestimmt sich das Hen als *ὄν* und *νοητά*. Im Maß vermittelt sich das Hen diesem als Identität. Indem der Aion Maß des Seins der *ὄντα* ist, ist angegeben, daß in dieser Weise der Einheit zwar Unterschiede bestehen, wie in der Folge auch im Genetischen, daß diese Unterschiede aber dennoch in einer noetischen Einheit zusammengefaßt sind.

So haben sich im Rückgang auf die Hypostasen Differenz und Identität als die zwei Vorbedingungen der Zeit gezeigt. Es bleibt nun zu bestimmen, was die Zeit in der physisch-asthetischen Wirklichkeit ist, denn nur von dieser spricht Aristoteles in der Physik.

Statt Diakrisis und Maß im Nous ist jetzt Diakrisis und Maß in der *ὑπαρξις*⁷⁹ von Bewegung und *ὑλη* zu betrachten. Da die für das Verständnis der Zeit notwendigen Begriffe, nämlich Seinsvielfalt, Unterschied und Maß, schon eingeführt sind, muß Simplikios diese nur noch sozusagen in einer neuen Sphäre anwenden, oder besser, sie in einer neuen Einheitsform, der aesthetischen, denken. Ein Überblick über die Stelle 774,6–28 zeigt folgendes.

Simplikios begründet zunächst die Verschiedenheit der Diakrisis des *νοητόν* bzw. *αἰσθητόν* und des *ὄν* bzw. *γενητόν* durch die *ἐκτροπή* der Physis⁸⁰, dann nennt er die ‚pathetischen Diakriseis‘ des Werdenden⁸¹. ‚Pathetisch‘ Unterschiedenes ist nicht in der selben Weise Eines, wie ‚eidetisch‘ Unterschiedenes, es gründet deshalb in anderen Maßen⁸². Das

⁷⁸ Arist., Physik B 1, Z 5.

⁷⁹ 774,19.

⁸⁰ 774,6–13.

⁸¹ 13–20: *διασπασμός, διεστῶτα συνεχῶς ποσότης ἔνυλος, διάρριψις, παράτασις τοῦ εἶναι ἐν κινήσει.*

⁸² 20–23.

Maß der Seinsvielfalt des Werdenden ist die Zeit, welche in ihrem Bereich dieselbe Funktion ausübt, wie der Aion in seinem⁸³. Damit ist die Zeit, von der Aristoteles sprach, eingeordnet, bestimmt, und im Rahmen der gegebenen Ordnung verständlich. Damit könnte das Korollar enden.

Simplikios schließt nun aber eine Bemerkung an, die für den weiteren Gang des Korollars von entscheidender Bedeutung ist. Er sagt, daß aus dem Wesen der asthetischen Maße erhelle, daß sie selbst des Maßes bedürfen⁸⁴. Mit der Frage nach der die Zeit messenden Zeit wird sich der überwiegende Teil des Rests des Korollars beschäftigen⁸⁵.

Soweit der Überblick. Der Ablauf des Gedankens im ganzen ist einfach und klar: Simplikios stellt Diakrisis und Maße des Noetischen und des Asthetischen einander gegenüber und bestimmt die Zeit in Analogie zum Aion als Maß des Seins des Genetischen. Die Bestimmung der Zeit folgt als Konsequenz, indem die Physis in ihrer hyletischen Realisation auf es bezogen wird. Die Zeit hat zwar als Maß die gleiche Funktion wie das entsprechende noetische Maß, da sie aber eine andere Seinsvielfalt bemißt, unterscheidet sie sich zugleich von jenem.

Im Einzelnen allerdings stellen sich zu diesem Abschnitt einige Fragen, auf die eingegangen werden muß. Simplikios geht aus vom Unterschied der Aistheta und Noeta. Indem er die Aistheta unmittelbar auf die Noeta bezieht, geht er von der Hypostase des Nous direkt auf die Physis über und läßt die Hypostase der Psyche aus. Aistheta und Noeta, Wahrnehmbares und Denkbare voneinander abzuheben gehört zu den ersten und wichtigsten Errungenschaften der griechischen Philosophie und die Ausarbeitung und Aufhebung dieses Unterschieds ist, unter verschiedenen Vorzeichen, eine ständige Aufgabe der Philosophie geblieben. Wenn also Simplikios an dieser Stelle so einsetzt, so tut er dies nicht eigentlich als Neuplatoniker, wenn auch die Kennzeichnung des Asthetischen neuplatonisch ist. Gerade dieser nicht neuplatonische Ansatz gibt die Möglichkeit, später nach der Vermittlung des im Ansatz Gesetzten und damit nach dem Maß des Maßes zu fragen.

Als Grund des Unterschieds von Asthetischem und Noetischem nennt Simplikios die *ἐκτροπή, παράλλαξις*, das *προέρχεσθαι* des Asthetischen bezüglich des Noetischen⁸⁶.

An früherer Stelle nannte er dies die *ἔκστασις* der Natur. Durch diese Bezeichnungen ist zugleich mit dem Unterschiedensein angegeben, daß

⁸³ 23.

⁸⁴ 24–28.

⁸⁵ 775–795.

⁸⁶ 774,7f.

die Aistheta in ihrem Sein in den Noeta gründen, von ihnen herkommen (ἐκ-, παρα-, προ-), daß sie nur dadurch verständlich werden können, daß die Noeta die Aistheta auf sich beziehen. Weil die Aistheta die ‚Wende‘ (ἐκτροπή) der Noeta sind, zeigt sich das, was als eidetische Unterschiede des Noetischen verstanden wurde, in einer neuen ‚Wendung‘. Die ἐκτροπή, die Werden und Sein unterscheidet, muß auch in Diakrisis und Maß mitgedacht werden. Wie dies zu denken ist, soll im folgenden gezeigt werden.

Der Nous ist sozusagen ‚die Welt vor der Welt‘. Im Nous ist die Welt als gegliederte Totalität gedacht. Die noetische Gliederung ist nicht als eine Teilung ins Unendliche vorzustellen, sondern sie ist Resultat der Maße. Diese bestimmen das allgemeine Sein zu besonderem Seiendem. So gliedern sie, und setzen der Gliederung zugleich ihr Ende⁸⁷. Die Maße, letztlich der Aion, bestimmen, was und wie hier etwas sein kann. Da jede Gedankenbestimmung nur dann wahr ist, wenn in ihr nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Beziehung zu allen anderen Bestimmungen gedacht ist, kann Simplikios sagen, daß jede Bestimmung nicht nur bezogen ist auf oder vereint ist mit jeder anderen Bestimmung, sondern daß jede Bestimmung geradezu jede andere Bestimmung auch ist⁸⁸. Dies liegt daran, daß der Nous eine Totalität ist, und die eidetische Diakrisis ist das sich Besondern dieser Totalität.

Im Aisthetischen geht es nun nicht mehr um die Selbstbestimmung des Denkens. Das Unterschiedene ist Körper oder etwas an einem Körper und der Unterschied ist hyletisch und bewegungshaft festgelegt. Die Diakrisis ist daher im Aisthetischen nicht mehr ein ‚sich-unterscheiden‘, sondern eher ein ‚unterschiedenworden-sein und unterschieden-bleiben‘. Sie ist also eher ein Pathos des Unterschiedenen. So etwa mag Simplikios den Unterschied verstanden haben von dem, was er eidetische bzw. pathetische Diakrisis⁸⁹ nennt.

Im folgenden hebt er die pathetischen Unterscheidungen von den eidetischen im einzelnen ab. Er antwortet auf die Frage, wie sich die im Noetischen vorgezeichneten Unterscheidungen⁹⁰ in ὕλη und γένεσις darstellen.

Auch im Aisthetischen geht die Unterscheidung von γενητόν und γίγνεσθαι⁹¹ allen anderen Unterscheidungen grundlegend voran. Diese Unterscheidung macht es erst möglich, von weiteren Unterschieden des

⁸⁷ Cf. 773,26–27 siehe Anm. 65.

⁸⁸ 774,12.

⁸⁹ 774,11–14.

⁹⁰ Προϋπογραφή 773,25.

⁹¹ Zur Terminologie von εἶναι und γίγνεσθαι cf. 775,28–31.

γενητόν zu sprechen. Die Seinsvielfalt als ‚pathetische Diakrisis‘ hat einen wesentlich anderen Sinn als die eidetische. War diese die Durchführung der gedanklichen Bestimmung in der ganzen Fülle des Wesens, so ist jetzt jene ein Auseinandergehaltenwerden der einzelnen Wesensbestimmungen in Bewegung und ὕλη. Im Noetischen ist Seinsvielfalt die Entfaltung des Seienden in seiner Wesensfülle, die eidetische Unterscheidung war das Denken der bestimmten Wesensfülle, im Aisthetischen ist die παράτασις eine „Zerdehnung“ in der Bewegung, ein jeweils Einzel-sein einzelner Wesensbestimmungen. Die ‚pathetische Diakrisis‘ ist deshalb folgendermaßen bestimmt: Der eidetischen Vielheit entspricht hier ein διασπασμός. Der Gliederung des ganzen Begriffs in seine besonderen Bestimmungen entspricht hier ein größenhaftes Auseinandertreten des Ganzen in hyletische Teile. Das wohlbedachte Unterscheidenhalten des Unterschiedenen dort ist hier ein ‚Auseinanderwerfen‘ in den Raum (διάρριψις).

Bei diesen Maßen bleibt es, denn das Aisthetische vermehrt die Anzahl der Diakriseis des Noetischen nicht, da das Unterscheiden Sache des Nous ist. Das Verhältnis von Unterschied und Maß ist im Aisthetischen nicht anders als im Noetischen. Deshalb sind sogar hier die Maße nicht vorzustellen wie Maße, die wir alltäglich gebrauchen; diese Maße (der Liter oder der Meter etwa) sind dem Gemessenen nachträglich. Die Maße, von denen Simplikios spricht (auch im Aisthetischen), sind dagegen dem Gemessenen vorgängig, sie erst bestimmen es in seinen Unterschieden.

Sie sind es, die dem Unterschiedenen je seine Bedeutung und seine Weise zu sein zuweisen. In ihnen und in Beziehung auf sie bestimmt sich erst das Unterschiedene, auch das aisthetisch Unterschiedene, als solches. Der Unterschied zwischen eidetischer und pathetischer Diakrisis gründet deshalb in einem ebensolchen Unterschied der Maße. Die Maße geben dem Aisthetischen aisthetisches Sein und aisthetische Einheit. Simplikios zählt die Maße des γενητόν auf⁹²: Zahl als Anzahl selbständiger Einheiten; Größe als Körperabstand; Ort, als die vielen Einheiten, bzw. die vielen Teile eines aisthetischen Ganzen in ihrem körperlichen Auseinanderliegen auseinanderhaltend. Maß der Seinsvielfalt des Werdenden ist die Zeit als selbst mit der Bewegung mitfließende und durch vorher-nachher unterschiedene. Diese Maße sind es, die dem Aisthetischen seinen aisthetischen Sinn geben. Allen voran die Zeit, da jeder andere Unterschied auch sein muß und da die Zeit Maß und damit Bestimmung des Sinns von Sein ist.

Was ist nun der Sinn des Satzes: „Die Zeit ist das Maß des Seins des physisch Seienden?“

⁹² 774,20–23.

Die Zeit bestimmt als Maß der Seinsvielfalt ästhetisches Sein. Auch das ästhetische Wesen hat seine Einheit, nicht aber die Einheit des Aion, sondern eben der Zeit. Das ästhetische Wesen ist, was es sein kann, Teil für Teil⁹³. Durch die Art und Weise, wie etwas Eines ist, ist aber sein Sinn von Sein bestimmt.

Καθ' ἡμᾶς, für den Menschen als ästhetisches Wesen, ist die Zeit die erste Einheitsform der physischen Wirklichkeit. Sie macht kategoriales und modales Sein in der Physis erfahrbar⁹⁴. *Καθ' αὐτό* aber ist die Zeit die Weise, wie sich das Eine dem Ästhetischen vermittelt und an sich teilhaben läßt, indem es das Wesen zu verschiedenen Zeiten Teil für Teil erscheinen läßt. In der Zeit kommt das Ästhetische zu seiner Einheit. Die Zeit, die diese Einheit vermittelt, ist aber selbst wesentlich uneinheitlich, da sie in unterschiedene und unterschieden bleibende Teile zerfällt (nämlich die verschiedenen Jetzt verschiedener Zeiten).

Was Simplikios nach der Aufzählung der Maße⁹⁵ zum Wesen der ästhetischen Maße sagt, gilt deshalb speziell auch für die Zeit. Die Maße haben nach dem oben Ausgeführten, ihre eigene ästhetische Wirklichkeit. Die ästhetische Anzahl, die Größe, der Ort, die Zeit sind in einer Weise in ὄλη und Bewegung eingelassen, die nicht erkennen läßt, wie sie mit der noetischen Einheit vermittelt sind und damit, wie sie mit dem letztlich den Sinn von Sein allein begründenden Hen in Zusammenhang stehen. Deshalb sagt Simplikios, daß die ästhetischen Maße, d. h. der hier herrschende Einheitssinn, selbst noch des Maßes bedürfen⁹⁶. Da die Zeit alle anderen Maße in ihrem Einheitssinn mitbestimmt, ist es vor allem notwendig, nach der die Zeit des Physischen messenden ‚Zeit‘ zu fragen. In welcher Zeit als dem ursprünglichen Maß ist die physische Zeit⁹⁷?

⁹³ Cf. 775,11.

⁹⁴ Hinweis auf die beiden Aspekte 774,36–37 im Damaskioszitat.

⁹⁵ Eine Bemerkung zur Terminologie der einzelnen Maße: So sehr ein großer Unterschied besteht zwischen dem Einheit gebenden Gedanken von Zahl, Größe, τόπος und den selbst zerteilten Abbildern davon im Ästhetischen, braucht Simplikios – überhaupt das Griechische und auch das Deutsche – dennoch für beides gleiche Worte. Nur für das Maß der Seinsvielfalt der Noeta bzw. Aistheta gibt es je ein eigenes Wort: Aion bzw. Chronos. Jedoch ist zwischen allen Paaren von Maßen dasselbe Verhältnis zu denken wie zwischen Aion und Chronos. Der Aion ist Ausdruck der vollkommenen Einheit der noetischen, der Chronos dagegen ist Ausdruck der ästhetischen Seinsvielfalt, des Teil-für-Teil-seins. Doch faßt er diese, soweit das möglich ist, in Einheit zusammen. Die terminologische Unterscheidung von Aion und Chronos genügt insofern, als durch diese auch der Sinn der übrigen Maße bestimmt wird.

⁹⁶ 774,14–20.

⁹⁷ 774,20–28.

In der Diskussion zwischen Damaskios und Simplikios und im ‚historischen‘ zweiten Hauptteil geht es nur um diese Frage, was dieses Maß sei, das die Zeit des Werdenden messe. Daß ein solches sein müsse, darin sind sich Simplikios und Damaskios einig.

§ 4. Das von der Zeit Bemessene

Simplikios beschließt seine Erläuterung des Satzes „Die Zeit ist das Maß des Seins“ mit einem Zitat von Damaskios. Das Zitat stammt aus einer Schrift des Damaskios über die Zeit⁹⁸. Simplikios unterbricht die neun Sätze des Zitats vor dem letzten Satz⁹⁹, um kurz Stellung zu nehmen. Im hier vorliegenden Paragraphen werden nur die ersten fünf Sätze betrachtet¹⁰⁰, die übrigen kommen im nächsten Paragraphen zur Sprache.

Offenbar schon vor Simplikios entnahm Damaskios der Physik des Aristoteles¹⁰¹ den Satz: „Die Zeit ist das Maß des Seins“ als den Grundsatz der Zeitabhandlung. Verdeutlichend sagt hier Damaskios, die Zeit sei das „Maß des Seinsflusses“ (*μέτρον τῆς τοῦ εἶναι ῥοῆς*).

Im ersten Satz legt er fest, was er in der Formel „Die Zeit ist das Maß des Seinsflusses“ unter ‚Sein‘ versteht. ‚Sein‘ heißt hier sowohl *οὐσία* als auch *ἐνέργεια*¹⁰². Im zweiten Satz zitiert er Aristoteles¹⁰³ zum Beleg dafür, daß er die aristotelische Auffassung der Zeit zu Recht in der genannten Formel zusammenfaßt. Die Sätze drei bis fünf befassen sich mit der Frage, ob die Zeit überhaupt sei. Diese Frage tritt auf, da die Zeit nur Maß des Werdens ist (hier mit „Seinsfluß“ umschrieben), also nicht eigentlich des Seins. Damaskios will nun sagen, inwiefern ihr doch ‚Sein‘ zukommt. Damaskios drückt das in der von Simplikios sehr oft wiederholten Formel aus *ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχει*¹⁰⁴.

Der für die Frage nach der Zeit entscheidende Gedanke ist im ersten Satz ausgedrückt. Damaskios sagt dort, daß die Zeit das Sein nicht nur gemäß seiner Bedeutung als *οὐσία*, sondern auch als *ἐνέργεια* bemesse.

⁹⁸ Sei es nun eine eigene Schrift — cf. 775,34 und 800,20 — oder sei es ein Teil der 774,30 vollständig zitierten Schrift; cf. app. crit. ad loc. und Ed. Zeller, p. 902, Anm. 3; A. C. Lloyd und S. Sambursky — S. Pines geben leider keine weiterführenden Angaben zu dieser Schrift.

⁹⁹ Es ist nicht ausgeschlossen, daß der letzte Satz dem vorangehenden unmittelbar folgte, es ist aber nicht sicher.

¹⁰⁰ 774,35–775,12.

¹⁰¹ Physik, Δ 12,220 b 32ff.

¹⁰² 774,36–37.

¹⁰³ Physik Δ 12,221 a 8.

¹⁰⁴ 775,10.

Simplikios geht mit Damaskios in diesem Punkt offensichtlich einig. Was meint Damaskios damit?

Eine ähnliche These ist in Prop. 50 der *Elementa Theologica* von Proklos enthalten, in der er sagt, daß die Zeit *οὐσία* und *ἐνέργεια* messe. Dodds übersetzt und interpretiert dort *οὐσία* mit *existence*, *ἐνέργεια* mit *activity*. Proklos will – nach E. R. Dodds – an dieser Stelle unterscheiden zwischen zeitlicher Existenz, zeitlichem Dasein und Aktivität, der Tätigkeit in der Zeit. Das würde, auf die Stelle bei Simplikios übertragen, bedeuten, daß die Zeit nicht nur die Dauer des Daseins, sondern auch die der Aktivität bemißt¹⁰⁵. Das darf aber nicht so verstanden werden, daß die Zeit eine vorgegebene Dauer abmesse, denn so würde die Zeit die Dauer, welche doch auch nur als zeitliche verstanden werden kann, voraussetzen. Das widerspricht dem von Damaskios und Simplikios vorausgesetzten Maßbegriff.

Entgegen den erwähnten Interpretationen scheint *οὐσία* nicht als *existence* oder als *substance*, und *ἐνέργεια* nicht als *activity* oder als *action*, sondern wie oben, 774,2, als Kategorie und Modalität im aristotelischen Sinne verstanden werden zu müssen. Der Satz bedeutet dann: „Die Zeit ist Maß des Flusses des Seins, und zwar des Seins nicht nur hinsichtlich seines kategorialen Sinns, sondern auch hinsichtlich seines modalen.“ Das bedeutet, daß die Fülle des Wesens, die im Noeton unzeitlich vereinigt gedacht ist, hier nun je im Modus der Möglichkeit und Wirklichkeit auseinandertritt und in der Einheit eines Werdegangs, je und je, Teil für Teil nach den kategorialen Bestimmungen ist. Die Zeit ist dann Regel oder Maß, d.h. Einheit Stiftendes, dieser Verschränkung von Kategorie und Modalität im Werden. Dann hat die Zeit ebenso wie das, was sie bemißt, ihr Sein im Werden¹⁰⁶.

Diese Deutung des Textes bestätigt sich durch den weiteren Verlauf des Textes von Damaskios.

§ 5. Die Funktion der physischen Zeit

Die Sätze sechs bis acht¹⁰⁷ befassen sich mit dem Maßcharakter der Zeit. Zuerst vergleicht Damaskios die Zeit in Hinsicht auf ihr Maß-sein mit

¹⁰⁵ S. Sambursky–S. Pines übersetzen und kommentieren mit *substance* und *action*. In ihrem Kommentar ist allerdings nicht zu verstehen, weshalb sie den *τόπος* als Maß der Substanz anführen, denn im Text des Simplikios ist eindeutig von der Zeit und nicht vom Ort als Maß der *οὐσία* die Rede.

¹⁰⁶ 775,10.

¹⁰⁷ 775,12–21.

dem Aion, dann mit dem *τόπος*. Zuletzt gibt er an, wie die Zeit in der Bewegung ihre Funktion des Maßes ausübt. Im neunten Satz¹⁰⁸ sagt Damaskios, daß die Zeit eigentlich eher Grund der Unwandelbarkeit und damit eher Maß der Ruhe als der Bewegung sei.

Aus dem Vergleich der Zeit mit den Maßen Aion und *τόπος* geht hervor, daß sie Grund der *συνέχεια* und der *τάξις* des Unterschieden-zusammenhängenden ist, nicht etwa bloß Mittel zur Feststellung des zeitlichen Auseinanderliegens¹⁰⁹. Mit den Begriffen Unterschied, Zusammenhalt, Ordnung, bestimmt Damaskios das Wesen des Maßes.

Dies, und was in § 4 gesagt wurde, läßt den Sinn der Zeitformel jetzt folgendermaßen fassen: Sofern die Zeit Maß ist, ist sie Grund des geordneten unterschiedenen Zusammenhalts des Seins des Zeitlichen, und nicht etwa dem Zeitlichen nachträglich. Sofern sie Maß des dem Zeitlichen eigenen Seinsflusses ist, unterscheidet, einigt und ordnet sie die jeweilige physisch-asthetische Wesenswirklichkeit. Deswegen kann in ihr das ursprünglich noetisch eine, in der Physis sich genetisch entfaltende Wesen als Einheit erfahren und wahrgenommen werden. Der sonst so trockene Damaskios gebraucht in diesem Zusammenhang das Bild des Tanzes, das hervorragend geeignet ist, durch die Vielfalt der ineinander übergehenden Tanzschritte im Zusammenhang der einen Tanzbewegung das Wesen der Zeit zu versinnbildlichen. Der sechste Satz¹¹⁰ lautet: „Wie nämlich der Aion Grund ist dafür, daß das, was die noetische Diakrisis vom eigenen Hen-On her erduldet (*τὸ ὑπομεῖναν*), dem Sein nach aber in seinem Hen-On bleibt, so ist die Zeit Grund dafür, daß um das noetische Hen tanzt der Strahl des *εἶδος*, der von dort her in die Wahrnehmung herabkommt und einen geordneten Zusammenhang des Tanzes hat.“

Aus dem Zitierten hebt Simplikios die Charakterisierung der Zeit als *κρατηκός* und *συνεκτικός* als besonders treffend hervor. Die folgende Behauptung des Damaskios dagegen, daß die Zeit eher Grund der Ruhe als der Bewegung sei, lehnt Simplikios ab. So würde die Zeit allzu sehr dem Aion angenähert. Als Entfaltung der Tanzfiguren (*ἀνέλιξις* 775,31) gehöre sie wesentlich zu Werden und Bewegung¹¹¹.

Die Zeit übt ihre Funktion allerdings nicht in ‚eigener Kompetenz‘ aus. Im noetischen Wesen liegt nicht nur eine Einheit mannigfaltiger Bestim-

¹⁰⁸ 775,24–26.

¹⁰⁹ 775,17 *οὐ συνεχεῖται τὸ εἶναι τῶν Τρωικῶν τῷ τῶν Πελοποννησιακῶν εἶναι.*

¹¹⁰ 775,12–16.

¹¹¹ Zum Bild des Tanzes cf. Dam., de princ., II 31,9; Simpl. in Cat. 351,32–35; in Phys. 782,25–26; 786,31; 793,28. Cf. auch das entsprechende Kapitel in W. Beierwaltes, Proklos, Frankfurt a.M. 1965, besonders pp. 212–217,220,378.

mungen, sondern auch eine Ordnung dieser Bestimmungen. In der Entfaltung dieser Bestimmungen in Bewegung und Werden kommt die Zeit als Einhaltung dieser Ordnung zum Vorschein. Deshalb muß nicht nur das Physische in der Zeit gedacht werden, sondern ebenso sehr muß die Zeit selbst aus dem Prinzip der Ordnung im Wesen verstanden werden. Dieses Prinzip ist Grund dafür, daß die werdende Welt ein Kosmos ist. Die Zeit ist nur die Einheit des Erscheinens dieser Ordnung.

Damit ist eine Bestimmung und ein Verständnis der Zeit erreicht, das sowohl ihre Stellung zum Aisthetischen ausdrückt – sie ist deren Maß und seine Weise der Einheit – als auch ihr Verhältnis zum Noetischen – sie führt als Maß des Seins dessen Ordnung aus. Und in dieser Weise, nehmen Simplikios und Damaskios an, habe Aristoteles das Wesen der Zeit des Physischen gedacht, wenn er sagte, sie sei Maß des Seins.

3. Der zweite Abschnitt

Die Thesen des zweiten Abschnittes und die Beschränkung auf die ‚Reflexion‘

Der zweite Abschnitt des ersten Hauptteils¹¹² ist wesentlich umfangreicher als der erste. Im ersten Abschnitt wurde Einsicht in das Wesen der physischen Zeit aus dem Hypostasengedanken gewonnen. Resultat des zweiten Abschnitts soll die Einsicht in etwas sein, was zwar immer noch Zeit heißt, aber nicht mehr physisch, d. h. nicht mehr in ὄλη und Bewegung ist.

In diesem Abschnitt soll die für die Korollarien charakteristische Änderung der Blickrichtung eingeleitet werden, indem nicht mehr die Zeit, wie sie als Maß des Seins des Bewegten in der Physis erscheint, betrachtet wird, sondern die diese Zeit bemessende Zeit. Es geht jetzt um die Zeit, die die Einheit des Werdens der Physika, der für sie typischen Seinsvielfalt wirklich gewährleisten kann¹¹³; die Zeit, die selbst nicht mehr gemessene, sondern nur noch messende ist, die eigentlich sich zeitigende Zeit (χρονίζων, 784,20). Sie wird das Maß des Maßes sein, das früher¹¹⁴ nur postuliert wurde, jetzt einsichtig werden soll. In einem Vergleich könnte man sagen, daß Simplikios, nachdem er das Urbild, den Aion,

¹¹² 775,31–785,11.

¹¹³ 784,29–32; cf. 768,1–2 ζητεῖ οὖν τίς ἂν εἴη χρόνος πρῶτος καὶ ἀπλοῦς ὃς πάντα χρόνον μετρήσει.

¹¹⁴ 774,24–25.

und sein abbildliches Spiegelbild, den Chronos, gezeigt hat, jetzt deren Vermittlung, den Spiegel selbst zeigen will. Der Satz „Die Zeit ist das Maß des Seins“ bleibt in seinem Wortlaut Bezugspunkt der Überlegungen, aber er bekommt in diesem Abschnitt einen neuen Sinn.

Das Resultat dieses Abschnittes – im Besonderen seines letzten Stücks, der ‚Reflexion‘ – läßt sich thesenhaft so formulieren:

1. Es gibt so etwas wie die von Damaskios gesuchte Zeit (Simplikios stimmt also, trotz seiner Kritik, im Grundsätzlichen mit Damaskios überein).
2. Dies ist aber nicht der *ὅλος ἅμα χρόνος* des *οὐρανόσ*, wie Damaskios meint, sondern ein erst noch zu bestimmender *πρῶτος χρόνος*¹¹⁵.
3. Dieser *πρῶτος χρόνος* ist nicht Thema der Physik¹¹⁶ und wurde deshalb nicht mehr von Aristoteles behandelt. (Die ‚Erste Zeit‘, die vorerst lediglich schematisch im Hypostasengedanken eingereiht ist, wird Thema des historischen Teils sein).

Simplikios gelangt zu diesem Resultat in der Auseinandersetzung mit der These des Damaskios, daß es eine Zeit gebe, die „zugleich ganz bestehe“ (*ὅλος ἅμα χρόνος ἐν ὑποστάσει*, 775,33 f.). Simplikios läßt Damaskios in zwei Anläufen seine These exponieren¹¹⁷. Aus der Erörterung der betreffenden Argumente ergibt sich eine Aporie, welche Gegenstand einer anschließenden, grundsätzlichen Reflexion¹¹⁸ wird. In dieser wird sich die von beiden gesuchte Zeit näher bestimmen.

Das Zitat, in dem Damaskios seine These zuerst exponiert, stammt aus der Schrift *περὶ χρόνου*¹¹⁹. Damaskios knüpft dabei an die Bestimmung des ‚In-der-Zeit-seins‘ bei Aristoteles an („Das ist in der Zeit, außerhalb dessen immer noch eine andere Zeit faßbar wird.“ Physik Δ 12, 221 a 26ff.). Er lehnt diese Bestimmung ab, in der Hauptsache mit dem Argument, daß die von Aristoteles gegebene Bestimmung des In-der-Zeit-seins sich nicht aus ihrem Maß-sein ergebe. „Wenn die Zeit Zeitmessung ist, dann ist, selbst wenn nichts außerhalb ihrer faßbar ist, doch (sc. das Zeitliche) gemessen und in der Zeit.“ (776,9f.) D.h., die Zeit kann Maß (im abgeleiteten Sinne) sein, ohne daß es immer etwas außerhalb ihrer geben muß. Dann weist Damaskios auf einige aus der Ablehnung des

¹¹⁵ Dieser Ausdruck tritt 184,19 erstmals in diesem Zusammenhang auf. Im Kommentar cf. 768,1.

¹¹⁶ 785,8–10.

¹¹⁷ 776,2–33 und 779,11–781,12.

¹¹⁸ 783,1–785,11.

¹¹⁹ 775,34. Siehe auch oben Anm. 98.

ὅλος ἅμα χρόνος folgende ihm unannehmbar scheinende Konsequenzen hin¹²⁰.

In seiner Stellungnahme dazu¹²¹ greift Simplikios die Problematik des In-der-Zeit-seins auf. Damaskios und Simplikios sind sich dabei darin einig, daß die Zeit das Sein im Werden hat¹²². Aber gegenüber Damaskios, der nur von der einen Bedeutung des *ἀεί* spricht¹²³, unterscheidet Simplikios zwei Bedeutungen des *ἀεί*, von denen er die eine dem werdenden zuordnet, die andere dem Aion. So gelingt es ihm, die Überlegungen über das In-der-Zeit-sein auf die diesem zugrunde liegenden Bedeutungen von *ἀεί* und von diesem auf die entsprechenden Bedeutungen von *ἄπειρον* zu lenken.

'*Αεί* meint ‚unendlich‘ zunächst als *τὸ ἄπειρον* selbst, es kann aber auch *τὸ ἐπ' ἄπειρον* meinen. Was nun in der zweiten Weise ‚immer‘ ist, hat, obwohl ‚immer seiend‘, immer noch eine Zeit außer sich. Es meint, wie Simplikios unter Hinweis auf Aristoteles Physik Γ 6, 206 a 25ff sagt¹²⁴, lediglich das stetige, unabläßige (*ἀνέκλειπτον*, 777,17) der Zeit. In diesem Sinne ist das In-der-Zeit-sein von Aristoteles gemeint gewesen, erklärt Simplikios. Die Zeit alles Physischen ist nur unendlich in diesem zweiten Sinne und schließt gerade damit das Zugleich-ganz-sein aus. Simplikios faßt seine Kritik in einer abschließenden Bemerkung zusammen¹²⁵. Aus dieser erhellt, daß Simplikios die von Damaskios gesuchte Zeit nicht einfach leugnen will. Es ergibt sich aber zugleich aus den Überlegungen zum *ἀεί*, daß das gesuchte Maß das ‚mittlere Maß‘ einer ‚mittleren Natur‘¹²⁶ sein muß, wie es Damaskios richtig nannte. Gerade dann aber kann sie nicht zugleich ganz und damit mit dem Aion identisch sein, wie es die Konsequenz des Gedankens von Damaskios ist.

Soweit reicht die erste Exposition und Kritik. Simplikios läßt aber den Damaskios seine These nochmals exponieren¹²⁷. Warum tut er das?

In der ersten Exposition hat sich das Verständnis des *ἀεί* als der entscheidende Punkt dieser These erwiesen. Deshalb gibt Simplikios hier

¹²⁰ 776,9ff.: *παράλογον*: die Zeit, in der die Bewegung der Gestirne stattfindet, wäre gar nicht Zeit; 776,16ff.: *παράδοξον*: die Teile der Zeit sind zwar Zeit, die ganze Zeit aber soll nicht Zeit sein können; 776,20ff.: *ἄτοπον*: die Symmetrie der Maße *τόπος* und *χρόνος* würde verlorengelassen. Das *ἀεί* verhält sich aber zur Zeit wie das *πανταχοῦ* zum *τόπος*.

¹²¹ 776,34–778,19.

¹²² Damaskios: 775,10; Simplikios: 777,6.

¹²³ 776,19f.: ... *καὶ τὸν ὅλον ἐξ αὐτῶν χρόνον ποιεῖν, οὗ ὄνομα τὸ ἀεί*.

¹²⁴ 781,36ff.

¹²⁵ 778,20–779,11.

¹²⁶ Cf. 778,32ff.

¹²⁷ 779,12–781,13.

eine Stelle von Damaskios wieder, an der dieser selbst ausdrücklich von den Bedeutungen des *ἀεί* ausgeht.

Die zweite Exposition der These des Damaskios stammt aus einer Erörterung über die Hypostase der Zeit. Danach ist ein ‚stehendes *ἀεί*‘ der Physis und der Psyche zu unterscheiden von einem ‚fließenden *ἀεί*‘, wie es in der Zeit des Werdenden sich findet. Das maßgebende *ἀεί* ist das ‚stehende *ἀεί*‘ des *κόσμος*, behauptet Damaskios¹²⁸.

Auf die an dieser Stelle vorgetragene Argumente geht Simplicios zunächst im einzelnen in umgekehrter Reihenfolge ein¹²⁹. Dann holt er aus zu einer umfassenden Reflexion über die Möglichkeit der gegensätzlichen, nicht vereinbar scheinenden Auffassungen des Damaskios und ihm selbst¹³⁰. Hier entwickelt Simplicios nochmals, jetzt am Begriff der *πρόδος διὰ μεσότητος* eine Übersicht, in der sich Aion, ‚Erste Zeit‘ und ‚fließende Zeit‘ zusammenordnen.

Die Darstellung und Kritik der These des Damaskios sind auf die Aporie¹³¹ hin angelegt, worauf sich die Reflexion bezieht. In der Auseinandersetzung zwischen Simplicios und Damaskios ist für den Verlauf des Gedankens deshalb das wichtig, was zu dieser Aporie führt und so die allgemeine Reflexion vorbereitet, denn erst hier wird die ‚Erste Zeit‘ sichtbar, und diese ist letztlich das Ziel der Erörterung. Es muß deshalb nicht die ganze Diskussion um den *ὅλος ἅμα χρόνος* dargestellt werden, es genügt, die Hinweise, die Simplicios den zwei Expositionen entnimmt und die er in der Reflexion aufgreift, in ihren Hauptpunkten zusammenzufassen.

Die erste Exposition des Damaskios gibt Anlaß dazu, auf die Bestimmung, daß die Zeit ihr Sein im Werden habe, zurückzugreifen¹³², und daß mit der Zeit notwendig Werden und Bewegung verknüpft sei¹³³. Dadurch, daß an den ‚Fluß-Charakter‘ von Bewegung und Zeit erinnert wird, wird klar, daß der *ὅλος ἅμα χρόνος* jedenfalls nicht die Zeit eines Gewordenen sein kann. Diese Exposition gibt weiter Anlaß zur Unterscheidung im *ἀεί* anhand der Begriffe *ἄπειρον* und *ἐπ' ἄπειρον*¹³⁴. Dadurch bestätigt sich für Simplicios einerseits die von Aristoteles gegebene Bestimmung

¹²⁸ 779,29f. und 32: *ὥστε οὔτε οὐρανὸς ἀεί οὔτε κόσμος κατ' ἀριθμὸν ὁ αὐτός ...*
Simplikios: *καὶ διὰ μὲν τούτων τὸ τοῦ οὐρανοῦ ἀεί καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου ἅμα ὅλον εἶναι βούλεται* (sc. Dam.).

¹²⁹ 781,14–782,34.

¹³⁰ 783,1–785,11.

¹³¹ 783,1–6.

¹³² 777,6–10.

¹³³ Cf. auch 781,15f. *ὅπου γὰρ γένεσις, ἐκεῖ καὶ κίνησις καὶ μεταβολὴ πάντως.*

¹³⁴ 777,13–17.

des In-der-Zeit-seins¹³⁵ und andererseits zeigt sich, daß im von Damaskios erwogenen Begriff das Sein des Seienden in eine unzeitliche Ganzheit zusammengefaßt wird.

Den für den weiteren Verlauf wichtigsten Hinweis entnimmt Simplikios der Bestimmung des Himmels durch Damaskios als einer μέση φύσις¹³⁶: sehr wohl muß eine μέση φύσις ein μέσον μέτρον haben – da jede Seinsvielfalt in einem entsprechenden Maß begründet ist¹³⁷ – nur ist nicht der Himmel diese ‚mittlere Natur‘.

In der zweiten Exposition bestimmt Damaskios die gesuchte Zeit selbst in bezug auf die zwei Bedeutungen von αεί als αἰῶνος εἰκῶν πρώτη¹³⁸. Die zwei Hauptbedeutungen von αεί werden der unmittelbare Anknüpfungspunkt der folgenden Reflexion werden¹³⁹.

Wie Damaskios, will auch Simplikios eine Zeit suchen, die ‚über‘ der ‚fließenden Zeit‘ steht, aber doch nicht Aion ist¹⁴⁰: jene Zeit, die unsere Zeit hier ordnet und doch noch im eigentlichen Sinne Zeit ist (was für den ὅλος ἅμα χρόνος des Damaskios nicht gilt, da er das Nacheinander aufhebt).

Simplikios nennt das Gesuchte ‚Erste Zeit‘. Dem Nachweis dieser ‚Ersten Zeit‘ gilt das Korollar.

Neben diesen fünf Punkten, die für die Überlegungen der Reflexion besonders wichtig sind, kommt in der Diskussion zwischen Damaskios und Simplikios ein Unterschied in der Auffassung des Wesens des Gewordenen zum Ausdruck. Dieser Unterschied wird aber nicht thematisch behandelt, obwohl er bestimmend zu Grunde liegt. Für Damaskios genügt es zur Bestimmung des Gewordenen, daß es ‚begründet‘ ist (ἀπ’ αἰτίας 781,10–13), es gehört nicht unbedingt dazu, daß es auch in Bewegung sei. Deshalb ordnet er den bewegungslosen ὅλος ἅμα χρόνος dem Gewordenen zu. Simplikios dagegen besteht im Anschluß an Platon¹⁴¹ darauf, daß von Gewordenem nur gesprochen werden könne, wenn es den Gedanken von Bewegung und Wandel impliziere. Auf ein solches muß daher der πρώτος χρόνος bezogen werden; deshalb ist es auch ganz unmöglich, daß seine Seinsvielfalt als ein ἅμα ὅλον zu denken ist – so wäre es identisch mit dem Sein des Nous.

¹³⁵ 777,21–23.

¹³⁶ 778,34.

¹³⁷ Nach dem 773,26f. formulierten Prinzip; cf. auch 783,27f. und 24f.

¹³⁸ 781,13.

¹³⁹ 783,6: δυοῖν γὰρ ὄντων ἄκρων ὡς οἶμαι τοῦ αἰεὶ σημαυομένων.

¹⁴⁰ 779,37ff. und 780,29–31: ... ἀφ’ οὗ ὁ ρέων κατὰ μέρος ἐκμηρύεται.

¹⁴¹ Cf. 778,29–32 und 781,14–17.

Aus den angegebenen Gründen kann sich die Betrachtung daher auf die *πρόδος*-Stelle¹⁴² beschränken.

Die im nächsten Paragraphen folgende Darstellung der Aporie soll das Auslassen der Diskussion wettmachen (da die Argumente der Diskussion in der Aporie enthalten sind), und schließlich soll in einer eingehenden Erörterung des Begriffs *πρόδος διὰ μεσότητος* (§ 7) die inhaltliche Voraussetzung für das Verständnis der Stelle gegeben werden. Eine Rekapitulation der Gedanken der Reflexion macht den Schluß. Daraus wird sich der neue Sinn des Satzes „Die Zeit ist das Maß des Seins“ ergeben (§ 10).

§ 6. Die Aporie

Simplikios faßt die ganze Auseinandersetzung 783,1–6 nochmals in eine aporetische Frage zusammen. Darauf legt er in drei Abschnitten seine diese Aporie lösende Lehre der ‚Ersten Zeit‘ vor. Im ersten Abschnitt¹⁴³ legt Simplikios dar, daß die zwei Hauptbedeutungen von *αἰ* doppelt vermittelt sind. Im folgenden Abschnitt¹⁴⁴ macht er klar, daß die Seinsvielfalt des Vermittelten durch mittlere Maße zu bemessen sei und daß eines dieser mittleren Maße die ‚Erste Zeit‘ sei. Im dritten Abschnitt¹⁴⁵ sagt er, daß die ‚Erste Zeit‘ aus ihrem Verhältnis zur Psyche zu verstehen und nicht mehr eigentlich Thema der Physik sei.

Worin besteht nun die einleitende Aporie? Eines der Argumente des Damaskios für den *ὅλος ἅμα χρόνος* hatte die Form des indirekten Beweises¹⁴⁶. Eine unannehmbare Konsequenz folgt aus der Verwerfung seiner These. Damaskios sagte dort, daß kein Gewordenes ewig sein könne, wenn es die von ihm geforderte Zeit nicht gebe. Wenn man also diese Zeit für *οὐρανός* und *κόσμος* bestreite, folge daraus, daß auch diese nicht *αἶδια γενητά* und der Zahl nach nicht ein und dasselbe sein können (*ὁ αὐτός*). Da diese aber Mittler der Zeit sein müssen¹⁴⁷, werde die Einheit des Innerzeitlichen grundsätzlich in Frage gestellt, wenn sie keine höhere Einheit als das Innerzeitliche hätten. Die zu verwerfende Konsequenz ist also die Nicht-Ewigkeit von *οὐρανός* und *κόσμος* und weiter der Um-

¹⁴² 783,1–785,11.

¹⁴³ 783,6–784,17.

¹⁴⁴ 784,17–33.

¹⁴⁵ 784,33–785,11.

¹⁴⁶ 779,29–32; von Simplikios wiederholt 782,28–32; 783,2–3 sinngemäß zusammengefaßt.

¹⁴⁷ Cf. Ende der Zeitabhandlung des Aristoteles.

stand, daß die Einheit des Zeitlichen unbegründet bleibt. Sowohl Ewigkeit wie Geworden-sein (d.h. für Damaskios ‚Begründet-sein‘) müssen aber vom οὐρανός angenommen werden und auch die Einheit des Zeitlichen muß eingesehen werden können. Dem hält Simplikios die von Damaskios selbst¹⁴⁸ schon rhetorisch gestellte Frage gegenüber, wie sich denn der Himmel und der körperliche Kosmos als Gewordene noch vom αἰώνιον und vom ὄντως ὄν unterscheiden lassen, wenn sie αἰεί im Sinne von ἅμα ὅλον seien¹⁴⁹. An der erwähnten Stelle erachtete Damaskios die Bestimmung durch ἀπ' αἰτίας für den Begriff des Gewordenen als genügend, doch diesen Begriff des Gewordenen will Simplikios unter Berufung auf Platon nicht gelten lassen¹⁵⁰.

Somit besteht die Aporie darin, daß entweder die Einheit der Zeit nicht begründet werden kann – ein selbst zeitlicher Himmel genügt nicht als Maß des Maßes – oder daß das, was diese Einheit begründen soll, identisch ist mit Aion und ὄντως ὄν, und dies ist nicht möglich, da der οὐρανός ein Gewordenes ist.

Die oben erwähnt abschließende Reflexion ist unmittelbar nichts anderes als die Lösung dieser Aporie. Simplikios will einen Weg zeigen, auf dem sich Aion, die zeitigende Zeit, die Zeit des Himmels und die Zeit des Physischen richtig zueinander ordnen. Dadurch enthält dieser Abschnitt, obwohl nur mit einem beschränkten Zweck bedacht, eine Gesamtschau der Maße des Seins unterschiedener Seinsweisen und darin der im eigentlichen Sinne messenden Zeit.

Simplikios sagt, die Aporie habe den Grund ihrer Möglichkeit in der *διὰ μεσότητος πρόοδος*. Der in diesem Ausdruck liegende Gedanke ist der Kerngedanke der folgenden Überlegungen. Es ist deshalb zunächst dessen Bedeutung zu betrachten (§ 7); dann kann auf die drei oben genannten Abschnitte der Reflexion eingegangen werden (§§ 8, 9, 10).

§ 7. Der Hervorgang durch Vermittlung

Der zentrale Begriff der Reflexion, die den ersten Hauptteil abschließt, heißt *πρόοδος διὰ μεσότητος*, Hervorgang durch Vermittlung.

In den El. Theol.¹⁵¹ impliziert Proklos, daß gewisse *πρόοδοι* unmittelbar, andere mittelbar seien. Simplikios spricht im Korollar von einer *πρόοδος*

¹⁴⁸ 781,1–3.

¹⁴⁹ 782,32–34; jetzt 783,4–6.

¹⁵⁰ 778,29–32; 781,14–20.

¹⁵¹ Propp. 29,30 und 38; cf. Theol. plat., I cap. 28.

διὰ μεσότητος, da der Zusammenhang von Noeta und Aistheta in Frage steht. Simplikios fragt danach, wie der Kosmos im Nous gründe. Noeta und Aistheta sind sich aber wesentlich ‚unähnlich‘, so daß sie einer Vermittlung bedürfen, die deren Merkmale zugleich enthält¹⁵². In der Diskussion mit Damaskios wurde das, was Momente der Vermittlung sind, verselbständigt, und daraus ergab sich die Aporie. Der Begriff der *πρόοδος διὰ μεσότητος* steht im Zusammenhang des neuplatonischen Hypostasengedankens¹⁵³. Dieser wird hier so wenig wie an der ersten Stelle expliziert, er ist als bekannt vorausgesetzt und Simplikios erinnert nur an hier wichtige Punkte dieses Gedankens¹⁵⁴. Hier steht der Aspekt der Vermittlungen, d. h. des Zusammenhangs der Hypostasen untereinander im Vordergrund.

In welchen Zusammenhängen spricht Proklos von *πρόοδος* und was ist die hier vorausgesetzte Bedeutung von *μονή*, *πρόοδος* und *ἐπιστροφή*? Im Parmenides-Kommentar¹⁵⁵ unterscheidet Proklos die *πρόοδος* von der *ὑπόβασις* so, daß *πρόοδος* den Hervorgang Hypostasen auseinander (die ‚vertikale‘ Richtung) bezeichnet, die *ὑπόβασις* dagegen die Entwicklung in der Hypostase (als *μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή*). Proklos scheint sich allerdings nicht streng an diesen Sprachgebrauch zu halten¹⁵⁶. Simplikios seinerseits¹⁵⁷ gebraucht das Verb *ὑποβαίνειν* auch von den Hypostasen. Wallis¹⁵⁸ will demgegenüber festgestellt haben, daß *πρόοδος* das Wort sei für die Entwicklung in der Hypostase (speziell für die Entwicklung *ὄν-ζωή-νοῦς*, also für die ‚horizontale‘ Entwicklung). Das Wort kann also nicht von vornherein auf die eine oder andere Bedeutung festgelegt werden.

¹⁵² Proklos, El. Theol., propp. 81 u. 132: *ταῦτα γὰρ συνάγει τὰ ἄκρα κατὰ μίαν ἔνωσιν*. Prop. 148: *ἡ δὲ μεσότης ἐπ' ἄμφω τὰ ἄκρα διατείνουσα, συνδεῖ πᾶσαν περὶ ἑαυτῆν...* R. T. Wallis, p. 131 ‚Law of Mean Terms‘, cf. A. C. Lloyd, p. 310.

¹⁵³ Mit *πρόοδος* verweist Simplikios auf den Zusammenhang *μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή*. Allerdings ist festzustellen, daß Simplikios die Termini *μονή* und *ἐπιστροφή* kaum je verwendet (*μονή* im oben p. 51 zitierten Satz), hingegen *πρόοδος* an einigen weiteren Stellen. Dies muß vielleicht damit erklärt werden, daß Simplikios im Kommentar allgemein Zurückhaltung in der Verwendung neuplatonischer Termini übt. Entscheidender ist vielleicht, daß die Erörterung ihres Zusammenhangs nicht eigentlich ein Problem der Physik ist, sondern der dieser übergeordneten Ersten Philosophie: 1,20; 47,30. Simplikios beschränkt sich auf die Physik in seinem Kommentar, und er betont mehrfach, daß man Theologika und Physika nicht vermengen dürfe: Z. B. 148,22–24; 785,10 und öfters (cf. 1366,20).

¹⁵⁴ Im Anhang II wird begründet, weshalb in dieser Arbeit zur Ergänzung des Gedankens die *Elementa Theologica* von Proklos beigezogen werden.

¹⁵⁵ Proklos, In Parm. 746,10ff.

¹⁵⁶ E. R. Dodds, im Kommentar zu El. Theol., prop. 21, p. 209.

¹⁵⁷ 783,15 und 784,30.

¹⁵⁸ p. 132, „procession“.

Mit dem Begriff der *πρόοδος* ist der der Diakrisis, welches das Leitwort des ersten Abschnittes (§ 1) war, engstens verknüpft. Die Konstitution der endlich-hyletischen Welt vom Hen her geschieht und wird gedacht sowohl in der Diakrisis als auch in der *πρόοδος διὰ μεσότητος*. *Πρόοδος* und Diakrisis sprechen in verschiedenen Hinsichten vom Selben¹⁵⁹. Diakrisis ist die Differenz, in der das in sich verweilende Hen in seiner unendlichen Bewegung der Selbstbestimmung sich zu Vielem bestimmt. Unter dem Terminus *πρόοδος* zeigt sich diese Selbstbestimmung als Bewegung, Prozeß verschiedener Hypostasen.

An dieser zweiten ‚systematischen‘ Stelle ist deshalb nicht von etwas ganz anderem und Neuem, sondern vom Selben wie an der ersten Stelle die Rede. Weder *πρόοδος* noch Diakrisis lassen sich auf eine ontologische oder epistemologische Bedeutung festlegen; beide Aspekte sind in beiden Begriffen. Die Diakrisis ist das sich-unterscheiden des Seins in das Seiende, sowohl an sich wie auch für das Denken, und die *πρόοδος* ist der Prozeß sowohl der Sache selbst als auch unserer Erkenntnis von ihr.

Die eigentlich systematische Stelle hat *πρόοδος* in der Begriffstrias *μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή*. Es sind deshalb folgende Fragen zu klären: Was meint diese Begriffstrias? Was meint *μεσότης* im Zusammenhang der *πρόοδος*, und was leistet dieser Begriff an unserer Stelle im Cdt?

Μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή sind eigentlich nicht drei Begriffe, sondern eine Begriffstrias. Es sind funktionale Begriffe, d.h. solche, von denen jeder seinen Sinn nur hat in Funktion der zwei anderen. Jeder von den dreien ist, was er ist, nur im Zusammenhang der zwei anderen, so daß sie alle drei zusammen Eines begreifen. Das geometrische Symbol der Trias ist nicht ein lineares Unter- oder Nebeneinander, sondern das Dreieck¹⁶⁰. Das Hen ist dabei das Ganze, seine immanente Bewegung sind die im Dreieck angeordneten Prozeßmomente, deren keiner eine bevorzugte Stellung als Anfang hat, da jeder Anfang sein kann.

Die Begriffstrias hat zugleich methodischen Sinn, indem in ihren Momenten sich der sachgemäße Gang jeder Frage regelt. Sie ist die Form, in der sich der Neuplatonismus seine Fragen vornimmt¹⁶¹. Ganz beson-

¹⁵⁹ Dies bestätigt Proklos, *El. Theol.*, propp. 35 (p. 38,12) und 36 (p. 38,33).

¹⁶⁰ Cf. G. W. F. Hegels „Dreiecksfragment“, publiziert zuerst von K. Rosenkranz, *Hegels ursprüngliches System, 1798 – 1806*, in *Literarhistorisches Taschenbuch*. Hrsg. von R. E. Prutz, Jg. 2, Leipzig 1844, 157–164; jetzt auch in *Hegel-Studien*, 10, 1975, pp. 133–135, am Anfang einer eingehenden Abhandlung von H. Schneider; oder in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt a.M. 1970) Bd. 2, pp. 534–539.

¹⁶¹ Von der Zusammengehörigkeit der drei Momente im besprochenen Sinne spricht Proklos besonders in den propp. 30,31 und 35.

ders ist es die Frage nach dem Seienden, die im Neuplatonismus von der Trias beherrscht, völlig durchdrungen und durchgestaltet wird. Nur dann, wenn die Frage nach dem Seienden und seinem Grund so gestellt wird, bietet sich das Sein des Seienden dar als die Hypostasen Hen, Nous und Psyche. Es liegt in dieser Trias, daß die Frage nach dem Seienden nicht einfach zur sozusagen ‚transitiven‘ Frage wird, sondern daß sie sich selbst in die Frage einbezieht, d.h., daß sie eine in sich reflektierte Frage wird.

In dem, was gerne ‚neuplatonische Ontologie‘ heißt, liegt deshalb nicht nur die Frage nach dem Wesen des Seienden, sondern ebenso sehr und unabtrennbar die nach seinem Dasein und seiner Wahrheit — oder sie ist in Wahrheit Onto-Logie, indem sie das menschliche Wissen und Reden und auch die Zugangsweisen des Menschen zum Seienden in seiner Gegebenheit mitbedenkt. Auch der Neuplatonismus weiß um die drei Aspekte, die Aristoteles als die drei Hauptrichtungen des Sinns von ἀρχή nennt¹⁶²: τὸ πρῶτον ὄθεν ἢ ἔστω ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται. Was Proklos prop. 39 in speziellerem Zusammenhang formuliert¹⁶³, gilt sehr wohl allgemein: Das Sein des Seienden ist erst durchsichtig, wenn es nach all seinen Hinsichten klar ist. Als diese Hinsichten nennt Proklos hier κατὰ τὸ εἶναι μόνον, κατὰ ζώην, κατὰ τὴν γνῶσιν, allgemeiner ist gemeint nach Dasein, Wesen und Wahrheit.

So ist an das zu erinnern, was oben p. 32, gesagt wurde: Die Hypostasen nennen nicht Einzelseiendes, sondern den Prozeß der Selbstbestimmung des Hen in seinem unendlichen Leben und zugleich das, was dem menschlichen λόγος davon zugänglich ist.

Dieser Prozeß, der als ἔκστασις und auch als ἔκφυσις bezeichnet wird, ist nicht als Prozeß materieller Konstruktion des Alls mißzuverstehen, sondern Sein und Denken sollen durch ihn als Momente des Prozesses begreifbar werden, die aus der Ruhe des Hen als die Differenz entspringen, die die Rückkehr zu sich selbst ermöglicht. Das Prozeßgefüge μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή meint zunächst das soeben ἔκστασις Genannte der Hypostasen Hen, Nous, Psyche¹⁶⁴. Indem Proklos aber vom Ersten und Zweiten auch im Plural spricht, zeigt er, daß der Prozeß der Hypostasen sich in jedem Seienden wiederholt — oder eigentlicher, daß etwas nur dann ist, wenn und insofern es in sich diesen Prozeß wiederholt¹⁶⁵. Es wäre falsch zu sagen, daß dieses Prozeßgefüge sich ‚in bestimmten Zu-

¹⁶² Arist., Met. Δ 1.

¹⁶³ Die ἐπιστροφή und die πρόοδος erfolgen je in gleicher Weise: οὐσιωδῶς, ζωτικῶς, γνωστικῶς.

¹⁶⁴ El. Theol., prop. 30 und E. R. Dodds' Kommentar zur Stelle, p. 217f.

¹⁶⁵ El. Theol., propp. 103 und 21.

sammenhängen' realisiere, da es ,vor' oder ,außer' *μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή* gar keinen Zusammenhang gibt, sondern dieses Prozeßgefüge ist Bedingung der Möglichkeit aller Zusammenhänge und Bezüge.

Was heißt nun *μεσότης* im Zusammenhang der *πρόοδος*?

Der Begriff der *μεσότης*, Vermittlung, wird notwendig im dialektischen Prozeß. Um einen solchen handelt es sich aber in der *πρόοδος* des Vielen aus dem Hen. In diesem Prozeß bestimmt sich das Hen in immanenter Negation auf dem Weg der Hypostasen letztlich auch zu dem, was als *σῶμα φυσικόν* Gegenstand der Physik ist. Dieses *σῶμα φυσικόν* ist deshalb ein mannigfach Vermitteltes und Begründetes.

Die letzte dieser Vermittlungen steht nun in Frage: Wie kann das Sein des *ὄντως ὄν* und das des *φυσικόν* vermittelt werden? Diese Vermittlung ist notwendig, wenn das Physische sein und gedacht werden soll. Simplicios gibt zur Antwort, daß diese Vermittlung in der ,Ersten Zeit' geschehe. Gerade weil diese vermittelt und die Vermittlung immer auf beide Extreme, die sie vermittelt, je einen Bezug haben muß, wird die Einseitigkeit möglich, den einen dieser Bezüge als das allein maßgebliche Wesen herauszugreifen. Dies ist in der Behauptung des Damaskios, es gebe den *ὅλος ἅμα χρόνος* des Himmels, geschehen und diese Einseitigkeit versucht nun Simplicios mit dem, was er unter der ,Ersten Zeit' nennt, auszugleichen.

Von dem vermittelnden dialektischen Prozeß spricht Proklos auch im Zusammenhang, der im Cdt interessiert¹⁶⁶. Er nennt dort *πρόοδος* und *ἐπιστροφή* eine Kreisbewegung vom Bleibenden weg zum Bleibenden hin. Das Bleibende für den ewigen Kosmos ist der Nous. In bezug auf diesen hat er *πρόοδος* und *ἐπιστροφή*¹⁶⁷. Da nun aber Kosmos und Nous ungleich sind (als werdend bzw. seiend, und als bewegt bzw. unbewegt¹⁶⁸), bedarf seine *πρόοδος* der Vermittlung. Die *μεσότης* ist aber nicht ein Katalysator, d.h. ein selbständiges Drittes, das ein Erstes dazu bringt, ein Zweites hervorzubringen, vielmehr enthält der Begriff den Hinweis darauf, daß die Hypostasen nicht nur ruhig in sich verweilen, sondern daß ihr Sein ein unendliches Leben ist und daß sie sich in diesem Leben entfalten (cf. das zu *βίος τοῦ ὄντος* Gesagte, p. 51ff.).

Was der Begriff *πρόοδος διὰ μεσότητος* an der Stelle, an der Simplicios ihn braucht (783,1), leistet, ist damit zur Hauptsache schon gesagt. Mit ihm kann Simplicios die Extreme, den Aion und die Zeit des Werden-

¹⁶⁶ Prop. 34, p. 38,3–5 und prop. 33.

¹⁶⁷ Prop. 34, Ende.

¹⁶⁸ So auch Simplicios 784,27.

den, in einem Mittelbegriff (der ‚Ersten Zeit‘) so in einen Zusammenhang bringen, daß Differenz und Identität dieser Maße des Seins einsichtig werden. Dieser Begriff macht es möglich, auch die Körperwelt nun nicht als eine vierte, neben drei angeblich vor ihm existierende Welten Hen, Nous, Psyche, zu stellen, sondern auch diese als Ekstase des Hen zu begreifen. Wie Nous und Psyche ist auch Soma eine Weise der Einheit, in der das Hen sich sowohl entwickelt als auch sich dem Menschen darbietet¹⁶⁹. Daher sind die Hypostasen Begründungen dafür, daß für den Menschen in der Welt etwas je Eines ist, d.h. *ist*, aber in je verschiedener Weise¹⁷⁰.

Die im jetzt zu behandelnden Abschnitte des Cdt verwendeten und vorausgesetzten Sätze sind folgende:

- Die Hypostasen sind das Grundmodell von Sein und Denken.
- *Μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή* ist eine Begriffstrias, die das Prozeßgefüge der Hypostasen sprachlich darzustellen versucht.
- Die unendliche, lebendige Bewegung im Hen – sei sie nun als Diakrisis oder als *ἐκστασις, πρόοδος* von verschiedenen Seiten her ins Auge gefaßt – gliedert sich in unterscheidbare Hypostasen.
- Die Entfaltungen der Hypostasen des Nous und der Psyche, im weiteren der Physis, geschehen in mannigfachen Vermittlungen, denen das Denken folgen muß.
- Den genannten Entfaltungen entspricht jeweils eine charakteristische Seinsvielfalt, die in einem spezifischen Maß gründet.

Damit sind nun die allgemeinen Voraussetzungen zum Verständnis der Reflexion¹⁷¹ gegeben. Die Betrachtung ihrer drei Schritte kann sich deshalb kurz fassen. Das unmittelbare Ziel der Reflexion ist die Auflösung der Aporie, die als Resultat der Diskussion 783,1–6 zusammengefaßt wird: Wie kann *οὐρανός* und *κόσμος* eine höhere Einheit als das Zeitliche haben, wenn auch sie das Sein im Werden haben, und wie unterscheiden sie sich noch vom *ὄντως ὄν*, wenn an ihnen sich das „stehende *αἰ*“ findet?

Seinen Hauptzweck erreicht Simplikios mittelbar. Indem er die Aporie löst, zeigt sich Notwendigkeit und Wesen einer Ersten Zeit zwischen Aion und fließender Zeit – einer ‚Ersten Zeit‘, die sich zur fließenden Zeit zeitigt. Diese übernimmt die Funktion des von Damaskios postulierten *ὄλος ἄμα χρόνος*, ist aber nicht die Zeit des Himmels.

¹⁶⁹ Plotin zu *θεωρία* in Enn. III 8.

¹⁷⁰ Auf den Zusammenhang von Seins- und Erkenntnisgrund weist Proklos hin in prop. 11 (p. 12,12–15); cf. Arist., Met. Δ 1 und Alpha elatton 2.

¹⁷¹ 783,1–785,11.

§ 8. Das ‚mittlere Maß‘

Simplikios stellt in einem ersten Schritt¹⁷² die von Damaskios gemeinte Zeit als das Maß eines mittleren Wesens, einer *μεσότης* dar. Es gibt zwei Hauptbedeutungen (*ἄκρα*) des *ἀεί*, eine oberste und eine unterste¹⁷³. Das oberste *ἀεί* ist das ‚eigentlich aionische‘, das des *ὄντως ὄν*. Das, wovon dieses *ἀεί* ausgesagt wird, ist zugleich und ganz das, was es ist, d.h. es ist unzeitlich. Diesem steht das ‚dem Sein nach fließende *ἀεί*‘ gegenüber; in dieser Weise *ἀεί* ist das Werdende, das der Zahl nach ein immer wieder anderes ist. So z.B. realisiert sich jedes Wesen, das selbst der Zahl nach eines ist, in der Zahl nach verschiedenen Individuen. Es ist das *ἀεί*, das dem Zeitlichen zukommt. Diese zwei *ἀεί* werden durch zwei *μεσότητες* vermittelt¹⁷⁴, nämlich durch Psyche und Physis. Simplikios gibt hier keinen Grund an dafür, daß es zwei *μεσότητες* sein müssen, die die zwei *ἀεί* vermitteln. Es ergibt sich aber aus dem Ganzen des Gedankenganges, daß er in der Stellung der Vermittelten im System der Hypostasen liegt. Das erste war das *ἀεί* des Nous, das zweite das *ἀεί*¹⁷⁵ der *γενητά*¹⁷⁶.

Nun sind aber zwischen Noeta und Geneta die Psyche und die Physis zu denken. Diesen entsprechen je mittlere *παρατάσεις τοῦ εἶναι* (oder mittlere *ἀεί*), welche durch ebenfalls mittlere Maße bemessen werden, bzw. deren Seinseinheit sich durch mittlere Maße bestimmt. Die Seinsvielfalt von Physis und Psyche¹⁷⁷ ist weder so wie die der *αἰώνια ὄντα* noch so wie die der *γιγνόμενα* zu denken, und deshalb ist ihr Maß weder Aion noch Chronos im eigentlichen Sinne. Psyche und Physis sind deshalb die von Simplikios hier gemeinten ‚Vermittlungen‘.

Weil es also zwei Hauptbedeutungen des *ἀεί* gibt¹⁷⁸, stellten Platon und Aristoteles zwei *μέτρα* der *παρατάσεις* auf, den Aion und den Chronos. Mit diesen zwei Maßen des Seins läßt sich aber das Sein der *μεσότητες*

¹⁷² 783,1–784,17.

¹⁷³ 783,6–11.

¹⁷⁴ Zeilen 11–14.

¹⁷⁵ Das *ἀεί* ist ein wesentlicher Aspekt der Seinsvielfalt. Simplikios kann daher das Problem der Zeit vom *ἀεί* her aufrollen, wie Aristoteles vom *νῦν* her.

¹⁷⁶ Cf. die Tabelle im Anhang I.

¹⁷⁷ Die *οὐσία* und *παρατάσεις τοῦ εἶναι* der Psychika (14–16) hat einerseits nicht mehr Teil am völlig (*τελέως*) Unteilbaren (sc. am Nous), aber auch nicht am völlig Teilbaren.

¹⁷⁸ 783,16–32. *διόπερ* 783,16 zieht eine Konsequenz aus der Tatsache der zwei *ἄκρα*, nicht aus der Tatsache der zwei *μεσότητες*, greift also weiter im Text auf Zeile 6 zurück.

nicht fassen. Platon schlägt diese deshalb zur Zeit, Aristoteles zum Aion¹⁷⁹. Genau genommen haben aber Psyche und Physis ihre je eigene *παράτασις*, die aus je eigenen mittleren Maßen zu verstehen wären. Da eigene Namen für diese Maße jedoch fehlen, mag man sie wohl mit dem einen oder anderen Namen¹⁸⁰ bezeichnen, doch muß man sie dann von Chronos und Aion im eigentlichen Sinne unterscheiden. Durch diese Einordnung in die Hypostasen hat Simplikios zugleich ein Argument dafür gewonnen, daß die von Damaskios gesuchte Zeit nicht zugleich ganz sein kann, denn sie ist jedenfalls einer der beiden *μεσότητες* zuzuordnen, nicht dem Nous.

Damaskios hatte als Argument für den *ὅλος ἅμα χρόνος* vorgebracht¹⁸¹, daß auch der *λόγος χρόνου* in Psyche und Physis zugleich ganz sei. Da Simplikios dieses Argument in der Einzelerörterung ausgelassen hatte, geht er hier darauf ein. Nachdem der *ὅλος ἅμα χρόνος* grundsätzlich abgelehnt ist¹⁸², soll hier, im Sinne einer Reverenz vor Damaskios, eine Weise, in der noch am ehesten von einer solchen Zeit gesprochen werden könnte, zur Sprache kommen¹⁸³. Wenn Damaskios¹⁸⁴ mit dem *ὅλος ἅμα χρόνος* den *λόγος τοῦ χρόνου αἰδῖος* meint, so wie dieser *λόγος* in der Psyche und in der Physis ist – durch die Physis wird er *οὐσία* und in der Psyche ist er vorweg als Prinzip da – wenn Damaskios also von dieser ‚Zeit‘ meint, daß sie die fließende Zeit hervorbringe (*παράγων* 784,5), die Bewegung bemesse und zugleich ganz sei, dann ist nichts dagegen einzuwenden, denn nichts hindert, daß der *λόγος* der Zeit zugleich ganz sei. Dies folgt aus dem Wesen des *λόγος*. Simplikios fügt als Beispiel dafür an, daß auch der *λόγος* des Körpers unkörperlich und un- ausgedehnt sei.

Simplikios faßt zusammen¹⁸⁵. So, in den *παραδείγματα* und in den ‚eidetischen *λόγοι*‘ soll die Zeit zugleich ganz sein, nicht aber in den *παρατάσεις γενηταί*. In dieser Weise also, als *λόγος*, ist dem Damaskios der *ὅλος ἅμα χρόνος* zuzugestehen (doch hatte dieser die ‚Himmelszeit‘ gemeint). Doch sogar so ist eine Einschränkung notwendig. Selbst die *λόγοι* können nicht zugleich ganz und ‚ewig‘ sein, wie es dem zukommt, das im Hen-On verweilt – und dies ist für die *λόγοι* nicht der Fall, denn sie

179 Zeilen 18–23, cf. 779,2–4.

180 Zeilen 23–28.

181 780,4–7.

182 783,28–784,2.

183 784,2–14.

184 Daß dieser gemeint ist, zeigt *ὡς φησιν* 784,5. Damit bezieht sich Simplikios auf das Damaskioszitat 780,1ff.

185 784,12–14.

sind der Psyche zugeordnet. Sie können diese Bestimmungen nur so haben, wie es ihrer Stelle in der Hypostasenreihe zukommt.

So hat Simplikios in einem ersten Schritt die Notwendigkeit eines μέσον μέτρον zwischen Aion und Chronos klargemacht, wenn man die Zeit des Innerzeitlichen verstehen will.

§ 9. Die ‚Erste Zeit‘

In einem zweiten Schritt¹⁸⁶ bezeichnet Simplikios den von ihm so genannten πρώτος χρόνος als das gesuchte Maß. Dieser tritt an die Stelle des ὅλος ἅμα χρόνος und soll das gewährleisten, was dieser nicht kann.

Die Funktion des πρώτος χρόνος ist der des Aion analog. Diesem gemäß muß ein Maß des Seins gedacht werden können, das über all dem Zeitlichen steht und das die das Zeitliche bemessende Zeit seinerseits zeitigt (χρονίζων), indem es diesem Maß Teilhabe (μέθεξις) gewährt. Dieses erst verleiht dem, das sein Sein im Werden hat, Einheit, Zusammenhalt (συνέχεια), Ordnung.

Simplikios begründet dies in einem komplexen Satz¹⁸⁷, der zudem noch eine lacuna enthält. Er ist immerhin soweit klar, daß man seinen Hauptinhalt referieren kann: Wie der Aion das Maß des Seins dessen ist, das die Mitte ist zwischen dem ὄντως ὄν und dem Nous (er ist nämlich Maß der ζωή des ὄν), so muß es ein Maß geben von dem, was zwischen dem ὄντως ὄν und dem werdenden ist, nämlich der Psyche. Und dieses Maß ist der πρώτος χρόνος¹⁸⁸.

Mit dem πρώτος χρόνος wird es möglich sein, eine Antwort auf die Frage nach dem Grund der relativen Einheit des in Werden und Bewegung Befindlichen zu geben. Das Zeitliche ist, bzw. wird Teil für Teil, es ist je und je; in seiner zeitlichen Wirklichkeit ist es nie die ὁλότης, die es seinem Wesen nach doch ist, es ist nie ‚auf’s Mal‘, nie ‚ganz‘. Dennoch ist es nicht ganz zerstückt, sondern es ist, durch die Zeit, eine Einheit. Die Zeit ist die Seinseinheit von solcherlei ‚Seiendem‘. Es ist die fließende Zeit, die der Bewegung Stück für Stück folgt und die deshalb auch nur Stück für Stück ist. So steht in der physisch-genetischen Hypostase die Zeit über dem ‚Sein‘, denn sie ist dessen Maß. Doch ist die fließende

¹⁸⁶ 784,17–33.

¹⁸⁷ 784,22–33.

¹⁸⁸ An dieser Stelle ist übrigens von der Identität der ‚horizontalen‘ und ‚vertikalen‘ Gliederung der Hypostasen Gebrauch gemacht. ὄν – ζωή(αἰών) – νοῦς stellt die ‚horizontale‘ Gliederung der zweiten Hypostase dar; ὄν – ψυχή – γενητά die ‚vertikale‘.

Zeit nicht von sich aus fähig, diese Einheit zu vermitteln, da sie sie selbst nicht hat. Sie ist auch nicht Grund der Ordnung in der Entwicklung (sie folgt der Bewegung bloß). Das, was die Seinsvielfalt der Physis zusammenfaßt und ordnet, ist *πρῶτος χρόνος*.

Diese ‚Erste Zeit‘ wird vom Innerzeitlichen vorausgesetzt, da es durch Teilhabe an diesem erst zeitlich wird. Es ist die Hauptfunktion der ‚Ersten Zeit‘, die im Wesen bestehende Ordnung in das Werden zu verfügen. Sie ist Grund des Bewegungsablaufs des werdenden und Bewegten, indem sie die Realisation der im Wesen festgelegten Ordnung regelt. So ist sie Grund dafür, daß im Genetischen die *πρόοδος* wesensgemäß vor sich geht.

§ 10. ‚Erste Zeit‘ und Psyche

Simplikios hatte bisher von zwei *μεσότητες* gesprochen (Psyche und Physis), ohne diese zunächst zu unterscheiden. Im letzten Schritt¹⁸⁹ erfolgt die Zuweisung der ‚Ersten Zeit‘ an die Hypostase Psyche. Die Verhältnisse von ‚Erster Zeit‘ und Psyche sowie von ‚Erster Zeit‘ und Zeit des Physischen werden im historischen Teil ausführlicher zur Sprache kommen unter den Titeln physische und psychische Zeit. Hier legt Simplicios lediglich die Grundzüge fest. Die ‚Erste Zeit‘ verhält sich zur Psyche, wie der Aion zum Leben des *ὄν*. Die ‚Erste Zeit‘ ist also Einheit und Ordnung der Psyche so, wie der Aion Einheit und Ordnung des Lebens des *ὄν* ist. Die Seinsvielfalt von Nous und Psyche unterscheidet sich, da der Nous völlig unbewegt ist und in seinem Leben immer Totalität bleibt, die Psyche hingegen ist *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* und damit das Einheitlichste, das mit Bewegung gedacht werden muß (allerdings nur als deren Grund). *Ζωή* des *ὄν* und Aion sind dem Sein (*οὐσία* 785,1) nach identisch, nur wir zergliedern sie in unserem Denken, indem wir verschiedene Hinsichten an derselben Sache nehmen (im ‚Leben‘ das Sichgliedern, im Aion das Sich-vereinigen). Auch Psyche und ‚Erste Zeit‘ wären identisch, wenn sie sich nicht auf einer ‚fortgeschritteneren‘ Stufe der *πρόοδος* befinden würden. Mit Psyche ist bezeichnet, daß wir danach fragen, was Grund des Belebenseins sei, mit ‚Erster Zeit‘, daß wir nach dem Maß der Seinsvielfalt fragen.

Simplikios schließt seine Betrachtung mit der Feststellung, daß diese ‚Erste Zeit‘ der von den Chaldäern verehrte Gott sei. Damit aber befaßt sich der *λόγος* des Physikers eigentlich nicht, sondern er befaßt

¹⁸⁹ 784,33–785,11.

sich nur mit dem *χρόνος ἐν μεθέξει*. Das Thema der ‚Ersten Zeit‘ gehört also nicht in die Physik. Dies und der Hinweis auf die Zeit, die selbst unter dem Noetischen stehend dem Physischen Maß und Seinsvermittler ist, stellt das wichtigste Resultat der Überlegungen des Simplicios dar.

So ist es Simplicios gelungen, dem Satz „Die Zeit ist das Maß des Seins“ einen ganz neuen Sinn zu geben, einen Sinn, den dieser Satz nur im Hypostasengedanken haben kann. Es ist nicht mehr von der Zeit der physischen Dinge die Rede, sondern diese wird über die ‚Erste Zeit‘ und den Aion in einen Zusammenhang mit dem Hen gebracht, welches letztlich einzig Einheit begründet. Es ist die Zeit in den Blick genommen, die die Psyche selbst ist. So bekommt auch der Ausdruck ‚Maß‘ erst seine Legitimation. Die Psyche mißt als ‚Erste Zeit‘ nicht Vorhandenes ab – sie erzeugt auch nicht Vorhandenes – sondern sie begründet die Zeitlichkeit des Zeitlichen.

Der erste Hauptteil des Korollars ist nun durchmessen. Einige Schwierigkeiten im Verständnis des Textes und auch sachliche Schwierigkeiten konnten nicht behoben werden. Das Verhältnis von Psyche und ‚Erster Zeit‘, das Simplicios am Ende dieses Teils darstellt, wurde absichtlich nicht erörtert, da es im zweiten Hauptteil ausführlich zur Sprache kommen wird. Da der zweite Teil von Simplicios selbst teils als Verdeutlichung, teils als Erweiterung des bisher Erkannten gedacht ist, wird von dort Licht auf noch bestehende Fragen fallen (cf. besonders den zusammenfassenden Abschnitt über Jamblich §§ 20–24).

C. Der zweite Hauptteil des Corollarium de tempore

Was ist das, die ‚Erste Zeit‘?

1. Einleitung

a) *Inhalt und Gliederung des zweiten Hauptteils*

Der zweite Hauptteil des Cdt umfaßt die Seiten 785,12 bis 795,26. Seine ersten Sätze¹ lauten: „Wir wollen die Meinungen der Früheren über die Zeit betrachten. Es wird sich dabei wohl zeigen, daß einige von ihnen auch die jetzt besprochene Zeit schon erfaßt haben.“

Dieser Teil enthält in chronologischer Folge Äußerungen früherer Denker zum Thema ‚Zeit‘. Er wurde deshalb schon der mehr ‚historische‘ Teil im Gegensatz zum mehr ‚systematischen‘ Teil genannt. An der ersten Stelle zitiert Simplikios den Pythagoreer „Archytas“². Simplikios meint, einen Text des Zeitgenossen von Plato aus Tarent vor sich zu haben³, doch handelt es sich um einen diesem zugeschriebenen Text wahrscheinlich aus dem ersten Jahrhundert v.Chr.⁴. Daraus zitiert Simplikios zwei Stellen. Zwei weitere Texte aus dem Kategorienkommentar des Jamblich beziehen sich auf die „Archytas“-Stellen und dienen deren Erläuterung. Simplikios nimmt dann sowohl zu „Archytas“ als auch zur Exegese des Jamblich Stellung.

Der dem „Archytas“ gewidmete Abschnitt hat insofern eine hervorragende Bedeutung, als in ihm erstmals der Schlüsselbegriff zur Erklärung der ‚Ersten Zeit‘ erscheint: τὸ διάστημα. Am Verständnis dieses Begriffs entscheidet sich das Verständnis der ‚Ersten Zeit‘.

Platon und Aristoteles⁵ haben als nächste Wesentliches zum Verständnis der Zeit beigetragen. Die Zeitauffassung des Aristoteles hat Simplikios

¹ 785,12–13.

² 785,14–788,32.

³ Dessen Fragmente bei H. Diels–W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Zürich/Berlin¹¹ 1964, Nr. 47.

⁴ Cf. Th. Szlezák, pp. 13–19.

⁵ 788,33–34.

im Kommentarteil, 694,30–773,7, ausführlich genug erläutert, deshalb kann er sie an dieser Stelle übergehen. Nun ist es aber für Simplikios gewiß, daß Platon und Aristoteles in ihren Aussagen grundsätzlich übereinstimmen⁶, ja sie stimmen sogar mit den früheren Philosophen überein⁷. Der Unterschied des Aristoteles gegenüber den Früheren betrifft lediglich die λέξις⁸.

In welchem Sinne Platons Verständnis der Zeit mit dem des Aristoteles – entgegen den Behauptungen von Eudemos und Alexander – doch vereinbar ist, hat Simplikios 703,21–704,30 dargelegt. Gegen das Ende der Erörterung der Zeit⁹, im Rahmen des Themas ‚Zeit und Seele‘, weist er nochmals ausdrücklich auf diese Übereinstimmung hin. Im Korollar selbst, kurz vor dem historischen Teil¹⁰, spricht Simplikios nochmals von der Gemeinsamkeit der Auffassung bei Verschiedenheit bloß der Bezeichnung. So darf Simplikios hier Platon mit Recht als „besprochen“ (*εἴρηται πρότερον*) übergehen.

Simplikios sagt, Theophrast und Eudem¹¹ hätten bezüglich der Zeit dasselbe gesagt wie Platon und Aristoteles; deshalb übergeht er auch diese. Es ist wahrscheinlich, daß Simplikios die Schriften dieser beiden noch besaß. In dem, was er darin fand, war offenbar nichts, was seiner Interpretation widersprochen hätte. Diese Übereinstimmung ist jedoch nicht nachprüfbar, denn bei beiden sind die einschlägigen Zitate und Berichte zu gering. Bei Eudem kommt dazu, daß fast alle erhaltenen Zitate von Simplikios selbst überliefert sind. Charakteristisch für die Quellenlage und deren Beurteilung durch die moderne Forschung ist die ohne Zögern oder Einschränkung vorgetragene Behauptung von P. Steinmetz¹², daß Theophrast, was das Verständnis der Zeit betreffe, mit Aristoteles übereinstimme, obwohl er sich für diese Behauptung lediglich auf die vorliegende Stelle¹³ stützen kann, die doch eher den Charakter einer Randbemerkung hat.

Von Platon, Aristoteles, Theophrast und Eudem spricht Simplikios lediglich in der Form der Praeteritio in wenigen Zeilen. Das führt zur Fra-

⁶ Cf. 225,17; 1119,11; 1249,14; 1354,37.

⁷ 28,32–29,3 und 36,20–37,8 zum doxographischen Teil.

⁸ 6,31–8,15: Vorwort des Kommentars, soll für den ganzen Kommentar gelten. Cf. auch z.B. 1336,35–36 ὁ Ἀριστοτέλης ἐν διαφόροις ὀνόμασι τὰς αὐτὰς ἐννοίας ... προὔβαλετο.

⁹ 761,5–9.

¹⁰ 783,16–784,2.

¹¹ 788,34–36 = Eudemos frg. 91 Wehrli.

¹² P. Steinmetz, Die Physik des Theophrast von Eresos, Palingenesia 1, 1964, p. 156.

¹³ 788,34–36.

ge, weshalb er sie überhaupt erwähnt, wenn, was er von ihnen sagt, schon nicht dem Fortgang des Gedankens dient.

Es zeigt sich hier besonders deutlich, wie historische und systematische Motive sich im ‚historischen‘ Teil überlagern. Zwar ist, wie sich im Durchgang bestätigen wird, die Klärung der Sache auch in diesem Teil der Hauptzweck, doch will Simplikios das verbinden mit einer historischen Übersicht über die Behandlungen der Frage nach der Zeit. Ausführlich wiederum zitiert und bespricht Simplikios den Straton von Lampsakos¹⁴. Dieser ist für Simplikios von besonderem Interesse, da er sich auf die traditionelle ‚Zeitdefinition‘ des Aristoteles¹⁵ bezieht und von daher dessen Zeitverständnis widerlegen zu können glaubte.

Nach Straton setzt Simplikios eine Zäsur¹⁶. Die bisher genannten Philosophen haben von der ‚physischen Zeit‘ gesprochen, nun werden jene folgen, die der ‚Ersten Zeit‘ nachgedacht haben. Was sich in der Interpretation Jamblichs bei „Archytas“ schon gemeldet hat, wird jetzt Thema: Die Zeit, die selbständig (*χωριστός*, d.h. nicht nur der Bewegung folgend), die dem Werden enthoben (*ἐξηρημένος*, d.h. vom irdischen Werdenden unabhängig) und in der Reihenfolge der Begründung vorgängig ist (*ἐν αἰτίας λόγῳ προεστηκώς*). Plotin¹⁷ und Jamblich¹⁸ bilden dafür die Hauptzeugen.

Plotin bestimmt die Zeit als das ‚Leben der Psyche‘, damit rückt die Psyche ins Zentrum des Interesses. Da der Begriff *διάστασις* bei Plotin das Wesen der Zeit ausdrückt, findet Simplikios hier einen Anschluß für den Begriff *διάστημα*, den er selbst verwendet.

Bei Jamblich schließlich finden sich die Hauptmotive der Untersuchung nochmals vereint: die ‚Erste Zeit‘ als die Zeit einer ‚mittleren Natur‘, ihre Ordnungsfunktion bezüglich des Seins und ihr Bezug zur Psyche. Mit Jamblich schließt der inhaltlich wichtige Teil. Was folgt, soll lediglich die historische Übersicht abrunden, ohne daß dabei neue Gedanken ins Spiel kämen. Es zeigt sich dabei, daß die Frage nach der Zeit bis in die eigene Zeit (sc. des Simplikios) immer wieder gestellt wurde und wach blieb.

Von Proklos¹⁹ merkt Simplikios nur an, daß er bezüglich der ‚selbständigen‘ Zeit im wesentlichen derselben Meinung war wie Jamblich, bezüg-

¹⁴ 788,36–790,26.

¹⁵ Siehe p. 41.

¹⁶ 790,26–29.

¹⁷ 790,30–792,19.

¹⁸ 792,20–795,3.

¹⁹ 795,4–11.

lich der Zeit in der Teilhabe, wie Aristoteles. Auch die Schüler des Proklos übergeht Simplikios, da sie im allgemeinen den Lehren ihres Meisters folgten. Er hebt lediglich den Asklepiodot und seinen eigenen Lehrer Damaskios namentlich hervor²⁰. Asklepiodot hätte sich durch „neuartigere Lehrmeinungen“ ausgezeichnet, die Simplikios jedoch nicht nötig findet, zu berichten. Des Damaskios Lehre von der Zeit ist aus dem ‚systematischen‘ Teil genügend bekannt geworden, daß sie hier nicht mehr dargestellt zu werden braucht. Simplikios verwahrt sich ein letztes Mal gegen die These des $\delta\lambda\omicron\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ in der Physik, indem er sagt, wenn jemand nach den ersten Gründen von Bewegung und Werden frage, werde er immer den Nous und $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ finden, doch die der Bewegung zugeordnete Zeit sei eben anderer Art²¹. Mit dieser Unterscheidung, die die Physik von der Ersten Philosophie trennt, schließt der ‚historische‘ Teil.

Die folgende Darstellung hält sich an die bei Simplikios gegebene Reihenfolge und versucht kommentierenderweise das für die ‚Erste Zeit‘ des Simplikios jeweils Bedeutsame hervorzuheben. Entsprechend dem Gewicht, das sie in der Darstellung des Simplikios haben, werden Ps.-Archytas, Straton von Lampsakos, Plotin und Jamblich je in einem eigenen Kapitel behandelt. Die Gruppe, die in der Praeteritio genannt wurde (Platon, Aristoteles, Theophrast und Eudem), und die zuletzt genannte Gruppe von Philosophen nach Jamblich (Proklos, Asklepiodot und Damaskios) werden übergangen.

b) Zweck des ‚historischen‘ Teils und Zweck der Zitate allgemein

Es wurde bereits hingewiesen auf die sachliche Bedeutung des ‚historischen‘ Teils. Es ist aber notwendig, auf dieses Thema nochmals einzugehen, da sich dabei eine Eigentümlichkeit des Philosophierens von Simplikios zeigt, ohne deren Kenntnis der ‚historische‘ Teil leicht in ein falsches Licht geraten könnte.

Doxographische Teile stehen auch bei Aristoteles oft in Verbindung mit Texten, in denen er den Gang seiner eigenen Frage darstellt. Die bekanntesten Beispiele sind der Anfang der Physik und der Anfang der Metaphysik. Nur besteht der Unterschied, daß Simplikios den historisch-doxographischen Teil dem ‚systematischen‘ nachordnet. Aristoteles entwickelt seine Frage in der Auseinandersetzung mit der Tradition; bei

²⁰ 795,11–17.

²¹ 795,17–26.

ihr sammelt er Gesichtspunkte, und aus den Meinungen der Vorgänger entwickelt er Aporien. Die Vorgänger sind ihm Anlauf für den Absprung der eigenen Frage. Für Simplicios haben die Vorgänger offensichtlich nicht den selben heuristischen Wert. Es fragt sich deshalb, wozu Simplicios überhaupt einen solchen ‚historischen‘ Teil hat. Ist er einem rein historischen Interesse zu verdanken; will Simplicios hier nichts anderes als eine Bestandsaufnahme der bisherigen Meinungen mitteilen?

Im Zusammenhang mit dieser Frage soll auch die andere gestellt werden, warum denn Simplicios im ganzen Korollar – wo er doch erklärtermaßen²² sein eigenes Verständnis der Zeit vorlegen will – so viele und umfangreiche Zitate hat.

Die Einleitungssätze des ‚historischen‘ Teils sind oben zitiert worden²³. In dem Satz, mit dem Simplicios den Jamblich einführt²⁴, sagt er: „Nachdem Plotin soll auch Jamblich zu uns kommen, und auch dieser soll unseren Gedanken Licht bringen“. Zu diesen zwei Stellen gehört der Intention nach der Anfang des Korollars. Simplicios sagt dort, daß das Ziel seiner Beschäftigung mit Aristoteles nicht lediglich dies sei, die Meinung des Aristoteles in Erfahrung zu bringen, sondern durch ihn Einsicht in die Sache zu gewinnen²⁵.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich jedenfalls, daß Simplicios seine Gewährsleute – im Kommentar Aristoteles, im Korollar Damaskios, Jamblich und die anderen – nicht bloß zur Feststellung verschiedener Ansichten zum selben Thema referiert. Wenn er zitiert, so tut er das, um den eigenen Gedanken differenzierter, von einer anderen Seite her fassen und darstellen zu können. Referate ihm entgegengesetzter Meinungen (Damaskios, Straton von Lampsakos) helfen Irrtümer und mögliche Mißverständnisse auszuräumen. Insofern ist der ‚historische‘ Teil eine Ergänzung des ersten Teils.

Gleich zu Beginn, im Archytasteil, legt Simplicios erneut seinen eigenen Hauptgedanken dar. Es ist die These, daß die verschiedenen Seinsweisen (Sein in der Weise der Physis, der Psyche, des Nous) durch verschiedene Maße je ihre Einheit haben. Dabei bestimmt die ‚psychische‘ oder ‚Erste Zeit die Zeit und das Sein des physisch Seienden und ist diesem übergeordnet. In den Abschnitten, die sich mit dem Zeitverständnis von Plotin und Jamblich befassen, erhellt erst, was die ‚psychische‘ Zeit eigentlich ist.

²² 773,12ff.

²³ p. 80.

²⁴ 792,20–21.

²⁵ 773,11–14, Zitat p. 15f.

Simplikios versucht dort, jene *μέση φύσις* der Zeit darzustellen, deren Ort im systematischen Teil nur schematisch angegeben werden konnte. Es ist die Zeit, die Maß des Seins ist dadurch, daß sie vorgängig die mögliche physische Bewegung schon geordnet hat und nicht ihr erst folgt. Der ‚historische‘ Teil enthält deshalb sogar in gewissem Sinne das Hauptstück des ‚systematischen‘ Teils und ist weder nur ein ‚Anhängsel‘ noch eine Einführung.

Simplikios hat nicht zuletzt durch die Fülle der Vorsokratikerzitate im Physikkommentar Berühmtheit erlangt²⁶. Im Korollar, und zwar nicht nur in dessen ‚historischem‘, sondern auch im systematischen Teil nimmt der Anteil der Zitate am Gesamtumfang des Textes noch zu²⁷. So ist es wohl angebracht, nach dem Grund dieser Zitierfreudigkeit zu fragen. (Im Grunde handelt es sich dabei nur um eine Variante der Frage nach dem Sinn des ‚historischen‘ Teils).

Nicht alle Zitate haben den selben Zweck. Bei einigen ist ein vordergründiger Zweck ganz offensichtlich. Das Aristoteleszitat²⁸ am Ende des Korollars dient lediglich der Erinnerung an die Aporien zur Zeit. Es erspart dem Leser das Nachschlagen im eigenen Buch. Die daran anschließenden Damaskioszitate²⁹ enthalten nach Meinung des Simplikios die Materialien zur Lösung der Aporien. Simplikios zitiert Straton³⁰, um die Gedanken des Aristoteles zur Zeit profilieren zu können und um Mißverständnisse abzuwehren. Die umfangreichen Damaskioszitate zum Thema *ὅλος ἅμα χρόνος* ermöglichen es Simplikios, gerade im Widerspruch zu dieser These, aber doch in der Verfolgung derselben Tendenz, wesentliche Aussagen über die Natur der Zeit zu gewinnen. Hie und da trägt Simplikios auch ein Zitat ohne jede Stellungnahme vor, so daß es unter Umständen für eine eigene Äußerung stehen kann.

Bei manchen, umfangreichen Stücken läßt sich also ein Zusammenhang mit der Intention des Simplikios leicht sehen, aber es bleiben noch viele Zitate, deren Zweck nicht so offensichtlich ist; die Frage nach ihrem

²⁶ „Die Aristoteleskommentare des Simplikios gehören zu den wertvollsten, weil er – wahrhaftig in der elften Stunde des Altertums – so vieles aus später verlorengegangenen antiken Schriftstellern als Zitate in seine sonst ziemlich gedankenarmen Kommentare eingefügt hat.“ J. Düring, *Von Aristoteles bis Leibniz*, in *Aristoteles in der neueren Forschung* (WdF 61), hrsg. von P. Moraux, Darmstadt 1968, p. 267. Cf. p. 19, Anm. 20.

²⁷ Das Verhältnis des eigenen Textes zu den Zitaten ist im Korollar etwa 10:9 (516 Zeilen von Simplikios gegenüber 444 Zeilen Zitate). Rechnet man die Referate zu den Zitaten, so hätten diese ein deutliches Übergewicht.

²⁸ 796.

²⁹ 796–800.

³⁰ 789–790.

Sinn und Zweck bleibt bestehen. Zitiert Simplicios, um seine Belesenheit zu bekunden? Gilt ihm das Zitierte als Autorität an Beweises statt? Die Art und Weise, wie Simplicios den Ps.-Archytas zitiert, und die Tatsache, daß er die Fälschung nicht durchschaut, zeigen, wie wenig ihm an historischer Kritik liegt³¹. Auf der anderen Seite erörtert er im Kommentar häufig und ausführlich verschiedene Textvarianten. Da fehlt die Textkritik nicht. Es kommt ihm offenbar mehr darauf an, ob der betreffende Text von derselben Sache spreche, weniger darauf, wer ihn verfaßte. Simplicios bemüht sich um eine, die historische Abfolge weniger wichtig werden lassende Sachgemeinschaft mit seinen Gesprächspartnern. Simplicios hat im Korollar zu den zitierten Philosophen dasselbe Verhältnis wie zu Aristoteles im Kommentar. Auch dieser ist ihm nicht primär als berühmter Name der Philosophiegeschichte, sondern als Gesprächspartner wichtig. So bestätigt sich die oben³² gemachte Beobachtung.

Gesamthaft gesehen, haben die Zitate also eher den Zweck, das, was ‚monologische Form‘ hat, dem Sinne nach zum Gespräch³³ werden zu lassen. Jeder Partner ist gegenwärtig und wird ernst genommen, auch dann, wenn Simplicios ihm widerspricht. Da die Zitate so weniger als historische Belege, denn als Äußerungen im über die menschliche Lebenszeit reichenden Gespräch der Denker zu verstehen sind, hat das eine wichtige Konsequenz.

Der Leser des Simplicios muß diese Einstellung des Simplicios zur Tradition zunächst einmal akzeptieren und nicht mit dem Nachweis historischen Irrtums an dieser oder jener Stelle bereits die Sache auf sich beruhen lassen, sondern er muß die Hauptaufgabe sehen, das Zitierte so zu verstehen, wie Simplicios es verstanden haben mag. Es soll also immer eher versucht werden, zu verstehen, was Simplicios in den Zitaten gesehen hat, als das, was sie ursprünglich vielleicht bedeutet haben oder was sie heute bedeuten mögen. Der Hinweis auf den offensichtlichen Irrtum im Falle des Ps.-Archytas ist weniger wichtig als die Frage, was dieser Text, im Sinne des Simplicios gelesen, zur Sache beiträgt. Nicht

³¹ Man betrachte das Verhältnis von Ps.-Archytas zur Kategorienschrift des Aristoteles etwa so wie das Verhältnis des Timaios v. Lokroi zu Platons Timaios. Cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (1937), London repr. 1977, p. 3, dort Hinweis auf Timaioskommentar des Proklos I, 1 u. 7. (I 1, 7, 18–21 *ὁμολογεῖται δὴ παρὰ πάντων, ὅτι τοῦ Πυθαγορικοῦ Τιμαίου τὸ βιβλίον ὁ Πλάτων λαβών, ὃ περὶ τοῦ παντός αὐτῷ σύγκειται, τὸν τῶν Πυθαγορείων τρόπον τιμαιογραφεῖν ἐπεχείρησεν.*)

³² Abschnitt 1 der Einführung: „Zum Physikkommentar des Simplicios“ p. 15ff.

³³ Durchaus im Sinne von Platon, ep. 7, oder M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 4 1971, pp. 123–124.

040218

das ‚historisch Richtige‘ ist Ziel, sondern die Einsicht in die Bedeutung, die das Zitierte für Simplikios und für die Sache hatte. Dennoch bleibt an einigen Stellen des ‚historischen‘ Teils philologische Vorarbeit zu leisten. Besonders in den Zitaten von Ps.-Archytas und Jamblich bestehen ernste, den Sinn berührende Textprobleme. Diese werden in den Anhängen erörtert.

2. Ps.-Archytas

Gliederung des Textabschnittes

Die Textverhältnisse der „Archytas“-Stelle³⁴ sind besonders kompliziert und erfordern einige philologische Vorüberlegungen. Diese sind im Anhang II mitgeteilt. Die Komplikation hat ihren Grund nicht nur darin, daß Simplikios den Text von „Archytas“ dadurch erläutert, daß er auf „Archytas“ Bezug nehmende Stellen von Jamblich zitiert und referiert und dann zu diesen selbst wieder Stellung nimmt, sondern vor allem in dem Umstand, daß sowohl die „Archytas“-texte wie die von Jamblich mehrfach überliefert sind und die einzelnen Fassungen voneinander abweichen.

Aus den im Anhang III gegebenen Gründen liegt den folgenden Überlegungen die Textgestalt von CAG IX zu Grunde, und zwar sowohl für „Archytas“ wie auch für Jamblich (mit Ausnahme des $\tau\iota\varsigma$ in der ‚Definition‘ 786,12; cf. dazu Anhang IV).

„Archytas“ steht an der ersten Stelle des ‚historischen‘ Teils, weil er, wie Simplikios irrtümlich meinte – der erste war, der sich zum Wesen der Zeit ausdrücklich geäußert hatte³⁵.

Simplikios zitiert eine längere Stelle³⁶ aus dem Buch, das begann mit den Worten $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omega\ \pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$ ³⁷. In diesem Zitat stellt „Archytas“ die These auf, daß $\pi\omicron\tau\acute{\epsilon}$ und $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ohne Teile und ohne Bestand seien.

³⁴ 785,14–788,32. – „Archytas“ wird geschrieben, wenn der betreffende Text mit den Augen des Simplikios gelesen wird oder im Sinne von Simplikios referiert wird; Ps.-Archytas steht, wenn die Schrift vom Standpunkt der modernen Forschung aus betrachtet wird.

³⁵ „Archytas scheint der erste gewesen zu sein, der, soweit wir es dem Vernehmen nach wissen, das Wesen der Zeit bestimmte“, 785,14–15.

³⁶ 785,16–786,10 = 29,11–30,17 Thesleff = pp. 49–51 Szlezák.

³⁷ Th. A. Szlezák, p. 94.

Dieser erste Abschnitt wird nur kurz behandelt werden (§ 11), weil Simplikios das für ihn Wichtige in seiner Stellungnahme³⁸ selbst herausgreift; dort wird darauf eingegangen werden.

In einem zweiten Abschnitt (§ 12) zitiert Simplikios die ‚Zeitdefinition‘ des „Archytas“. Aus dem Kategorienkommentar des Jamblich zitiert und referiert Simplikios mehrere Passagen, die diese ‚Definition‘ erläutern³⁹. Daraus geht hervor, daß Jamblich die ‚Zeitdefinition‘ als ‚Definition‘ der ‚psychischen Zeit‘ versteht. Jamblich schließt mit der Aufforderung, den λόγος der physischen und der psychischen Zeit zusammenzufassen, so daß sowohl das Stetige wie das Diskontinuierliche der Zeit erhelle.

Mit eben diesem Zusammenhang der physischen und psychischen Zeit befaßt sich der dritte Abschnitt⁴⁰ (§ 13). Was Simplikios von Jamblich berichtet, bezieht sich deshalb nicht mehr nur auf die ‚Definition‘ des „Archytas“, sondern auch auf das erste Zitat.

Nach dieser – vor allem durch Jamblich getragenen – Exposition der Lehre des „Archytas“ von der Zeit, nimmt Simplikios in einem vierten Abschnitt⁴¹ (§ 14) selbst Stellung zu den Fragen, die sich in der Exposition stellen lassen. Er greift den Begriff der Bewegung auf und erläutert zuletzt die Bedeutung der Ausdrücke ‚ohne Teile‘ und ‚ohne Bestand‘. Vor allem aber geht Simplikios auf den Hauptbegriff der ganzen Stelle ein, auf τὸ διάστημα (im Zusammenhang damit auch auf φύσις 788,16–18). Dieser bildet die Grundlage für das Verständnis von dem, was Simplikios unter ‚Erster Zeit‘ versteht. Simplikios schließt den Abschnitt über „Archytas“ mit der Bemerkung, daß „Archytas“ unter ‚Zeit‘ primär die ‚fließende‘ d.h. ‚physische‘ Zeit verstehe, wie noch „nach ihm“ Aristoteles⁴².

Abgesehen davon, daß Simplikios dank „Archytas“ auf den Hauptbegriff der ‚Ersten Zeit‘, τὸ διάστημα, zu sprechen kommen kann, hat er noch mehrere Gründe, „Archytas“ zu zitieren. Von ihm stammt der ‚erste‘ einschlägige Text; in dem was „Archytas“ sagt, liegt implizit eine Widerlegung des ὅλος ἅμα χρόνος von Damaskios, und dank ihm lassen sich die Äußerungen des Aristoteles zur Zeit in die pythagoreische Tradition einordnen, was in den Augen des Simplikios einen Gewinn bedeutet.

³⁸ 788,20–29.

³⁹ 786,11–787,5.

⁴⁰ 787,5–787,28.

⁴¹ 787,29–788,32.

⁴² 788,29–32.

§ 11. Das ‚idion‘ der Zeit

Simplikios leitet seine Darlegungen zu „Archytas“ ein mit einem längeren Zitat⁴³. Es stammt aus jenem Teil der Schrift *περὶ τῶ καθόλου λόγῳ*, in der „Archytas“ das *ἴδιον* jeder einzelnen Kategorie aufzählt⁴⁴. Dieser Text steht an späterer Stelle als die bei Simplikios unten⁴⁵ zitierte ‚Definition‘. Diese Reihenfolge der Texte war Simplikios bekannt (*προελθῶν* 788,18).

Was die Eigentümlichkeit der Zeit sei, wird in enger Anlehnung an Aristotelische Formulierungen vorgetragen. Allerdings kann sich der Autor im Falle der Zeit nicht auf die Kategorienschrift stützen, da diese kein *ἴδιον* der Zeit nennt, sondern er benützt vor allem die Physik Δ 10 und 13⁴⁶. „Archytas“ will an dieser Stelle begründen, daß *ποκά* und *χρόνος* unteilbar und ohne Bestand seien⁴⁷. Simplikios sagt 788,24–26, daß „Archytas“⁴⁸ das Jetzt meine, das ein der Zahl nach immer wieder anderes, nur dem *εἶδος* nach dasselbe sei⁴⁹, wenn er sage, es sei unteilbar.

Inhalt und Argumentation dieses Zitates stehen nicht in direktem Zusammenhang mit der These der ‚Ersten Zeit‘, sondern es ist für Simplikios ein Beleg dafür, daß bereits vor Aristoteles die Aporie, die das Sein der Zeit darstellt, gesehen wurde. Diese Aporie ruft nach einer Prüfung und sie macht auch deutlich, daß es notwendig ist, die physische Zeit auf einen tragfähigen Grund zu stellen. Dies zu leisten aber ist ein Anspruch, den Simplikios mit der Lehre von der ‚Ersten Zeit‘ erfüllen will.

Interpretationen von *ἀμερές* und *ἀνυπόστατον* werden sich bei Jamblich und bei Simplikios finden.

§ 12. Die Auslegung des Jamblich

Simplikios zitiert die ‚Zeitdefinition‘ des „Archytas“ unter Berufung auf das erste Buch des Kategorienkommentars von Jamblich: *κινάσιός τινος*

⁴³ 785,16–786,10.

⁴⁴ 26,16–30,16 Thesleff.

⁴⁵ 786,12–13.

⁴⁶ Th. A. Szlezák gibt pp. 129–130 eine Liste der Berührungspunkte einzelner Termini und Gedanken. Man könnte dieser Liste etwa noch die Stelle der aristotelischen „Zeitdefinition“ beifügen, weiter Physik Δ 10, 217 b 29–218 a 3 zu *ἀνυπόστατον*; Δ 10, 218 a 3–8 zu *τὸ γὰρ νῦν ἀμερές ὄν*; Δ 10, 218 a 10 zu *ἄλλο καὶ ἄλλο*.

⁴⁷ Cf. erste Aporie bei Aristoteles, Physik Δ 10, 217 b 32–33 „die Zeit ist gar nicht oder nur kaum.“

⁴⁸ 785,17.

⁴⁹ Aristoteles, Physik Δ 11, 219 b 9–33.

ἀριθμὸς ἢ καὶ καθόλω διάταμα τᾶς τῶ παντὸς φύσιος⁵⁰. Diese ‚Definition‘ stammt aus jenem Abschnitt des Werks, in dem Ps.-Archytas die Reihenfolge der Kategorien als eine in der Sache begründete darstellen will. Danach ist die Zeit deshalb die letzte der Kategorien, weil sie als ‚Zahl der Bewegung‘ Substanz und Ort voraussetzt, d.h. das, was sich bewegt, und das, worin die Bewegung stattfindet. Ps.-Archytas begründet seine ‚Definition‘ nicht und deutet sie an der betreffenden Stelle auch nicht aus.

Die anschließende Jamblichexegese gliedert sich in der Hauptsache in zwei Teile. Im ersten Teil⁵¹ legt Jamblich sein Verständnis dieser ‚Definition‘ vor, im zweiten⁵² betrachtet er den Zusammenhang der psychischen und physischen Zeit. Dieser zweite Teil wird in § 13 besprochen werden.

Simplikios referiert und zitiert Jamblichs Deutung der ‚Definition‘. Es ist dabei zu beachten, daß Jamblich und Simplikios übereinstimmend die ‚Definition‘ als eine einheitliche Bestimmung auffassen und nicht lediglich als eine äußerliche Kombination der aristotelischen und stoischen Zeitdefinition⁵³. Bezüglich Jamblich erhellt das aus dem inhaltlichen Zusammenhang der beiden Satzteile, den er darstellt, Simplikios spricht CAG VIII, 350,10ff. (besonders 16–18⁵⁴) ausdrücklich von diesem Zusammenhang. Das darf nicht als Vorurteil abgetan werden, sondern es ist als Interpretationshilfe zu nehmen. Es ist als das explizite Verständnis des Simplikios ernst zu nehmen, und es fragt sich nur, was bei solcher Betrachtung dieser Satz bedeute.

Jamblich sagt zunächst, was mit ‚Bewegung‘ gemeint sei. Es ist nicht irgendeine einzelne der vielen Bewegungen (wie *τινος* nahelegen könnte), denn dann wären die übrigen Bewegungen ohne Zeit. Es ist auch nicht das Gemeinsame (*κοινότης* 786,15) der vielen Bewegungen gemeint, also ihr Begriff, denn dieser ist nicht „eine bestimmte Bewegung“. Sondern es ist jene eigentlich eine Bewegung gemeint, die die anderen Bewegungen als ihren Grund und ihre Ursache voraussetzen müssen (*προϋπάρχουσα* 786,16); jene Bewegung, die vorweg alle anderen Bewegungen

⁵⁰ 786,12–13. Über die mit diesem Satz verknüpften Textprobleme orientiert der Anhang IV.

⁵¹ 786,11–787,5.

⁵² 787,5–26.

⁵³ Historisch mag sie allerdings so entstanden sein, cf. Th. A. Szlezák, p. 117, zu 24,15 Th.

⁵⁴ οὐ γὰρ δύο ὄρους εἰς ταῦτόν συνάπτει, ἀλλ' ἓνα ὀρισμὸν ποιεῖται ... Subjekt von *συνάπτει* ist Archytas (wer den Kontext von SVF II, 510 nicht berücksichtigt, könnte irregeführt werden).

lenkt und beherrscht, sozusagen die „Monade der Bewegungen“ (*οἶον μονάδος τῶν κινήσεων* 786,17). Im gleichen Sinne, wie die Einheit zugleich Prinzip der Zahlen und doch selbst Zahl ist⁵⁵, soll es eine Bewegung sein, die zugleich Prinzip der Bewegungen und selbst Bewegung ist. Diese gesuchte erste Bewegung nennt Jamblich *πρώτη ψυχική μεταβολή*. Es ist also die „erste Bewegung“ der Psyche. Sie vollzieht sich gemäß dem Vorentwurf des Denkens (... , *ἢ ἐστὶ πρώτη δικαίως, καὶ αἰτία πασῶν, ἢ ψυχική κατὰ τὴν προβολὴν τῶν λόγων ἐκφυομένη πρώτη μεταβολή* 786,17).

„Die Zeit ist die Zahl einer Bewegung“ meint demnach, „die Zeit ist die Zahl des ersten psychischen Wandels“. Daß damit der Wandel von der psychischen in die physische Seinsweise gemeint ist, deutet das Wort *ἐκφυομένη* an. Dieser Wandel erfolgt seinerseits gemäß dem Vorentwurf des Denkens. Die Zeit ist also „die Zahl des dem Vorentwurf des Denkens folgenden, die physische Bewegung begründenden Wandels der Psyche“.

Warum aber hat die Zahl mit der Wandlung der Psyche zu tun? Die Zahl ist, sagt Jamblich, bezüglich der Bewegung nicht sekundär und äußerlich (*οὐκ ἐπιγνώμενος οὐδὲ ἔξωθεν* 786,19). Nicht der Mensch stiftet eine Beziehung zwischen zwei voneinander unabhängigen Reihen, der Zahlenreihe und der Bewegungsreihe. Im Gegenteil, die Zahl ist der Bewegung vorgeordnet als Grund der Ordnung und Folge der Bewegung⁵⁶. Die Zahl – als Gedanke – ist sozusagen ‚Schrittmacher‘, Vorgänger (*προποδίζων*) der Bewegung, die dem Werden verhaftet ist. Die Zahl ist eine reine geordnete Folge, in der Bewegung dagegen muß immer das sich Bewegende und das Woher und Wohin der Bewegung mitgedacht werden. So steht die Zahl als das einfachere der Bewegung als dem voraussetzungsreicheren voran (dies führt zur Reihe: Seinsordnung – Zahl – Zeit – Bewegung). Als Ordnung vermittelt sie Einheit. So hat die Bewegung durch und dank der Zahl, welche ihr durch die Zeit vermittelt wird, an der Einheit teil. Was im Gedanken die Ordnung ist, deren Ausdruck die Zahl ist, ist im Werden die Zeit.

Sofern der Vorentwurf (*προβολαί*) der Psyche noch nicht in der Welt des Werdens realisiert ist, ist er sozusagen noch ‚ungeboren‘. Deshalb ist die Zahl, und auf Grund ihrer die Zeit, gleichsam Hebamme (*οἶον ἐκμαιενομένη* 786,21) des Vorentwurfs. Die Zeit setzt diesen erst in die

⁵⁵ Andere antike Auffassungen der Zahl: Aristoteles, *Metaphysik* N 1, 1087 b 33–1088 a 8; dagegen aber *Physik* Δ 12, 220 a 29. Cf. Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, Oxford 1921, p. 69f.

⁵⁶ 788,20.

Werdenswelt. Simplikios drückte das im ersten Hauptteil aus, indem er sagte, die Zeit sei die *μεσότης* des Vorentwurfs und des Werdens. So zeigt sich hier in der Exegese des Jamblich ein wesentliches Stück der Lehre des Simplikios. Nach den Worten Jamblichs wie auch des Simplikios muß das Verständnis der Zeit sich von der ersten Bewegung in der Reihe der Hypostasen herleiten lassen, d.h. von der Bewegung der Psyche. Nur die Einheit höherer Mächtigkeit kann die tiefere begründen.

Simplikios findet bei Jamblich die Bestätigung dafür, daß die Zeit als Maß vermittelnder Grund der Einheit des Werdenden ist. Das im ‚systematischen‘ Teil vorläufig Gesagte weist sich hier aus, denn Jamblich spricht ausdrücklich von der in der Psyche gründenden Zeit.

So ist die Zeit in der Auslegung Jamblichs die dem Werdenden das Sein als Seins-Einheit soweit als möglich vermittelnde Instanz. Die Zeit ist damit dem Sein des Physischen übergeordnet, sie ermöglicht dem Physischen sein Sein, bzw. sein Werden, indem sie dessen Physis den psychischen Vorentwurf der Bewegung vorgibt. Die Vorwegnahme des Physischen im Vorentwurf der Psyche ist unter dem Titel *διάστημα* Gegenstand des zweiten Teils der ‚Definition‘, und darin zeigt sich die von Jamblich behauptete Einheit des Satzes.

Diesem zweiten Teil ist das Jamblichzitat gewidmet. Um genauer zu sehen, was Jamblich unter *διάστημα* denkt, wird es nützlich sein, die ersten zwei Sätze⁵⁷ zu paraphrasieren, zumal diese besonders große sprachliche Schwierigkeiten bieten:

Man muß annehmen, sagt Jamblich, daß die Alten⁵⁸ – und damit „Archytas“ – mit dem Ausdruck *καθόλου διάστημα τῆς τοῦ παντός φύσεως* etwa folgendes meinten: Sie wollten damit das, was zwar gedanklich ein Stetiges, in der Physis aber ein Stück-für-Stück-sein ist, bezeichnen. Die Ausdehnungsgröße z.B. kann in Gedanken immer weiter geteilt werden und ist insofern *συνεχές*. Wenn aber beachtet wird, wie die betreffende Ausdehnungsgröße der Wahrnehmung in der physischen Realisation gegeben ist, so zeigt sie sich als diskontinuierliche (*εἰς μερισμὸν δυστάμενον*). In den *μεταβολαί* des Werdens zeigt sich, daß das frühere Jetzt und das jetzige Jetzt, und auch die Bewegung in einem früheren und im jetzigen Stadium zwar je verschieden, doch aber

⁵⁷ 786,22–29.

⁵⁸ Mit „die Alten“ meint Jamblich offenbar über Archytas hinaus diesem nahestehende Pythagoreer. Der Text weist allerdings einige Wortbildungen und Bedeutungen auf, die sicher nicht alt sind – abgesehen von den früher schon erwähnten Entlehnungen von Aristoteles. *καθόλου* ist erst bei Aristoteles belegt; *διάστημα* kommt zwar bei Archytas in Frg. B 2 vor, aber als Differenz zweier Zahlen; *ἀνυπόστατον* findet sich noch nicht z.Z. des Aristoteles in der hier notwendigen Bedeutung.

eidetisch eins sind. Am Werdenden zeigt sich also, je nach dem, ob es eidetisch oder aisthetisch betrachtet wird, zugleich Identität und Differenz. Grundlegender und eigentlicher (Zeile 27: *πολὺ πρότερον καὶ ἀρχηγικότερον*) zeigen sich aber diese Verhältnisse in der *οὐσία* der „totalen Naturbegriffe“⁵⁹ (*ὅλοι φυσικοὶ λόγοι* Zeile 27), denn was sich der Betrachtung der *οὐσία* zeigt, ist *προϋπάρχων* für das, was sich in der Wahrnehmung des Werdenden darstellt. Die „totalen Naturbegriffe“ sind in ihrer Art eins dank der „ehrwürdigsten Zeit“. Simplikios würde sagen, daß die ‚Erste Zeit‘ die Seinsvielfalt dieser Naturbegriffe bemesse und diese die Einheit des Aisthetischen begründen. Diese „ehrwürdigste Zeit“ ist aber ein *διάστημα*, d.h. Differenz, die ein vorweg Grundlegendes einigt (*συμπληροῖ*).

Soweit die Paraphrase der ersten zwei Sätze. Was ergibt sich nun für die Bedeutung von *διάστημα*? Das Wort hat für Jamblich einen doppelten Sinn. Im Werden meint es die radikale Entzweiung des Hyletischen (*εἰς μερισμὸν δυστάμενον* 786,24). Dies ‚Zerteilte‘ wird Eines durch die ‚fließende Zeit‘. Im eigentlicheren Sinne dagegen meint *διάστημα* jene ‚Erste Zeit‘, die Entzweiung ermöglicht, indem sie diese vorweg einigt.

Am *διάστημα* der Psyche zeigt sich deshalb das Verhältnis von Identität und Differenz grundlegender. Als im Vorentwurf der Psyche angelegte Differenz ermöglicht das *διάστημα* die Vielfalt der Natur. Dies ist aber nicht die Vielfalt beliebigen Zusammenstellens, sondern die Vielfalt eines durchgängigen Zusammenhangs, weil das *διάστημα* ebensosehr die ‚Einigung vorweg‘ ist. Seinetwegen herrscht in der Vielfalt des Hervorgehens Einheit und Ordnung. Das Werdende, zwar dem *μερισμός* unterworfen, bleibt doch in seiner Weise *συνεχές*. Das Physische hat sein ‚Sein im Werden‘, dieses hat seine Einheit in der Zeit und in dieser Einheit ist es erfahrbar und wißbar.

In diesem Stück der Jamblichexegeese erschien erstmals das Wort *διάστημα* im Zusammenhang mit der Psyche. Dieses Wort ist der Schlüsselbegriff für das Verständnis der ‚Ersten Zeit‘. Simplikios liegt daran, den Leser von Anfang an im Klaren zu wissen über die Hauptlinien seines Gedankens – eben deswegen setzte er wohl die Jamblichexegeese an den Anfang. Deshalb rechtfertigt sich das Wagnis, vorgreifend auf die Grundlagen und auf die Herkunft dieses Begriffs hinzuweisen. Näheres dazu wird Simplikios in den Abschnitten zu Plotin und zu Jamblich sagen.

Die Psyche ist immer schon ‚vorweg bei ...‘. Darin besteht ihre *πρωτίστη μεταβολή*, und indem sie vorweg bei ... ist, sind *προβολαί*, Vor-

⁵⁹ Als *λόγος* hat er das vereinigt, was in der körperlichen Realisation je teilhaft, partiell ist.

entwürfe. Das, wobei die Psyche ist, ist anderes als Psychisches, es besteht also ein Bezug eigener Art zwischen der Psyche und dem, wobei die Psyche ist. Dieser die Differenz zwischen Psyche und Wobei begründende Bezug heißt *διάστημα*. Er hat seine eigene Seinsvielfalt, die weder vom Aion bemessen sein kann (denn sie ist bezogen auf die Psyche und ist nicht das im Begriff Gemeinte) noch auch von der ‚fließenden Zeit‘ (denn es ist kein mundanes Vorkommnis). Das diese *παράτασις* bemessende heißt *πρῶτος χρόνος*, d.h. durch die ‚Erste Zeit‘ ist der Bezug zwischen ... Eines.

In dem *διάστημα* liegt begründet, wie ein *φυσικόν*, nun in seiner eigenen Seinsweise und in der ihm eigenen *παράτασις*, sein kann. Im *διάστημα* bezieht die Psyche ihre Vorentwürfe auf Physisches und bestimmt so dessen Seinsmöglichkeiten. Das Wort ist deshalb dem Wort *χάος* nahe, das bezüglich des *τόπος* eine analoge Funktion hat wie *διάστημα* bezüglich des Seins des Physischen⁶⁰.

Das sich aus diesem allgemeinen Bezug heraus je als Einzelnes Bestimmen ist Physis. In diesem Bestimmt-werden (für die Aisthesis ist es ein Erscheinen) wiederholt sich das *διάστημα* in neuer Form als *διάστημα τῆς τοῦ παντός φύσεως*, wovon Simplicios anlässlich des „Archytas“ spricht. Damit hat das Physische sein eigenes Maß des Seins, seine eigene Zeit. *Διάστημα* der Psyche ist das, was vorweg das Sein des Physischen ermöglicht, *διάστημα τῆς φύσεως* ist der Seinsvollzug des Physischen.

Auf zwei Wegen hält Jamblich die Vorrangstellung der Zeit gegenüber dem Sein des Physischen fest. Einmal mit der Bestimmung der Zeit als Zahl, welche als ‚reine Ordnung‘ der asthetischen Ordnung vorgeht, dann durch die Bestimmung der Zeit als *διάστημα*. Als *διάστημα* ermöglicht sie die Entfaltung der Ordnung in der fließenden Zeit.

Als *διάστημα* und Zahl gewährleistet die ‚Erste Zeit‘ „dem das Sein im Werden Habenden“ seine Möglichkeit zu sein. Ihr selbst aber steht die *οὐσία* voran. Diese ist angetönt als das *προϋπάρχον*, welches das *διάστημα* einigt. An dieser Stelle dringt wieder deutlicher die Frage durch, die Jamblich, Damaskios, Simplicios und offenbar allgemein die Neuplatoniker bewegte: Was ist Grund der Ordnung und Einheit der Physis? Auf Grund wovon und wie ist selbst das asthetisch Gegebene je Eines? Jamblichs Antwort an dieser Stelle lautet: Grund von Ordnung und Einheit des Seins des Physischen ist die Zeit. Sie gründet und ordnet, indem sie dem Physischen das Sein vorbereitet und ordnet und das werdende in seinen Prozessen zusammenhält (Prozeß einerseits als *ἔκστα-*

⁶⁰ Cf. 527–528. Die hier genannte Hesiodstelle hatte auch Aristoteles, Physik Δ 1, 208 b 27–209 a 2 zitiert.

σις aus der Hypostase: so als ‚Erste Zeit‘, Prozeß andererseits als einzelner Bewegungszusammenhang: so als fließende Zeit).

Im Rest des Zitats bezieht sich Jamblich nicht mehr auf „Archytas“, sondern auf seine eigene Interpretation. Er stellt dabei die Übereinstimmung seiner Deutung des Wesens der Zeit mit derjenigen älterer Denker fest und mit dem, was die Pythagoreer von jenen übernommen haben⁶¹. Was er vorgeführt hat, findet er vorgeformt in Wendungen wie „Tanz des Jetzt“⁶², „Umläufe der Psyche“, „ἡ τούτων (sc. der ψυχῶν) φυσικὴ χώρα“ und „zyklische Umdrehungen“. Jamblich hält Rückschau auf seine Auslegung⁶³. Die Zeit hat sich als Doppelwesen gezeigt. Als συνεχές, sofern sie in den λόγοι betrachtet wird und ‚Erste Zeit‘ ist; als διωρισμένον, sofern sie als in den μερισμός eingegangen betrachtet wird. Er weist nun darauf hin, daß diese gegensätzlichen Bestimmungen aufzuheben sind in einer höheren Einheit unter Berücksichtigung des Vorrangs des συνεχές. Simplicios stellt dieses Resultat in den Zusammenhang seiner eigenen Terminologie, indem er sagt, daß Jamblich in dieser Weise die psychische Zeit (Zeit als συνεχές) und die physische Zeit (Zeit als διωρισμένον) bei „Archytas“ erläuterte⁶⁴.

§ 13. Psychische und physische Zeit

Mit der Charakterisierung und dem Zusammenhang der zwei Zeiten befaßt sich das zweite Stück der Jamblichexege⁶⁵.

In der erstzitierten Stelle meinte „Archytas“ nach Jamblich „die nach außen scheinende Wirklichkeit der Zeit“⁶⁶. Damit weist Jamblich auf den Zusammenhang der psychischen und der physischen Zeit. Das auf das Werden gerichtete Wirken der ‚Ersten Zeit‘ „scheint nach außen“, d.h. äußert sich, erscheint als Physis. Eben diese Doppeleinheit und dieser Zusammenhang ist nach Jamblich mit der Charakterisierung der Zeit durch ἀμερές und ἀνυπόστατον gemeint, denn dies bezieht sich nicht auf ein und die selbe Zeit⁶⁷. „Archytas“ unterscheidet mit den genannten Termini die εἶδη einerseits und deren Erscheinung im Teil-

⁶¹ 786,29ff.

⁶² Cf. zum Bild des Tanzes: Damaskios-Referat 775,30 ἀνέλιξις als Entfaltung der Tanzfiguren; 31 περὶ τὸ ὄν χορεία; 775,14 im Damaskios-Zitat und 782,25–26 ὄρχησις; cf. p. 62 Anm. 111.

⁶³ 787,1–3.

⁶⁴ 787,3–5.

⁶⁵ 787,5–28.

⁶⁶ 787,6.

⁶⁷ 787,11.

habenden andererseits; oder, im Hinblick auf den Unterschied von Sein und Werden gesagt, die im Wesen verweilende Wirklichkeit und Vollen- dung einerseits, und deren Neigung (*ρόπή*) zum Werden, die sich in Be- wegung äußert, andererseits. Diese Äußerung ist *ἔκστασις*; mit diesem Wort wird der Zusammenhang zwischen dem *εἶδος* und dem daran Teil- habenden, der Zusammenhang der zwei Hypostasen bezeichnet.

Am Teilhabenden selbst ist dieser Doppelcharakter auch bemerkbar. Das ist Thema des letzten Zitats⁶⁸. Sofern es Stück-für-Stück ist, was es ist, ist es *διωρισμένον*, seine Zeit fließt in nach vorher–nachher unterscheid- baren Jetzt. Das werdende kann die *οὐσία* der Zeit nicht bewahren⁶⁹, es „verfälscht“ (*καταψεύδεται*) durch sein eigenes *πάθημα* das Wesen der Zeit. Sofern aber doch das *εἶδος* dieser Zeit als eines gedacht werden muß, zeigt sich die ursprüngliche und unteilbare Selbigkeit der Zeit.

§ 14. Die Stellungnahme des Simplikios

Danach nimmt Simplikios (zum Teil indirekt durch Damaskios) Stellung zu den Ausführungen des Jamblich⁷⁰.

Simplikios bemerkt, daß Damaskios den „Archytas“ „zwar bescheidener, aber doch dem Wortlaut näher“⁷¹ auslegte.

Wie ist das zu verbinden mit dem letzten Satz des vorigen Abschnittes⁷², in dem Simplikios sagte, daß Jamblich so und „noch in vielen anderen Stücken weitere Einsicht in seiner Exegese erreicht“ habe? Scheint Sim- plikios hier die Interpretation noch zu befürworten, lehnt er sie unmit- telbar darauf wieder als relativ textfern ab. Gerade diese Stelle ist auf- schlußreich für das Verhältnis des Simplikios zu seinen Quellen⁷³. Der

⁶⁸ 787,17–26.

⁶⁹ 787,19 *γινόμενα γὰρ ταῦτα αἰεὶ οὐ δύναται τὴν ἐκείνου σταθερὰν οὐσίαν ἀκινή- τως δέξασθαι*. Cf. dazu G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, Hamburg 21934, Zweiter Teil, p. 247: „... Es ist dies die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können und in diese begriff- lose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen.“

⁷⁰ 787,29–788,32.

⁷¹ ... *κἂν χθαμαλώτερον, ἀλλ' οἰκειώτερόν γε πρὸς τὴν Ἀρχύτου λέξιν*. 787,29.

⁷² *οὕτω μὲν οὖν ὁ Ἰάμβλιχος τὸν Ἀρχύταν ἐξηγήσατο καὶ ἄλλα πολλὰ τῇ ἐξηγή- σει προσευπορήσας* 787,26–28.

⁷³ Zunächst gilt die Einschränkung nur für die Deutung der Bewegung in der Defi- nition. Daß sie aber allgemein gemeint ist, ergibt sich daraus, daß Simplikios im Ganzen den „Archytas“ auf die physische Zeit hin deutet: 788,5–10 Subjekt von *εἰπών* ist Archytas; dazu die Bemerkung zum Verhältnis Aristoteles – „Archytas“ 788,29–32.

anfangs zitierte Satz bedeutet keineswegs eine Distanzierung von Jamblichs Interpretation, sondern aus ihm folgt lediglich, daß Simplicios auch eine textferne, unhistorische Interpretation für sachgemäß und wertvoll halten kann, und eben dies ist bei Jamblich der Fall.

Dem Inhalt, der Sache nach weiß sich Simplicios mit Jamblich in voller Übereinstimmung, sowohl was das Prinzipielle der Erklärung und Begründung betrifft, wie auch, was das Resultat betrifft. Nach beiden muß das Wesen der Zeit als Maß des Seins aus der Reihe der Hypostasen verstanden werden; beide unterscheiden verschiedene Zeiten und bestimmen die Zeit der Psyche als die erste; deren Funktion ist es, der Bewegung des Physischen Ordnung und Einheit zu vermitteln. Die Zeit des Physischen selbst dagegen ist *ρόή* und *έκστασις*.

Einerseits beweist der Satz 787,29ff., daß Simplicios nicht blind ist gegenüber Textunterschieden, er hat insofern Kritik; andererseits zeigt er aber, daß ihm die Sache wichtiger ist als die Quellenkritik.

Was sagt nun Simplicios zu den Ausführungen des Jamblich⁷⁴? In der Abfolge der Themen folgt Simplicios im wesentlichen Jamblich. Zunächst wird die Bedeutung von Bewegung und *διάστημα*⁷⁵ untersucht, danach geht es um die Frage, in welchem Sinne Jetzt und Zeit gemeint seien, wenn sie als *ήμερές* und *ανυπόστατον* bestimmt sind⁷⁶. Simplicios schließt mit der Feststellung, daß „Archytas“, wie „nach ihm“ Aristoteles, mit ‚Zeit‘ primär die fließende, physische Zeit meinte⁷⁷.

Nach Damaskios soll man also unter Bewegung nicht das *είδος* der Bewegung verstehen⁷⁸, sondern die „metabolische“ Bewegung. Damaskios meint damit die einzelne aktuelle Bewegung. Darauf scheint das Wort *τινος* in der ‚Definition‘ des „Archytas“ hinzuweisen⁷⁹, denn Bewegung ist immer Bewegung eines einzelnen sich Bewegenden und selbst eine einzelne (*άτομος*). Sofern die Psyche an der Bewegung Teil hat, ist auch diese gemeint, aber nicht diese ausschließlich, wie Jamblich meint. Nach „Archytas“ ist die Zeit also „Zahl irgend einer einzelnen Bewegung“.

Der zweite Teil des Satzes, die Zeit sei *καθόλου διάστημα τῆς τοῦ παντός φύσεως* dient nach Damaskios dazu, die erste Bestimmung der Zeit

⁷⁴ Dem Folgenden liegt dabei die Auffassung zu Grunde, daß das Referat von Damaskios bis 788,4 reicht und das Weitere die Meinung des Simplicios enthalte. Diese Auffassung wird im Anhang V begründet.

⁷⁵ Bewegung: 787,30–33; *διάστημα* und das Verhältnis von Zahl und *διάστημα* 787,33–788,4 und 788,4–20.

⁷⁶ 788,20–29.

⁷⁷ 788,29–32.

⁷⁸ Das hatte auch Jamblich 786,15 abgelehnt (*κοινότης τῶν πολλῶν*).

⁷⁹ 787,33.

als Zahl in dem Sinne präziser zu fassen, daß aus dem Wortlaut schon deutlich wird, daß die Zeit nicht nur die Bewegung, sondern auch die Ruhe messe. Daß dies auch die Meinung des Aristoteles sei, belegt Damaskios mit einem Zitat aus der Physik⁸⁰. Simplikios zieht in seiner eigenen Terminologie die Konsequenz⁸¹: Auch wenn nur die Bewegung genannt ist in der ‚Definition‘ des Aristoteles, zeigt die zitierte Stelle (besonders *τὸ μετρεῖσθαι αὐτῶν τὸ εἶναι ὑπὸ χρόνου*), daß auch Aristoteles letztlich die *διάστασις τοῦ εἶναι* bzw. die *παράτασις* als das von der Zeit Bemessene meint.

Daran knüpft Simplikios seine eigenen Überlegungen an. Bei Aristoteles erscheint der Begriff *διάστημα τῆς φύσεως* nicht. Da Simplikios den Ps.-Archytas vor Aristoteles setzte, stellte sich ihm die Frage, warum Aristoteles nur den ersten, nicht aber den zweiten Teil der ‚Zeitdefinition‘ übernommen hatte. Aristoteles sagt einerseits, die Zeit sei Zahl der Bewegung ..., andererseits aber auch, sie sei das Maß des Seins des Bewegten. Unter Sein versteht er dabei nach Simplikios *παράτασις τοῦ εἶναι*. Beim Physischen ist dies das Stück-für-Stück-sein, das durch das *διάστημα τῆς φύσεως* ermöglicht ist. Indem Aristoteles dies im *εἶναι* schon mit begreift (*μεταλαβεῖν* 788,5), muß er es nicht mehr eigens sagen. Simplikios erklärt also die ‚Auslassung‘ als Folge der aristotelischen Brachylogie. Dazu kommt, daß an der betreffenden Stelle bei Aristoteles absichtlich nur vom einen, dem diskreten Aspekt der Zeit die Rede ist, der andere erscheint erst mit dem Begriff des Maßes.

Wie gesagt, faßt Simplikios die zweiteilige ‚Definition‘ des „Archytas“ nicht als Addition auf, sondern der zweite Teil ist der allgemeiner gefaßte Sinn des ersten (*ἐπὶ κοινότερόν τι* 788,6). Allgemeiner ist diese Bestimmung, insofern sie ausdrücklicher als das Wort ‚Zahl‘ Ruhe und Bewegung der Zeit unterstellt, was der Intention des Aristoteles entspricht. Weiter ist diese Bestimmung allgemeiner dadurch, daß sie nicht einen Seinsmodus (Bewegung im Gegensatz zur Ruhe) des Physischen herausgreift, sondern das Sein des Physischen überhaupt nennt (*διάστημα* gedeutet als *παράτασις τοῦ εἶναι* 788,5–8).

Dem Sinn des Wortes *διάστημα* ist das folgende gewidmet. Vorweg ist zu sagen, daß „Archytas“ nach Jamblich *διάστημα* nicht wie die Stoiker körperlich-raumhaft oder linienmäßig versteht⁸². Der Zusatz *καθόλου διάστημα τῆς τοῦ παντός φύσεως* soll anzeigen, daß an die Zeit des Physischen, nicht an die ‚Erste Zeit‘ oder an die Zeit der Psyche ge-

⁸⁰ Physik Δ 12, 221 a 6–7 = 787,35–788,1.

⁸¹ 788,2–4.

⁸² CAG VIII, 351, besonders 27–28.

dacht ist⁸³. Denn sehr wohl hat die Psyche einen Bezug ebensowohl zur Zeit wie auch zum Aion, je nach der jeweiligen Ausrichtung. Soweit sie am Werden Teil hat und zur Physis gehört, hat sie auch an der Zeit Teil; soweit sie sich dem *ὄντως ὄν* zuwendet, am Aion⁸⁴. Simplikios behauptet, daß *διάστημα* auf eigentlichere Weise (*οἰκειώτερον*) das Wesen der Zeit ausdrücke als die Zahl, denn *διάστημα* drückt ihre stetige Natur aus, während Zahl nur auf ihren diskreten Aspekt verweist⁸⁵.

Um das hier gemeinte *διάστημα* vom größenhaft-räumlichen Abstand zu unterscheiden, heißt es bei „Archytas“ *διάστημα τῆς τοῦ παντός φύσεως*⁸⁶. Auch Physis ist hier ein Seins-begriff, nicht etwa die Natur als Komplex von Dingen oder ähnliches. Simplikios macht dies deutlich, indem er Physis als „die immer werdende und fließende *ἐκφύσεις* des Werdenden aus dem Seienden“⁸⁷ expliziert. Simplikios spricht hier also einzig vom *διάστημα τῆς φύσεως*, nicht vom *διάστημα* der Psyche, welches Jamblich meinte. Hingegen ist klar, daß er dem, was Jamblich sagte, der Sache nach zustimmt.

Was bedeutet nun der Satz des Archytas „Die Zeit ist die Zahl einer Bewegung oder allgemein das Auseinandertreten der Physis des Alls“? Der Satz macht zunächst klar, daß von der Zeit des Physischen, um dessen einzelne Bewegung es geht, die Rede ist.

Diese Zeit ist aber nicht irgendein Merkmal (,Raum-Zeitkoordinate‘) dieses Physischen, sondern sie gehört zu ihrem Wesen, da sie das *διάστημα* der Physis des Physischen ist. Sie ermöglicht und bestimmt als *διάστημα* die dem Physischen eigene *παράτασις τοῦ εἶναι* und ist deshalb ihr Maß.

Als *διάστημα* gliedert die Zeit ordnend-einigend das Teil-für-Teil-sein des Physischen, da es selbst im ‚Vorweg-sein-bei ...‘ der Psyche gründet. *Διάστημα* gibt dem Physischen die Möglichkeit vor, in geordneter Vielheit je Eines zu sein. So steht die Zeit zwar über dem Sein des Physischen, ist aber gleichwohl nicht das absolut Erste. Das Sein des Physischen mit diesem absolut Ersten zu vermitteln, ist der Sinn der Bilder von *διάκρισις*, *πρόοδος*, Hypostasen, die Simplikios verwendet.

Indem Simplikios die Zeit durch das Wort *διάστημα* deutet und die Zeit auf die *ἐκφύσεις* bezieht, welche nicht die Dinge, sondern die physische Seinsweise meint, erreicht die Auslegung der Zeit ihren Höhepunkt. Die-

⁸³ 788,8–10.

⁸⁴ 788,10–12.

⁸⁵ 788,12–16.

⁸⁶ 788,16–20.

⁸⁷ 788,17–18. Subjekt des folgenden *προελθών* ist Archytas; Simplikios will sagen, daß im weiteren Verlauf seiner Kategorienschrift „Archytas“ klar mache, daß nicht *μέγεθος*, sondern *χρόνος* mit *διάστημα* gemeint sei.

ser ist an dieser Stelle allerdings erst angelegt, denn die genannten Begriffe enthalten erst ein Programm und sind ein Versprechen, das aber in der Darstellung der Lehre Plotins und Jamblichs eingelöst wird. Die Bestimmung der Zeit wird nicht nur von Simplikios nicht mehr grundsätzlicher gefaßt, sondern wohl auch sonst kaum, zumal die meisten sonstigen Zeitbestimmungen sich in einem Vulgärverständnis der aristotelischen Konzeption bewegen⁸⁸.

Wie verhält sich das hier explizierte Zeitverständnis des Simplikios zu dem des Aristoteles? Simplikios jedenfalls war der Meinung, etwas zu sagen, was der Intention des Aristoteles entsprach.

Wenn das früher⁸⁹ zum Zeitverständnis des Aristoteles Ausgeführte richtig ist, daß nämlich auch Aristoteles das Maß für die grundlegendere Bestimmung der Zeit hält, dann ist das, was Simplikios sagt, eine adäquate Weiterführung des aristotelischen Gedankens. Auch als *διάστημα* ist die Zeit Maß der *παράτασις τοῦ εἶναι*. Sie ist Maß aber nicht als nachträglich Ab-messendes, sondern als primär Zu-messendes, als Einheitsgrund. Des weiteren verbinden Bezug auf *οὐσία* und Priorität gegenüber dem Sein des Physischen den Zeitbegriff von Simplikios und Aristoteles.

Wer nach dem Verhältnis zwischen Aristoteles und Simplikios fragt, muß unterscheiden zwischen dem Grundmuster des Gedankens und den verschiedenen Fragesituationen, in denen der Gedanke aktuell wird. Aristoteles und Simplikios denken wohl denselben Gedanken, aber in verschiedenen Fragesituationen. Ziel der aristotelischen Physik ist es, die Frage nach der Physis zu stellen. Ausgangspunkt sind ihm *τὰ φυσικά*. Die Frage nach der Physis gipfelt in der Frage nach der Bewegung, diese in der Frage nach der Zeit, denn die Zeit ist das Maß des Seins, indem sie den Seinsmodus ‚Physis‘ ermöglicht.

Daß auch Simplikios die Physik des Aristoteles als ein ausdrückliches und ausführliches Fragen nach der Physis versteht, zeigt der Anfang seines Kommentars zu Buch B (*πρὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων τί ποτέ ἐστὶν ἡ φύσις ζητεῖ τε καὶ ἀποδείκνυσι* 261,7). Das ist nicht nur für Buch B gesagt, da die weiteren Themen der Physik, die Frage nach der Bewegung, nach Ort und Zeit mit dieser in notwendigem Zusammenhang stehen (cf. dazu die Einleitung des Physikkomentars, 1–6).

Auch die Kommentiermethode selbst weist immer wieder auf die Fragesituation der Aristotelischen Physik hin, indem sie unablässig zeigt, wie – bei der Vielzahl der Möglichkeiten – die Frage jeweils richtig zu stel-

⁸⁸ M. Heidegger, p. 18. Ein Beispiel dafür, wie sehr das wahr ist, liefert 40 Jahre später H. Wagner, p. 570, zu Arist. Physik Δ 10, 218 a 33 – b 3.

⁸⁹ pp. 41ff.

len sei. Simplikios liegt die Ausarbeitung der Fragestellung vor; er faßt deren Resultat als These, die es nun im System der Hypostasen zu verstehen gilt.

Dieses System der Hypostasen, *διακρίσεις* oder *πρόοδοι* ist nun aber nicht ein lächerliches Vorurteil des Neuplatonismus, der meint, er könne so die sichtbare Welt aus dem übergöttlichen Hen hervorzaubern. Es sind vielmehr Bilder von höchster seins-erhellender Kraft, die sich allerdings verdüstern und stur werden, wenn sie ‚hypostasiert‘ werden. Es steht eine gewaltige systematische und synthetische Energie hinter diesen Bildern, die Antwort auf eine Erschütterung des Seinsbegriffs sind, die gerade heute kaum mehr erfahren wird. So wenig Aristoteles mit den für die Physik grundlegenden Begriffen wie etwa *φύσις*, *ἀρχή*, *οὐσία*, *κίνησις* Dingliches meint, sondern mit diesen Worten versucht, das Sein des Physischen zu sagen (was Simplikios sehr wohl gesehen hat), so wenig tut es Simplikios mit *διάστημα* und *φύσις*. So darf, was Simplikios sagt, nicht sogleich wieder verdinglicht werden. D.h., wenn Simplikios auch die physische Zeit als *διάστημα* fasst, soll man dies nicht sogleich als ‚Zeitraum‘ im Sinne der Stunde, die die Uhr mißt, verstehen.

Zuletzt erläutert Simplikios das, was Archytas im ersten Zitat mit *ἀμερές* und *ἀνυπόστατον* meinte⁹⁰. Die Zeit, sagt er, trägt diesen Charakter hinsichtlich des Jetzt, das nicht ausgedehnt ist und das der Zahl nach nicht als dasselbe bleibt. Wenn „Archytas“ davon spricht, dann versteht er unter Zeit und Jetzt dasselbe. In drei anderen Fällen jedoch unterscheidet er Zeit und Jetzt, nämlich wenn er von der Grenze der vergangenen und der künftigen Zeit spricht, wenn er das Jetzt unteilbar, die Zeit aber kontinuierlich nennt, und schließlich, wenn er die Zeit als Zahl bestimmt.

Simplikios schließt seine Erläuterungen zu „Archytas“ mit der Bemerkung, daß offenbar sowohl „Archytas“ wie Aristoteles die Zeit als den „kontinuierlichen, nicht abbrechenden Fluß der Jetzt setzen“⁹¹; die Zeit im eigentlichen Sinne (*κυρίως* 788,32) gehört deshalb dem Werden und der Physis an.

So gewinnt Simplikios aus den Ausführungen des Jamblich Ansatzpunkte zur vertieften Darstellung des Wesens der Zeit; er kann dabei aufbauen auf dem, was er im systematischen Teil entwickelte (Unterschied physische – psychische Zeit; Zeit als Maß des Seins). Im Anschluß an Jamblich entwickelt Simplikios seine Einsicht in das Wesen der physischen

⁹⁰ 788,20–29.

⁹¹ 788,29–32.

Zeit. Jamblich dagegen sieht schon bei „Archytas“ die ‚Erste Zeit‘ dargestellt. Simplikios bleibt dabei, daß „Archytas“ von der Zeit des Physischen spreche. Dem Inhalt nach stimmt Simplikios Jamblich zu, hingegen soll die Zeit im eigentlichen Sinne die physische Zeit bleiben.

3. Straton von Lampsakos

Gliederung des Textabschnittes

Simplikios wendet sich nun der Lehre des Straton von Lampsakos zu⁹². Die unter dessen Namen überlieferten Zitate und Berichte sind gesammelt im 5. Heft von F. Wehrli's ‚Schule des Aristoteles‘⁹³. Auch bei Straton stammen mit Ausnahme weniger Zeilen alle Fragmente zum Thema ‚Zeit‘ von Simplikios. Eine Rekonstruktion seiner Lehre der Zeit wird also immer auf einer schmalen Basis stehen. Straton ist für Simplikios besonders dadurch interessant, daß er die Bestimmung der Zeit durch Aristoteles kritisiert⁹⁴ und durch eine andere ersetzt. Da Simplikios für Aristoteles eintritt, ergibt sich die Möglichkeit der Bewährung der eigenen Interpretation in der Auseinandersetzung mit Straton.

Simplikios referiert zunächst fünf Argumente des Straton gegen die Bestimmung der Zeit als Zahl der Bewegung⁹⁵. Diesen Argumenten entgegnet Simplikios gesamthaft⁹⁶. Darauf zitiert er ein Argument des Straton gegen das aristotelische Verständnis des ‚In-der-Zeit-seins‘⁹⁷. Dieses Argument, wie auch die folgende neue Definition der Zeit⁹⁸, bespricht Simplikios je einzeln⁹⁹. Ein letztes, achttes Argument zitiert Simplikios ohne weiteren Kommentar¹⁰⁰; es bezieht sich nochmals auf das ‚In-der-Zeit-sein‘.

⁹² 788,36–790,26.

⁹³ Basel 1969.

⁹⁴ Was bei Simplikios von Straton zitiert, war von Straton als Einwand gemeint: 788,36 *αἰτιασάμενος*; 789,2 *καινοτέρων ἐβάδισεν ὁδόν*; 789,26 *ἐνίστασθαι*; 789,33 *ἀντειπών*; einiges ist als Aporie bezeichnet: 789,16 *ἀπορεῖ*; 790,26 *δοξάσματα καὶ ἀπορήματα*. Zu diesem Problem nimmt Anhang VI Stellung.

⁹⁵ 789,2–18.

⁹⁶ 789,18–25.

⁹⁷ 789,25–28.

⁹⁸ 789,33–790,15.

⁹⁹ 789,28–33, bzw. 790,15–22.

¹⁰⁰ 790,22–25.

§ 15. Die Argumente des Straton von Lampsakos gegen die
'Zeitdefinition' des Aristoteles

Die Argumente des Straton lassen sich wie folgt in Thesen zusammenfassen:

1. a) Die Zeit ist nicht die Zahl der Bewegung, denn die Zahl ist diskret, die Zeit und die Bewegung aber sind stetig. Das Stetige kann man nicht zählen, da es nicht aus zählbaren Einheiten besteht (789,2–4).
2–4).
b) Es sei die Zeit die Zahl der Bewegung. Die Zeit aber hat das Vorher–Nachher ebenso wie die Bewegung; wenn nun durch dieses die Zeit selbst zählbar wird, gibt es eine Zahl der Zeit und damit eine Zeit der Zeit (789,4–9).
2. Die Zahl wird und vergeht nicht, auch wenn das Gezählte wird und vergeht; die Zeit wird und vergeht aber zugleich mit der Bewegung (789,9–11).
3. Vom Zählbaren sind alle Teile zugleich, nicht aber von der Zeit (789,11–13).
4. Wenn die Zeit Zahl wäre, wäre das Jetzt wie eine Monade, denn wie die Zahl aus Monaden besteht, so die Zeit aus den Jetzt (789,14–15).

Diese ersten vier Punkte finden sich in frg. 75 Wehrli.

5. Die Zeit kann nicht nur Zahl der Bewegung sein, sie muß ebenso sehr Zahl der Ruhe sein, denn das Vorher–Nachher ist in beiden zu unterscheiden (789,15–18 = frg. 77 W.).
6. Wenn die Bestimmung des ‚In-der-Zeit-seins‘ von Aristoteles zutreffen würde, wäre kein *αἰδιον* in der Zeit (789,25–28 = frg. 80 W.).
7. Die Zeit ist das Wieviel in den Handlungen (wobei unter ‚Handlung‘ auch ruhen, schlafen etc. zu verstehen ist; 789,35–790,15 = frg. 76 W.).
8. „Alles ist in der Zeit“ meint eigentlich: „Die Zeit ist in Allem“ (790,22–26 = frg. 81 W.).

Die ersten fünf Punkte beziehen sich auf die bekannte ‚Zeitdefinition‘¹⁰¹. Sie zielen alle darauf ab, diese Bestimmung als falsch zu erweisen. Da Straton (Punkt 7) eine eigene, mit der genannten unvereinbare Bestimmung der Zeit für richtig hält, ist es wahrscheinlicher, daß Straton diese Argumente tatsächlich als Einwände vortrug und daß sie nicht allein mit dem „aporetischen Charakter von Stratons Ausführungen“¹⁰² erklärt werden können.

¹⁰¹ Siehe p. 41.

¹⁰² So F. Wehrli in der 2. Aufl. zu den frg. 75–82.

Die Möglichkeit, gerade diesen Argumenten entgegenzutreten, scheint das Hauptmotiv für Simplikios gewesen zu sein, Straton ausführlicher zu behandeln. Im Gegenzug zu Straton kann Simplikios zweierlei festhalten, was für das aristotelische Zeitverständnis grundlegend ist:

1. Die Zeit ist nicht nur, und nicht einmal in erster Linie Zahl, sondern sie ist das Maß des Seins des Werdenden.
2. Dennoch steht die Bestimmung der Zeit als Zahl dem Textverlauf nach bei Aristoteles an der ersten Stelle.

§ 16. Die Entgegnung des Simplikios

Simplikios entgegnet den Argumenten des Straton in drei Abschnitten¹⁰³. Es ist leicht, sagt Simplikios, den ersten fünf Argumenten zu begegnen¹⁰⁴. Unter Hinweis auf den Text der Physik des Aristoteles und auf seinen eigenen Kommentar (*ἐκ τῶν εἰρημένων*) zeigt Simplikios, daß die Zeit eigentlich als Maß bestimmt wurde¹⁰⁵ und daß auch Aristoteles die Zeit schon sowohl auf die Bewegung als auch auf die Ruhe bezog¹⁰⁶. Der der Bewegung und Ruhe übergeordnete Begriff und das, worauf die Zeit als Maß sich bezieht, heißt bei Simplikios *παράτασις τοῦ εἶναι*, hier¹⁰⁷ auch *ἡ ἐν γενέσει ῥοή* und *τὸ ἐν πᾶσι τοῖς γινομένοις εἶναι*¹⁰⁸. Daß er *εἶναι* und *κινεῖσθαι* der obigen Aristotelesstelle als diese *παράτασις* versteht, sagte er 788,2–5. Wenn die Zeit also eigentlich Maß und nur in bestimmter Hinsicht Zahl ist (nicht *ἀπλῶς* 789,21), dann ist der Kritik des Straton der Boden entzogen. Daß die Zeit in ihrem Wesen Maß ist, ist über der einprägsamen Formel der ‚Zeitdefinition‘ und wohl auch wegen des fragmentarischen Endes¹⁰⁹ der Abhandlung zur Zeit damals wie heute nicht selten übersehen worden. Einer unvoreingenommenen Lektüre wird sich wohl zeigen, daß dieser Text nicht auf eine These, und schon gar nicht auf eine nachher neutral zu verwendende Definition hinaus will.

¹⁰³ 789,18–25; 28–33; 790,15–22.

¹⁰⁴ 789,18.

¹⁰⁵ Arist., Physik, Δ 12,220 b 32–221 a 9; CAG IX 730,25ff; 733,10ff; 735,17ff. (spez. 735,26–736,1); 738,2–5.

¹⁰⁶ Arist., Physik Δ 12,221 b 7–14 unter Berufung auf Γ 2,202 a 3–12.

¹⁰⁷ 789,19 und 20.

¹⁰⁸ Zur Terminologie cf. 716,15ff. und 26–33; 719,14–16; 720,1–2; 735,26ff.; 742ff.; 730,12 *ποσότης κατὰ μέγεθος καὶ κατ' ἀριθμὸν*.

¹⁰⁹ H. Barreau, p. 434: „... qu'il (sc. Aristoteles) ait laissé finalement son traité dans un état d'inachèvement ...“

Die Abhandlung zur Zeit bildet den Schluß der thematisch¹¹⁰ zusammengehörigen Bücher Β, Γ, Δ der Physik. In diesen Büchern durchdenkt Aristoteles das Problem des naturhaft Bewegten bis zu seinem ersten Anfang. Es soll dabei klar werden, wonach eigentlich gefragt wird, wenn im Rahmen der Frage: „Was ist Physis?“ nach der Bewegung gefragt wird, und wie nach der Bewegung gefragt werden muß. Dabei zeigt sich, daß letztlich nach der Zeit zu fragen ist. Daß die Frage nach der Zeit zunächst unter dem Aspekt der Zahl, dann aber, und in der Interpretation des Simplikios wesentlicher, unter dem Aspekt des Maßes gestellt werden muß, zeigt eben Δ 10–12. So benützt Simplikios hier die Gelegenheit, auf das Wesen der Zeit hinzuweisen.

Immerhin bestimmt Aristoteles in der ‚Zeitdefinition‘ die Zeit als Zahl der Bewegung. Der Ansatzpunkt der Kritik des Straton ist also im Text nachweisbar. Deshalb muß Simplikios die Frage beantworten, weshalb Aristoteles, wenn er doch die Zeit letztlich als Maß versteht, sie dennoch zunächst als Zahl bestimmt. Dies geschieht nun nicht deswegen, weil die Zeit schlechthin diskret und Zahl wäre – Aristoteles weist genügend oft darauf hin, daß die Zeit *συνεχής* sei – sondern die Zeit wird an jener Stelle deswegen als Zahl bestimmt, weil Aristoteles zeigen will, wie wir zunächst auf die Zeit aufmerksam werden, sie wahrnehmen: wir, genauer die *ψυχή* nimmt die Zeit dadurch wahr, daß sie verschiedene Jetzt als vorher und nachher unterscheidet und in eine durch die Zahlen ausdrückbare Ordnung stellt¹¹¹. Dies ist eine ganz einfache und jedermann mögliche Beobachtung, und solcherlei bildet, wie Simplikios 8,13–14 sehr treffend bemerkt, gern den Ausgangspunkt der Überlegungen des Aristoteles¹¹². Dem sechsten Argument ist nicht zu entgegnen, da Aristoteles tatsächlich annimmt, daß die *αἰδία* als solche nicht in der Zeit seien¹¹³. Simplikios hatte im Kommentar zur Stelle¹¹⁴ schon ausgeführt, inwiefern die *ἀεὶ ὄντα* in der Zeit und inwiefern sie nicht in der Zeit sind. Ihrer *ὑπαρξις* und Bewegung nach, die sich Stück für Stück vollzieht, sind sie in der Zeit, ihrem *εἶναι* nach sind sie als *αἰώνια* nicht in der Zeit. Hier¹¹⁵ resümiert er das dort Gesagte.

¹¹⁰ Entwicklungsgeschichtlich gehören die Bücher nicht zusammen. Cf. J. Düring, in RE Suppl. XI, Sp. 232 und 333.

¹¹¹ Physik Δ 11,219 a 26–30.

¹¹² Simplikios bemerkt 1249,13ff., daß Platon und Aristoteles sich auch deshalb voneinander zu unterscheiden scheinen, weil Aristoteles sich an die gewöhnliche Bedeutung der Worte halte und von dem, was durch die *αἰσθησις* klar ist, ausgehen wolle.

¹¹³ Physik Δ 12, 221 b 3–7 *τὰ ἀεὶ ὄντα, ἢ ἀεὶ ὄντα*.

¹¹⁴ 741ff.

¹¹⁵ 789,28–33.

Der Definition des Straton (Punkt 7) hält er entgegen, daß zunächst gar nicht bestritten sei, daß das ποσόν der Zeit nur den Sinn viel–wenig, nicht aber schnell–langsam haben könne (das sagte schon Aristoteles)¹¹⁶, daß aber aus seiner Definition gar nicht klar werde, was für ein ποσόν gemeint sei (μέγεθος oder πλῆθος – oder beides).

Das letzte Zitat von Straton befaßt sich nochmals mit der Bedeutung des ‚In-der-Zeit-seins‘. Straton behauptet, daß dieser Ausdruck κατὰ τὸ ἐναντίον zu verstehen sei. Der Satz „Alles ist in der Zeit“ meint eigentlich sein Gegenteil: „Die Zeit ist in Allem“, wie wir auch in anderen Fällen die Meinung eines Satzes umdrehen (z.B. „Die Stadt ist in Aufruhr“ meint „Aufruhr ist in der Stadt“). Auf dieses Argument geht Simplikios nicht mehr ein. Daß er dies nicht tut, hat vielleicht folgende zwei Gründe: Insofern dieses Argument wie die Definition den noch ungeklärten Begriff des ποσόν enthält, gilt für es dasselbe wie für diese. In der Umkehrung aber zeigt sich auch eine ‚Verdinglichung‘ der Zeit, die zeigt, daß Straton den ontologischen Charakter der Zeit, wie er von Aristoteles in der Frage nach der Zeit intendiert war, nicht gesehen hatte, so daß sich eine Auseinandersetzung mit der These nicht lohnte.

Die Entgegnung auf die Argumente des Straton war für Simplikios tatsächlich leicht, da sie in merkwürdiger Weise dem kritisierten Text unangepaßt sind¹¹⁷. Der Anhang VI geht auf die dadurch hervorgerufenen Fragen ein.

4. Plotin

Vorbemerkungen

Von 790,30 bis 792,19 stellt Simplikios die Zeitauffassung des Plotin dar. Er zitiert und referiert dazu mehrere Stellen¹¹⁸ der Enneade III 7.

Plotin kommt in der Darstellung des Simplikios besondere Bedeutung zu, weil er der erste war, der ausdrücklich von einer die ‚fließende Zeit‘

¹¹⁶ Physik Δ 12, 220 a 32–220 b 2; Z 2, 232 b 20ff.

¹¹⁷ Diese Unangepaßtheit hat sowohl F. Wehrli bemerkt, der sie in der 1. Aufl. p. 62, mit dem „rechthaberischen Charakter“ des Straton, in der 2. Aufl., p. 65, mehr mit der „aporetischen Behandlung“ des Themas durch Straton erklärt, wie auch M. Gatzemeier, p. 125: „Obwohl Straton hier in scharfer Form gegen die Aristotelische Definition der Zeit polemisiert, weicht er in der Sache kaum vom Schulgründer ab ...“ p. 126: „Die Kritik Stratons ist also nicht berechtigt“.

¹¹⁸ Liste der zitierten Stellen im Anhang VII.

des Physischen bemessenden Zeit sprach. Simplikios gibt im ersten Satz¹¹⁹ zu verstehen, daß er die Zeit, von der Plotin als dem Leben der Seele spricht, als den *πρῶτος χρόνος* versteht (dieser Ausdruck fehlt bei Plotin).

Auch die Darstellung der Lehre Plotins von der Zeit hat ihren Zweck nicht in sich, sondern dient der Klärung und Festigung des eigenen Verständnisses. Um welchen Aspekt es sich dabei handelt, wird besonders deutlich in der Präzisierung, die Simplikios den Gedanken am Ende der Stelle gibt. Im Ganzen seines Denkens folgt Simplikios Plotin, umso bedeutsamer wird jene Präzisierung (§ 19).

Der Plotin gewidmete Abschnitt des Korollars und damit auch dieser Arbeit gliedert sich in drei Teile:

1. Darstellung der Hauptgedanken des Plotin zur Zeit: Die Zeit ist das Leben der Seele, da sie Abbild des Aion ist (790,30–791,31 in § 17).
2. Ein Einwand des Damaskios gegen das Verständnis Plotins von *αἰών* wird abgewiesen (791,32–792,3 in § 18).
3. Simplikios bringt eine Präzisierung an der Zeitauffassung Plotins an und zieht das Fazit aus der Betrachtung (792,3–19 in § 19).

Wie integriert Simplikios Plotin in sein eigenes Verständnis von der Zeit? Wie verträgt sich die Plotinische Bestimmung der Zeit als ‚Leben der Seele‘ mit der Bestimmung der Zeit als ‚Maß‘ und als ‚Bezug zwischen ...‘? Diese Frage stellt sich besonders auch deshalb, weil Plotin die Aristotelische Bestimmung der Zeit durch das Maß nur *κατὰ συμβεβηκός* gelten läßt.

§ 17. Die Frage nach der Zeit

Platon folgend, nennt Plotin die Zeit „bewegtes Abbild des Aion“. Simplikios erinnert an das plotinische Verständnis des Aion, indem er den Satz zitiert, in dem Plotin die Bestimmungen des Aion am Ende des dritten Kapitels¹²⁰ der Schrift über den Aion und die Zeit zusammenfaßt und wiederholt: *γίνεται τοίνυν ἢ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών*. Folgerichtig ist dann die Zeit als das ‚Leben der Psyche‘ anzusprechen. Plotin zieht daraus die Konsequenz, daß die Zeit „in der Psyche“ und nicht außerhalb ihrer ist. Des weiteren nimmt Plotin Stellung zur philosophischen Tradition, in der die Zeit als ‚Maß der Bewegung‘ bestimmt

¹¹⁹ 790,30.

¹²⁰ Enn. III 7, 3,36–38.

wurde. Nach dem Plotinischen Verständnis von ‚Maß‘ muß eher gesagt werden, die Bewegung sei Maß der Zeit als umgekehrt. Diese Zusammenhänge im Sinne Plotins darzustellen, ist das Ziel des ersten Abschnitts von Simplikios.

Grundlage des Plotinischen Zeitverständnisses ist der Satz, die Zeit sei bewegtes Abbild des Aion. Um zu verstehen, was die Zeit sei, muß das Wesen des Aion schon gesehen sein. Simplikios entfaltet dieses Wesen hier nicht, er erinnert lediglich daran durch den eben zitierten Satz. Es ist deshalb nötig, das, was Simplikios hier voraussetzt, über das Korollar auf Plotins Schrift III 7 zurückgreifend, nachzuholen. Deshalb sind zwei Fragen zu stellen: Warum muß die Zeit aus dem Aion verstanden werden? Was heißt hier Aion?

In der von Simplikios zitierten Stelle¹²¹ sagt Plotin (nach Platon, Timaios 37 d 5–7), daß die Zeit Abbild des Aion sei, weil sich unsere asthetische Welt überhaupt (*τόδε τὸ πᾶν*) bildhaft zur noetischen Welt verhalte. Am Anfang der Schrift stellt Plotin zwei Wege zur Erkenntnis der Zeit vor¹²². Entweder ergibt sich das Verständnis der Zeit aus dem Verständnis des Aion oder das Wesen der Zeit erhellt auf dem Weg der *ἀνάμνησις* durch die Ähnlichkeit zum Aion. Sowohl der Aufbau der Schrift¹²³ im Ganzen wie auch die Durchführung der Frage im letzten Teil (Kap. 11) zeigen, daß Plotin den ersten Weg wählt.

Der Weg ‚von oben nach unten‘, d.h. das Verständnis der Zeit aus dem Aion ist der systematisch ausgezeichnete, weil immer das ‚höher‘ Seiende das Prinzip, das an sich selbst Erkennbarere ist¹²⁴. Nur dieses kann dem ‚tiefer‘ Seienden einen genügenden Erkenntnisgrund abgeben. Dies gilt auch im Hypostasengedanken. Nicht nur in ihrer Seinsweise, sondern auch in ihrer Erkennbarkeit gründen die Hypostasen ineinander. Das

¹²¹ 791,2–3 = Enn. III 7, 11,47–48.

¹²² III 7,1,16–24.

¹²³ Aufbau von Enn. III 7:

1. Was ist Aion und Zeit? Kap. 1.
2. Was ist Aion? Aion ist vom *ὄν* her zu verstehen als das Leben des *νοῦς* Kap. 2–6.
3. Was ist Zeit?
 - a) doxographischer Ansatz; „von unten her“; endet in Aporie Kap. 7–10.
 - b) systematischer Ansatz; „von oben her“; als Bild des Aion ist die Zeit das Leben der Seele. Kap. 11–13.

¹²⁴ Aristoteles, Metaphysik A 1 und 2, cf. dazu W. Bröcker, Aristoteles, § 1; W. Wieland, pp. 69–85, zur Unterscheidung *γνωριμώτερον καθ' ἡμᾶς – καθ' αὐτό* cf. p. 70, Anm. 1: „Belege bei Bonitz, Index Arist. Art. φύσις 839 b 2–9; Art. γνώριμος 159 a 33–49“. In absolutem Gegensatz bei Parmenides: *τὸ εἶν* erkennbar, *τὸ μὴ εἶν* nicht erkennbar; dazwischen *δόξα*.

Asthetische faßt sich zu einer ersten Einheit, indem der λόγος der Psyche die Wahrnehmung immer schon lenkt. Das so Erfasste ist aber nur im noetischen Weltzusammenhang wahr (wahrhaft einsichtig). Das in diesem Zusammenhang noch Unterschiedene, νόησις und νοητόν, liegt im Hen in absoluter Synthesis. Deshalb ist der noetische Aion erkennbarer als die genetische Zeit und eine Voraussetzung der Erkenntnis dieser. Dies gehörte auch zu den Voraussetzungen der ‚systematischen‘ Stelle (διάκρισις, πρόοδος).

Die Zeit gründet im Aion wie die Psyche im Nous. Da sich die noetische Welt gleichsam in die Psyche ‚abbildet‘, kann Plotin sagen, der Aion als Leben des Nous habe seine Entsprechung in der Zeit als im Leben der Seele¹²⁵. Das Gemeinsame von Aion und Zeit ist der Gedanke des Lebens, sie prägen aber einen je anderen Seinsmodus.

Zur zweiten Frage. Plotin bestimmt den Aion als Leben (ζωή). Dies ist weniger ausgefallen, als es dem modernen Leser erscheinen mag, der beim Wort Aion sofort an ‚Ewigkeit‘ als ‚unendliche Zeit‘ denkt. Plotin spricht damit lediglich aus, was Aion seit Homer zunächst bedeutete¹²⁶. Um das hier gemeinte Leben abzuheben von dem Leben der Lebewesen, das mit Aion zunächst gemeint ist, gibt Plotin zwei Gruppen von Bestimmungen. Aus diesen Bestimmungen erhellt erst, was Plotin mit Leben, und damit mit Aion und Zeit meint.

Zuerst sagt Plotin, es sei ein Leben *περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι*. ‚Leben‘ nennen wir die Wesensäußerungen, in denen und durch die ein Lebendes je und je ist, was es sein kann. Dies Lebendige, dessen Leben der Aion ist, ist nun nicht ein irdisches ζῶον, sondern τὸ ὄν. Τὸ ὄν ist das ὑποκείμενον, ‚um das‘ sich das gemeinte Leben ‚abspielt‘ – nicht in zeitlicher Entwicklung, sondern in noetischer Entfaltung der Seinsbestimmungen. Dieser erste Ausdruck nennt also das ὑποκείμενον, dessen Leben der Aion ist¹²⁷.

Der zweite ist zu verstehen aus der Analogie von Ausdrücken, wie ein ‚Leben in Muße‘ oder ein ‚Leben in Sorge‘. Mit Muße und Sorge sind dabei Vollzugsmodi des Lebens genannt. So meint hier Plotin τὸ εἶναι als Vollzugsmodus des Lebens, nicht etwa ein Leben, das ‚im εἶναι drin‘

¹²⁵ 791,38.

¹²⁶ J. H. Hofmann, Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, repr. Darmstadt 1966, s.v.; H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 21960, p. 18; P. Chantraine, und H. G. Liddell–R. Scott in den p. 52, Anm. 71 zitierten Wörterbüchern s.v.; J. Ritter, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, s.v. Aion und Aevum, beide von W. Wieland, und Bd. 2, s.v. Ewigkeit von H. Echternach; E. Degani, *Αἰών* da Omero ad Aristotele, Padua 1961.

¹²⁷ Der Aion ist „nicht ὑποκείμενον“: Enn. III 7,3,23f.

stattfinden würde. Aus den Sätzen, die dem zitierten Satz voranstehen, wird klar, daß Plotin damit die Vollzugsweise des absoluten ‚ist‘ meint im Gegensatz zur zeitlichen Vollzugsweise in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Τὸ ὄν, das schon alles ist, was es sein kann, kann dieses ‚ist‘ zu keiner Zeit vervollständigen, auch nicht verlieren. Das Leben des ὄν vollzieht sich so, daß es vollkommen ist, was es ist. Die ‚modale Auffassung‘ äußert Proklos ausdrücklich im Timaioskommentar: πάντα γὰρ ἔστω ἐκεῖ κατὰ τὸ ἔστω (I 291,8). Dem Ausdruck ἐν τῷ εἶναι entspricht κατὰ τὸ ἔστω.

So nennt Plotin in der ersten Gruppe der Bestimmungen ὑποκείμενον (: τὸ ὄν) und Vollzugsmodus (: absolutes ‚ist‘) des Lebens. Die zweite Gruppe steht der Formulierung nach den Bestimmungen des ἐόν nahe, die Parmenides gibt¹²⁸. Dieses Leben des ὄν ist Totalität (ὁμοῦ πᾶσα) Seinsfülle (πλήρης) und ‚Einheit‘ (ἀδιάστατος).

In diesen Begriffen bestimmt sich die Seinsweise (Vollzugsmodus) näher. Alle drei Bestimmungen werden durch Negation des Zeitcharakters erläutert. Das ὄν ist Totalität, weil Vergangenheit und Zukunft für es ausgeschlossen sind, da es schon ist, was es sein wird, und immer noch ist, was es war. Das ὄν ist diese Totalität nicht aus nachträglicher Zusammenfügung, sondern von sich her¹²⁹. Bei der letzten Bestimmung (ἀδιάστατος) liegt der Bezug zur Zeit schon im Ausdruck, denn διάστασις ist das Wort für das Wesen der Zeit. Mit dem Aion ist Totalität, Seinsfülle, Einheit des Seins des ὄν genannt. Indem sich so der Aion als die Seinsweise des Noetischen zeigt, ist die Voraussetzung für das Verständnis des Folgenden gegeben.

Simplikios zitiert zuerst die Stelle, die mit dem Satz beginnt, der – wie der Satz zum Aion – die vorangegangenen Betrachtungen zusammenfaßt¹³⁰. Er hat die Form einer rhetorischen Frage und lautet: „Wenn nun einer sagen würde, die Zeit sei das Leben der Seele in ihrer Übertrittsbewegung von einer Lebensphase in die andere – würde der wohl etwas Vernünftiges sagen?“¹³¹ Mit βίος meint er dabei die unterschiede-

¹²⁸ Enn. III 7,3,37 πλήρης cf. Parm. frg. 8,24.; ὁμοῦ πᾶσα cf. Parm frg. 8,5 und 22; ἀδιάστατος cf. Parm. frg. 8,28 ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει, cf. auch frg. 8,42–44 τὸ ἐόν als Kugel μεσσοθέν ἰσοπαλές πάντη; eine Liste mit weiteren Stellen bei W. Beierwaltes, p. 178.

¹²⁹ πλήρης cf. III 7,4, erster Satz.

¹³⁰ Auch dieser Satz wird gern als ‚Definition‘ verstanden. Cf. W. Beierwaltes, p. 267 ad loc.; R. Harder–R. Beutler–W. Theiler im Anmerkungsband IV b, p. 532; auch H. Jonas, p. 310: „Daher kann man definieren . . .“

¹³¹ Enn. III 7,11,43ff. = 790,35ff. R. Harder übersetzt: „Wenn man also die Zeit bezeichnet als das Leben der in ihrer Bewegung von einer zu einer anderen Lebensform übergehenden Seele, wäre damit nicht etwas Förderliches gesagt?“

nen ‚Phasen‘ des Lebens (womit auch die genera des Lebendigen gemeint sein können?), mit *κίνησις μεταβατική* das zusammenhängende Übergehen von einer Phase in die andere (nicht etwa den Abstieg der Psyche in die Hyle), das ‚Sich-anders-werden‘, das Durchgehen durch die Phasen, und mit *ζωή* das Ganze dieses Lebens, das insofern in seinem Verlaufe eine Einheit ist und die Vielheit zu Nous und Hen in Bezug setzt. Wie der *νοητὸς κόσμος* im Leben des Nous ist, so wird der aistische Kosmos im sich verzeitlichenden Leben der Seele.

Ἐν κινήσει μεταβατικῇ kann nicht eine von der Psyche unabhängige Bewegung meinen; sondern, wie der Aion ein Leben *ἐν τῷ εἶναι* ist, ein Leben, das sich im Vollzugsmodus ‚es ist, was es ist‘ abspielt, so ist das Leben der Psyche ein Leben *ἐν κινήσει μεταβατικῇ*, d.h. ein Leben, das in der Weise der transzendierenden Bewegung ist. Der Ausdruck ist modal zu verstehen: „Das Leben ist, indem es *κίνησις μεταβατική* ist“. Dieses Leben nun heißt Zeit.

Dem Satz, der die Zeit als das Leben der Seele, das in transzendierender Bewegung (im Gegensatz zur immanenten Bewegung des Nous) verläuft, bestimmt¹³², folgt eine Durchführung der Analogie zwischen Aion und Zeit nach mehreren verschiedenen Hinsichten. Die Hinsichtnahme folgt den Grundbestimmungen des Aion¹³³: Leben, Denken, Identität, Eines, unendliche Totalität.

Die Psyche ahmt, soweit ihr das möglich ist, wie es ihrer Seinsmöglichkeit, *δύναμις*, entspricht, das Leben des Nous nach¹³⁴. Es ist deshalb ein „homonymes Leben“. Das Leben, oder die Bewegung des Nous ist das in sich bleibende Denken; dieses wiederholt die Psyche. Da sie aber sozusagen nicht „sittsitzten“ kann, will sie das „dort Gesehene übertragen“¹³⁵. Sie wiederholt den Weltgedanken als Weltgeschehen. Diese Wiederholung, die zugleich als Kosmos und als Zeit¹³⁶ geschieht, ist ihre Wirklichkeit. Das als diese Wiederholung sich vollziehende Leben ist die Zeit. Die unterschiedlichen Bestimmungen, die im Denken auf ihre absolute Einheit bezogen bleiben, entfalten sich der Psyche diskursiv¹³⁷. Insofern ist es eine Bewegung Teil-für-Teil¹³⁸. Die Psyche bleibt in ihrer

¹³² 790,35–791,1.

¹³³ 791,3–9.

¹³⁴ Enn. III 7,11,28 *μιμήσει*; 56 *μιμήσεται*; cf. 48.

¹³⁵ Enn. III 7,11,20f. *ἐπεὶ γὰρ ψυχῆς ἦν τις δύναμις οὐχ ἡσυχος, τὸ δ' ἐκεῖ ὁρώμενον αἰεὶ μεταφέρειν εἰς ἄλλο βουλομένης, τὸ μὲν ἀθρόον αὐτῇ πᾶν παρεῖναι οὐκ ἠθέλεν.*

¹³⁶ Enn. III 7,11,27–30; 12,16–23.

¹³⁷ *ἐξελίττων αὐτὸν ὁ λόγος* Enn. III 7,11,24.

¹³⁸ *ψυχῆς τινας μέρους κίνησις* 791,5.

Bewegung nicht, was immer sie auch sei, sie selbst, sondern ihr Leben, so wie es jetzt ist, ist anders als ihr früheres. Sie hat so ein „anderes Leben“, d.h. ein Leben, das je und je anders ist¹³⁹. Es unterscheiden sich ‚Phasen‘ im Leben der Psyche. Im Gegensatz zur totalen *νόησις* des Nous steht die diskursive *διάνοια* der Psyche¹⁴⁰.

Das Leben der Psyche ist nicht Einheit dadurch, daß es dieses Leben und damit zugleich alles ist, sondern dadurch, daß es im zusammenhängenden Verlaufe seines Lebens alles ist; Einheit ist als *συνέχεια*¹⁴¹. Als Bild des Einen hat das Psychische seine Einheit in der *συνέχεια* (d.h. in der Zeit). Die Totalität läßt sich hier nur als Teil-für-Teil-sein, und dies *εἰς ἄπειρον* realisieren.

In dieser abbildhaften Weise wiederholt die Zeit das Wesen des Aion und des Hen¹⁴². In der Zeit *wird*, was im Aion *ist*. Die Psyche legt in ihrer Wirklichkeit den Grund für die Seinsmöglichkeit des Physischen. So „zeitigt sie sich“¹⁴³. Die Einheit ihres Seins ist ihr Leben, das nun ‚jederzeit‘ etwas ist und anderes nicht ist. Gerade dadurch ist sie fähig – in umgekehrter Richtung – die asthetische Welt im *λόγος* zu versammeln.

Was der Nous zugleich ganz ist und lebt, ist und lebt die Psyche ‚Teil für Teil‘, so ist ihr Resultat, die Zeit und der Kosmos, ein ‚zerdehntes Abbild‘ des Aion bzw. des *νοητόν*. Deshalb ist der Kosmos nicht ‚das Ganze‘ zugleich, sondern ein „werdendes Ganzes“¹⁴⁴. Den so gekennzeichneten Seinsmodus nennt Plotin *διάστασις*¹⁴⁵. *Διάστασις* ist hier also weder ein räumlicher (‚Abstand zwischen Körpern‘) noch ein temporaler Begriff (‚Dauer‘), sondern ein Seinsbegriff. Was soeben als ‚Leben der Psyche‘ entfaltet wurde, war nichts anderes als die *διάστασις*. *Διάστασις* als das Wesen der Zeit ordnet dem Sein des physisch Seienden die ontologische Struktur der Psyche vor und ermöglicht so die Zeit des Physischen. Hier ist die Zeit eindeutig und deutlich der Psyche zugeordnet, der Psyche, die in ihrem Vorentwurf schon vorweg bei ... ist. Indem die Psyche die Physis in diesen Bezug aufnimmt, ermöglicht

¹³⁹ Enn. III 7,11,39–41. *ἄλλη* als Proprium und prädikativ; von hier geht die Substantivierung in der Zeile 40 aus: *τὸ ἄλλη*. Dies meint: „diese Wesenseigenheit der Psyche, nur im Verlauf (*διέξοδος* Zeilen 24 und 32) ganz und eine zu sein“.

¹⁴⁰ Enn. III 7,11,35ff.

¹⁴¹ 791,7.

¹⁴² 791,9–12.

¹⁴³ Enn. III 7,12,35 *τὴν γὰρ ἐνέργειαν αὐτῆς παρελομένη ἄλλην μετ’ ἄλλην ...*; Zeile 30 *ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν*.

¹⁴⁴ 791,9.

¹⁴⁵ Enn. III 7,11,41.

sie das Sein des physisch Seienden. Damit ist klar geworden, daß die Bestimmung der Zeit als *διάστημα* im Sinne Jamblichs und als ‚Leben der Psyche‘ im Sinne Plotins eigentlich identisch sind. Auch vom Text her legt sich das nahe, da die Bestimmung Plotins Explikation des Wortes *διάστασις* ist. Simplikios findet deshalb zu Recht bei Plotin eine Bestätigung seiner eigenen Gedanken. Zudem gab Plotin Anlaß, den Bezug zwischen Zeit und Psyche zu präzisieren. Zeit ist das ‚Leben der Psyche‘ und als solches ‚in der Psyche‘.

Simplikios nennt als weiteren Punkt¹⁴⁶ in der Lehre des Plotin von der Zeit, daß eher die Bewegung die Zeit als die Zeit die Bewegung messe, und daß dennoch die Bewegung die Zeit nicht erzeuge, sondern lediglich die Zeit uns Menschen enthülle¹⁴⁷. Plotin nimmt damit Stellung zur philosophischen Tradition, in der das von ihm Abgewiesene behauptet worden war. Er erklärt damit, daß Platon nicht meinte¹⁴⁸, daß die Zeit ihrem Wesen nach Maß der Bewegung sei, sondern daß sie nur dem ersten Zugang so erscheine. Zeit ist Maß nur *κατὰ συμβεβηκός*¹⁴⁹. Aristoteles legte zwar mehr Gewicht darauf, daß die Zeit Maß der Bewegung sei¹⁵⁰, er legt aber auch den anderen Gesichtspunkt dar¹⁵¹, daß die Bewegung die Zeit messe. Plotin versteht hier Maß im abgeleiteten Sinne, so wie man sagen kann, der Tag oder die Stunde sei ein Zeitmaß. Dies nun ist erst Resultat der Himmelsbewegung, von dieser abhängig, es ist ontisches Maß (genau gleich auch, wenn die Sekunde heute durch die Periodendauer eines Vorgangs einer bestimmten Art von Atomen definiert wird). Das Maß ist in dem Sinne verstanden, den es im Alltag hat, als das, was anzeigt, wieviel von etwas vorhanden ist. So gibt eher die Himmelsbewegung, die offensichtlich und allbekannt ist, an, wieviele Tage verstrichen sind, wieviel Zeit verging, als daß die Zeit, die selbst unsichtbar und nicht wahrnehmbar ist, angeben würde, wieviel Bewegung stattfand. In diesem Bereich gilt sehr wohl, was Plotin sagt, daß das Maß das Bekanntere sein müsse, auf Grund dessen erst das weniger Bekannte in seinem Wieviel erkannt werden könne.

Simplikios schließt den letzten Satz der Zeitabhandlung des Plotin an¹⁵². Dieser Satz klärt das Paradox, weshalb die Zeit zwar in gewisser Weise in uns, d.h. in jedem von uns sei, aber dennoch nur eine sei. Sie ist ‚in

¹⁴⁶ 791,15–21.

¹⁴⁷ Enn. III 7,12,37–49, bzw. 61.

¹⁴⁸ Timaios 38 c 6 und 39 b 2.

¹⁴⁹ Enn. III 7,12,40ff.

¹⁵⁰ Physik Δ 12, 220 b 32–221 a 26, bzw. bis 221 b 23.

¹⁵¹ Physik Δ 12, 220 b 14–32.

¹⁵² 791,21–24.

uns' nicht als je Einzelnen, sondern sie ist in uns, sofern wir die Psyche sind, deren Leben die Zeit ist. Simplicios macht die von Plotin gemeinte Identität von Zeit und Leben der Psyche, die aus der Analogie zum Aion folgt, ausdrücklich. Weil das Denkleben mit dem Aion identisch ist, deshalb ist „auf dem Gipfel des Gewordenen“¹⁵³, d.h. bei dem ersten Gewordenen, psychisches Leben und Zeit identisch. Auf diese Konsequenz in der Lehre des Plotin wird Simplicios zurückkommen.

§ 18. Ein Einwand des Damaskios

Simplikios sagt, daß Damaskios gegen das von Plotin Gesagte eingewendet habe¹⁵⁴, daß es gar nicht den Aion, sondern den *αἰώνιος νοῦς* betreffe, d.h. den Nous, der dem Aion gegenüber voraussetzungsreicher und deshalb niedrigeren Ranges sei¹⁵⁵. Plotin habe nicht das Prinzip, sondern nur dessen Wirkung beschrieben, nicht den Aion als Wesen des Nous, sondern als dessen weitere Bestimmung.

Wir müssen annehmen, daß Damaskios diesen Einwand in der Schrift *περὶ χρόνου* oder einer anderen nicht erhaltenen Schrift formulierte; in *περὶ ἀρχῶν* jedenfalls nimmt er nicht in diesem Sinne Bezug auf Plotin, obwohl er sehr ausführlich über den Aion spricht¹⁵⁶. Der Aion ist bei Damaskios die eigentlich einheitsstiftende ‚Kraft‘ oder Instanz¹⁵⁷, Grund der Einheit des Nous, der von sich her eher sich unterscheidet.

Was meint Damaskios mit seiner Unterscheidung, wie ist der Einwand aus Plotins Text zu begründen, und was hält Simplicios ihm entgegen? Damaskios unternimmt in *περὶ ἀρχῶν* den Versuch, den Nous in seiner vielfältigen Einheit zu durchdenken und darzustellen. Er will nicht nur ein Programm des Nous, sondern dessen vollständige Ausführung geben. Er beschreibt deshalb den Nous in jeder ihm möglichen Form der *μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή* als Sein, als Leben und als Denken. (Wobei Damaskios bewußt bleibt, und worauf er immer wieder hinweist, daß jede Phase ebenso durch die anderen Phasen bestimmt bleibt, da das Seiende in Wahrheit Totalität ist¹⁵⁸.) In der Phase der *πρόοδος*, in der sich der Nous in die Momente *αἰών*, *ὀλότης*, *ζωή* entfaltet¹⁵⁹, zeigt sich der Aion

¹⁵³ 791,30.

¹⁵⁴ 791,32–792,3.

¹⁵⁵ Dam., de princ., § 142, II 22,3–7 Vorrang des *αἰών* gegenüber dem *αἰώνιος νοῦς*.

¹⁵⁶ Dam., de princ., §§ 138–161.

¹⁵⁷ Dam., de princ., II 31,6ff.

¹⁵⁸ Z.B. I 171,25ff.

¹⁵⁹ Dam., de princ., § 139, cf. 785,6 bei Simplicios.

als Wesensmoment des Nous, und hier ist der Nous eigentlich ‚Leben‘. Der Aion ist „das Zweite“ nach dem *ὄν*, der Nous dagegen „das Dritte“¹⁶⁰. Von diesem Zweiten hätte Plotin unter dem Titel Aion sprechen sollen. Er sprach aber, nach Ansicht von Damaskios, vom Nous in der *ἐπιστροφή*, dem der Aion nicht Wesen, sondern nur Attribut ist, d.h. vom *αἰώνιος νοῦς*¹⁶¹. Hier ist Denken Wesensbestimmung des Nous. Was nun in den Texten von Plotin hätte Anlaß zu dieser Auffassung geben können?

Der Aion als *ἀεί + ὄν*¹⁶² repräsentiert die sich in der gegenüber dem Hen niedrigeren Hypostase durchsetzende einigende Tendenz, der Nous dagegen, als „dritte Entfaltung“¹⁶³ des Hen (im Schema *οὐσία-ζωή-νοῦς*) sein Sich-unterscheiden, welches allerdings gleichwohl als in sich verweilendes Unterscheiden zu denken ist.

Das, was Plotin als Aion beschreibt, scheint nun dem Damaskios eher das vollkommen durchgeführte, vollzogene Leben in der Rückwendung auf das Eine zu sein, und weniger die die *πρόοδος* des Nous in der Einheit des Hen bewahrende Potenz¹⁶⁴. Das Hen, das als *οὐσία* in sich ein ‚ewiges‘ Leben entfaltet, kehrt als Nous zu sich zurück; besser, es hat sich in der Ausbreitung, Differenzierung, die sein Leben ist, immer schon in der Einheit behalten. Nur dies letzte will Damaskios mit Aion bezeichnen. Deshalb wirft er Plotin vor, er habe nicht den mit dem Nous identischen Aion dargelegt, sondern den am Aion teilhabenden, d.h. den Nous in der *ἐπιστροφή*¹⁶⁵.

Simplikios antwortet: „Vielleicht aber ist das „Leben *περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι*“, wenn es denn unmittelbar dem *ὄν* folgt, nicht das Leben gemäß dem dritten, unzeitlichen Nous, sondern das Leben gemäß dem mittleren. Auch diesen, wie ebenfalls den ersten, nennt Plotin Nous.“ Simpli-

¹⁶⁰ Dam., de princ., § 142; Proklos, Theol. Plat., 1,26–27; Proklos, in Tim., I 17, 24–25: *οἰκεῖος γὰρ ὁ νοῦς τῇ τριάδι, τρίτος ὢν ἀπὸ τοῦ ὄντος διὰ μέσης τῆς ζωῆς*, ... Proklos, El. Theol., propp. 101–103.

¹⁶¹ Nous als *αἰώνιον πρῶτον* bezeichnet in § 142, II 22,7; *ὁ νοῦς τρίτος* I 195,16–24.

¹⁶² Z.B. Dam., de princ., II 16,30ff., II 21,23; cf. Plotin III 7,4,43: *αἰὼν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεί ὄντος*.

¹⁶³ Dam., de princ., § 90.

¹⁶⁴ Die zweite Entfaltung als *δύναμις* z.B. Proklos, in Tim., I 389,19–28; Dam., de princ., I 310,1 *δύναμις = τὸ μέσον*; Proklos in Tim., I 17,25–30: *πατήρ-δύναμις-νοῦς* wie *ὄν-ζωή-νοῦς*.

¹⁶⁵ Die Korrektur ist nicht müßig, weil die Zeit als Bild des Aion verstanden werden muß, und es also darauf ankommt, wovon sie ein Bild ist, d.h. vom Nous in der *μονή*, *πρόοδος* oder *ἐπιστροφή*. Cf. Dam., de princ., I 290,26–291,5 zum Zusammenhang von Aion und *ζωή*.

kios weist darauf hin, daß Plotin den Nous nicht in mehrere unterschied¹⁶⁶. Aus der Bestimmung des Aion als Leben *περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι* zieht er den Schluß, daß damit eben der *νοῦς μέσος* angesprochen sei, den man in späterer Gliederung des Nous als *ζωή* bezeichnet¹⁶⁷. Mit der Unterscheidung des Nous in *οὐσία-ζωή-νοῦς* ist der Nous als Wesen (in der *μονή*), in seinem Leben (*πρόοδος*), und in seiner gegliederten Totalität (*ἐπιστροφή*) angesprochen. Nach Simplikios meinte Plotin sehr wohl, daß der Aion als das Leben des Nous Vorbild des Lebens der Psyche sei.

§ 19. Die Interpretation des Simplikios

Die Kritik des Damaskios an Plotin bezog sich auf die Fassung des Aion, d.h. auf eine Voraussetzung des Zeitverständnisses. Fragwürdig¹⁶⁸ (*ἄξιον ἐπιστάσεως* 792,3) aber scheint Simplikios die Bestimmung der Zeit selbst¹⁶⁹. Simplikios ergreift die Gelegenheit, die plotinische Bestimmung der Zeit – durchaus noch dessen eigenen Voraussetzungen entsprechend seinem eigenen Verständnis gemäß zu interpretieren. Plotin bestimmte die Ewigkeit als das Leben der Vernunft. Die Zeit aber ist das Abbild des Aion. In genauer Entsprechung (*οἰκείως* 790,32) dazu bestimmt Plotin deshalb die Zeit als das Leben der Seele. Und wie beim Nous dessen Leben und der Aion unter sich und mit ihm eigentlich identisch sind, so sind auch Psyche, Leben der Psyche und Zeit identisch. Simplikios hatte das interpretierenderweise 791,30–31 als die Meinung Plotins dargestellt.

An dieser Interpretation knüpft Simplikios an. Er sagt, daß zwar sehr wohl im Nous das Leben des Nous und der Aion, d.h. das dieses Leben im Einen und in der Totalität Behaltende, identisch sein können, daß aber im Falle der Psyche ein Unterschied zu machen sei zwischen ihrem Leben und dem dieses in der Einheit Bewahrenden, der Zeit. Was für die *νοητά* gilt, gilt nur in übertragender Weise, analog, für die *γενητά*. Das ‚transzendierende‘ Leben der Psyche ist nicht die Zeit, sagt Simplikios, sondern es ist schon ‚in der Zeit‘. Ihm ist also die ‚Erste Zeit‘ vor-

¹⁶⁶ Dreifacher Nous bei Amelios, cf. Ed. Zeller, p. 690; A. H. Armstrong, p. 265 mit Plotin nahestehenden Stellen.

¹⁶⁷ In der *τρικυβή μεσότης*, von der Simplikios 785,5 spricht. Zur Genealogie dieser Unterscheidung siehe Dodds' Kommentar zu Propp. 101 und 102 (pp. 252–253). Dazu: Dam., de princ., I 220,20–23; I 253,3–6; II 14,8; Simpl. 784,24–27.

¹⁶⁸ *ἐπίστασις* „aufmerksame Betrachtung“.

¹⁶⁹ 792,3–19.

geordnet. Die Zeit aber beginnt mit der Psyche (*ἀρχέσθω*), genauer mit der *πρωτίστη μεταβολή* der Psyche. Von dieser ist die *μεταβατική ζωή* der Psyche zu unterscheiden. Die mit der *πρωτίστη μεταβολή* (ihrem ‚Vorweg bei ...‘) zugleich ihre Wirksamkeit entfaltende ‚Erste Zeit‘ bemißt das transzendierende Leben der Psyche, welches seinerseits dem werdenden seine Seins-Einheit vermittelt. So führt Simplicios in das, was bei Plotin zugleich ist, jedenfalls nicht ausdrücklich unterschieden wird, eine Gliederung und Rangordnung ein. Er gibt damit an, wie er den Plotin versteht.

Simplikios begründet seine Differenzierung mit dem Unterschied der Hypostasen *Nous* und Psyche. Während im *Nous* durchaus eine grundsätzliche und absolute Einheit herrscht, was auch immer wir in unserem Denken¹⁷⁰ an ihm unterscheiden mögen und wie auch immer wir seine Einheit nacheinander darstellen mögen – die Psyche trägt den Unterschied dagegen wesentlich in sich selbst. Was als eidetischer Unterschied im *Nous* angelegt ist, ist in der Psyche ausgeführter, realisierter und gegen anderes gesetzter Unterschied. Simplicios greift hier Gedanken auf, die er am Ende des ‚systematischen‘ Teils, 785,2–5 entwickelt hatte; letzter Grund für den Unterschied bleibt die *πρόοδος*. Die Psyche als dritte Hypostase ist selbst nur noch ‚Bild‘ der zweiten und realisiert deshalb auch die Einheit in bildhafter, geringerer Form. Die absolute *ἔνωσις* von *Hen* und *Nous*¹⁷¹ nimmt in der Psyche deren eigene bildhafte Natur an¹⁷². Deshalb ist in ihr das, was im Werden (im Gegensatz zum Sein) zu unterscheiden ist, unterschieden. Die Psyche leistet in ihrem Leben die *διακόσμησις* des werdenden, des *κόσμος ὀρατός*, den Übergang von einer Lebensform in die andere. In dieser Bewegung ‚besteht‘ ihr Leben, und dieser Bewegung gibt sie durch die fließende Zeit ihre Einheit.

Von dieser *μετάβασις* aber ist die *πρωτίστη μεταβολή* zu unterscheiden. Was meint Simplicios mit diesem Ausdruck? Er scheint kein Terminus zu sein, denn er tritt sonst nicht mehr auf. Mit *πρώτιστος* meint Simplicios etwas im ‚eigentlichsten, hauptsächlichsten‘ Sinne¹⁷³, hier also die *μεταβολή* im eigentlichsten Sinne. Es ist jene *μεταβολή* gemeint, von der jede besondere *μεταβολή* sich legitimieren können muß. *Μεταβολή* findet nur zwischen Gegensätzlichem statt und bezeichnet den Übergang von dem einen Moment des Gegensatzes zum anderen (so nach Aristoteles).

¹⁷⁰ 792,4 *ἡμεῖς ... διαιρούμενοι*, cf. 785,7 am Ende des ‚systemat.‘ Teils.

¹⁷¹ 792,3f. *μήποτε κὰν ἐν τοῖς νοητοῖς ἤνωται ἢ τε ζωὴ καὶ ὁ αἰὼν*.

¹⁷² Dam., de princ., § 190 (spez. II 66,7–10).

¹⁷³ 522,21–22 *διὸ καὶ κυριωτάτην (sc. τὴν κίνησιν τὴν τοῦ οὐρανοῦ) αὐτὴν καλεῖ κυριωτάτη γὰρ ἢ τῶν πρωτίστων καὶ ἀρχηγικωτάτων*.

Der erste Übergang findet aber statt vom Nous zur Psyche, die Psyche ist das erste wesentlich Andere. Simplikios meint hier also mit der *πρωτίστη μεταβολή* der Psyche ihr Heraustreten aus dem Nous, ihr in gewissem Sinne ‚selbständig‘ werden gegenüber dem Nous, d.h. ihre *πρόοδος*¹⁷⁴. Gleich damit, daß die Psyche sich vom Nous trennt und ein Eigenwesen führt, führt sie eine erste *μεταβολή* aus, sozusagen das Grundmodell aller *μεταβολή* überhaupt, welche im Nous selbst nicht vorkommen kann. Die Psyche ist das erste wesentlich Andere, indem sie nicht mehr wie der Nous immer sich selbst ist, sondern indem sie immer schon vorweg bei anderem ist. Sie ist so ‚Ur-Sprung‘. Damit ist die ‚Erste Zeit‘ gegeben. Mit dem Wesen der Seele als dem „ersten Anderen“, das Bewegung mit sich bringt, ist die Zeit gegeben. In dieser spielt sich nun das Leben der Psyche ab. Sie bemißt das Leben der Psyche. Die Zeit hat hier wie immer in dem Verständnis des Simplikios die Aufgabe, Maß des Seins zu sein; d.h. die Zeit gibt dem Werdenden, dem sich Bewegenden, Anteil an der Einheit des Hen. Die ‚Erste Zeit‘ bemißt die *μετάβασις* der Psyche; d.h. sie ‚streckt‘ der neuen Hypostase das Sein ‚vor‘, in der sie werden und ihre Bewegungen ausführen kann (die ‚Erste Zeit‘ bemißt die *μεταβατική ζωή* der Psyche).

Simplikios versucht, diese Deutung auf den Text des Aristoteles abzustützen und ihr so weiteren Rückhalt zu geben. Er verweist auf die Stelle der Physik Δ 14, 233 a 16ff., an der Aristoteles sagt, daß die Zeit nicht wäre, wenn die Seele als das Zählende nicht wäre. Unter der Seele als dem Zählenden versteht Simplikios hier offenbar die ‚Erste Zeit‘, unter der von dieser gezählten (d.h. bemessenen) Zeit die fließende Zeit des physisch Seienden, die eben nur dank der ‚Ersten Zeit‘ sein kann. Die Psyche ist nach zwei Richtungen zu betrachten: Einerseits in Richtung auf ihr eigenes Herkommen in der genannten *πρωτίστη μεταβολή*: So betrachtet untersteht sie der ‚Ersten Zeit‘. Andererseits ist die Psyche zu betrachten in Richtung auf ihre sich zur Körperwelt wandelnde Wirklichkeit. Diese Körperwelt ist in der Zeit, sofern sie im Leben der Psyche ist, und durch dieses ist sie mittelbar in der ‚Ersten Zeit‘. So steht nun dreierlei zueinander: Der Aion, die absolute Einheit der Vielfalt des Nous, steht im Gegensatz zur Einheit, die nur durch *συνέχεια* gegeben ist; es ist die wesentlich teil-hafte Einheit der Körperwelt. Diese Extreme sind vermittelt durch die ‚Erste Zeit‘, die Zeit der Psyche. Diese ist nicht die absolute Einheit des Nous, sie ist überhaupt nicht noetisch, aber sie ist auch noch nicht asthetisch, auf Körperliches bezogen.

¹⁷⁴ Proklos gebraucht *μεταβάλλειν* und *μεταβολή* bezüglich der Psyche an Stellen, an denen auch von ihrer *πρόοδος* die Rede sein könnte: El. Theol., propp. 184ff.; cf. prop. 193.

Als *διάστημα* ermöglicht die ‚Erste Zeit‘ als ‚Bezug zwischen ...‘ das Sein der Physis. Als Ur-Sprung (*πρωτίστη μεταβολή*) vermittelt sie Nous und Physis. Sie stellt so die gesuchte *μεσότης* dar¹⁷⁵.

So mündet auch die Besprechung der Zeitabhandlung Plotins in den Hauptgedanken des Simplikios, daß die Zeit Maß des Seins des Psychischen und Physischen sei. Gerade in der Wiederholung des Plotinischen Ansatzes bestätigt und bewährt sich diese Auffassung.

Diese Auslegung des Simplikios ist vielleicht nicht so willkürlich, wie es dem modernen Leser scheinen mag, und die Auslegung des ‚Lebens‘ (bei Plotin) als des ‚Maßes‘ nicht so abwegig, denn bei Plotin hat sich die Bestimmung der Zeit als eines Lebens angeboten auf Grund ihres Wesens als *διάστασις*: Maß, *διάστασις* und Leben aber gehören zusammen und sind als Bestimmungen der Zeit ‚identisch‘. Bei Plotin zeigte sich die Ewigkeit als das Leben des Nous. Dieses Leben mußte durch die Seinsbestimmungen *οὐσία*, Bewegung und Ruhe, Identität und Differenz (im Anschluß an den Sophistes des Platon), weiter durch Ganzheit, Fülle und Totalität bestimmt werden. Diese Bestimmungen ihrerseits hat Plotin durch die Negation der Zeitekstasen expliziert, also letztlich doch von der Zeit her verstanden¹⁷⁶. Ist es Simplikios gelungen, durch seine Deduktion der Metra, durch die Deutung der Zeit als der Einheit des Werdens und durch die Deutung der Zeit als *διάστημα*, d.h. als das im ‚Vorweg-bei-anderem-sein‘ gründende Beziehen der Psyche, dem Verständnis der Zeit einen völlig neuen Boden zu geben (und auch Plotin auf diesen Boden zu stellen)?

5. Jamblich

Gliederung des Textabschnittes

Jamblich ist der letzte Denker, dessen Lehre von der Zeit Simplikios ausführlicher darstellt. Die Stelle reicht von 792,20 bis 793,3. Über die gerade im Falle Jamblichs sehr schwierigen Textprobleme orientiert der Anhang VIII. Die Besprechung der Stelle wird sich kurz fassen können, da hier keine neuen Gesichtspunkte erscheinen, sondern die bisher ge-

¹⁷⁵ Diese Auffassung bestätigt sich in einem Abschnitt des Kategorienkommentars, der sich mit der Zeitformel des „Archytas“ – im kritischen Anschluß an Jamblich – auseinandersetzt, CAG VIII 356,8–25. Übersetzung des Abschnittes in Anhang X.

¹⁷⁶ Wie und warum das so ist, stellt sehr schön dar H. Jonas in der Festgabe für Eric Voegelin.

nannten zusammengefaßt werden. Wie in den früheren Fällen ist der Gesichtspunkt, unter dem Simplikios frühere Philosophen bespricht, die Klärung seiner eigenen Gedanken. Nicht nur der Herkunft der Zitate nach – sie stammen aus dem Kategorienkommentar einerseits, aus dem Timaioskommentar andererseits – sondern auch dem Inhalt nach, gliedert sich die Jamblichstelle in zwei Hauptteile. Von zwei verschiedenen Ansätzen aus zielt Jamblich auf den Begriff der Zeit als eines Maßes und hält abschließend ihre ‚Mittelnatur‘ fest.

Im ersten Hauptteil setzt Jamblich ein mit der Unterscheidung von zwei Jetzt und zwei Zeiten¹⁷⁷, deren eine *περιεκτικὸς τῆς ψυχῆς* ist. Diese ist eigentlich das Maß des Seins¹⁷⁸.

Im zweiten Hauptteil geht Jamblich aus vom Zusammenhang von Aion und Zeit¹⁷⁹ im Hinblick auf die *διακόσμησις*. Da die Zeit sich dabei als Ordnungsfunktion des kosmischen Seins erweist, ist zu fragen nach dem Sinn des Ausdrucks *τάξις χρόνου*¹⁸⁰. In der Beantwortung dieser Frage zeigt sich wiederum die Zeit, die eigentlich Maß des Seins ist. Von dieser hält Jamblich abschließend fest, daß sie eine mittlere, deshalb doppelte Natur habe¹⁸¹.

Die zwei Abschnitte des ersten Hauptteils und die drei des zweiten werden in den Paragraphen 20–24 behandelt.

Bereits anläßlich der Betrachtung des Ps.-Archytas hatte Simplikios Gelegenheit, Jamblich zur Deutung beizuziehen. Gerade mit Jamblich schie er dort sein eigenes Anliegen am besten darstellen zu können. Auch Jamblich sprach von einer Zeit, die über der Zeit des Physischen stehe, dessen Sein sie als Maß erst eigentlich messe. „Archytas“ sprach allerdings noch von der physischen Zeit. Hier ist dagegen die ‚Erste Zeit‘ Thema. Die Zitate von Jamblich stammen zwar aus verschiedenen Werken, aber sie können sich dennoch ergänzen. Wenn einmal das Denken eingestellt ist auf das, was das Erste ist¹⁸², dann sind Kategorienlehre von Aristoteles und Kosmologie von Platon nicht mehr ‚getrennte Welten‘, sondern nur verschiedene Ausgangspunkte zum Selben. Einmal beginnt das Denken beim *λόγος*, das andere Mal beim *κόσμος*, sein Ziel aber bleibt dasselbe. So ist es sehr wohl verständlich, daß Simplikios Stellen aus so verschiedenen Werken zusammenstellt.

¹⁷⁷ 792,20–793,11 in frg. 108 Larsen.

¹⁷⁸ 793,11–23 in frg. 108 Larsen.

¹⁷⁹ 793,23–794,2 in frg. 260 Larsen, frg. 63 Dillon.

¹⁸⁰ 794,2–21 in frg. 260 Larsen, frg. 63 Dillon.

¹⁸¹ 794,21–795,3 in frg. 260 Larsen, frgg. 67 und 68 Dillon.

¹⁸² Daß dies das Ziel der Philosophie des Aristoteles ist, das er auch selbst verfolgt, sagt Simplikios z.B. im Kategorienkommentar CAG VIII 6,9.

Es ist wohl auch nicht zufällig, daß Simplikios Jamblich am Anfang, bei Ps.-Archytas, und am Ende des historischen Teils vorführt. Anläßlich Ps.-Archytas lag Simplikios daran, zu zeigen, daß gleich zu Beginn der Beschäftigung der Philosophie mit der Zeit deren Wesen im Grunde voll erfaßt worden war, denn was Ps.-Archytas sagte, war zwar nicht im Hinblick auf die ‚Erste Zeit‘ gesagt, seine ‚Definition‘ ließ sich aber auf diese hin deuten. Hier, am Ende des historischen Teils, will Simplikios nochmals in aller Deutlichkeit das von ihm gesehene Wesen der ersten Zeit vorstellen, das, wonach Plotin als erster ausdrücklich gefragt hatte, und das, was Intention des Damaskios gewesen war. (Deshalb ist der ‚historische‘ Teil nicht weniger systematisch als der ‚systematische‘.)

Die Einsicht in die Notwendigkeit einer dritten mittleren Zeit ist weniger eine Bestätigung der von Ed. Zeller bis R. T. Wallis festgestellten Tendenz zur ‚Vermehrung der Entitäten‘ bei den Neuplatonikern, sondern vielmehr eine Aufforderung, die Sache zu suchen, von der hier die Rede ist. Dazu lädt auch der charakteristische Einleitungssatz ein: „Nach Plotin soll uns auch Jamblich kommen und Licht anzünden für unsere eigenen Gedanken“¹⁸³. Nicht die historisch feststellbare Meinung, sondern die Einsicht in die Sache ist Ziel¹⁸⁴.

§ 20. Die zwei Weisen der Zeit

Simplikios hält in diesem Abschnitt¹⁸⁵ fest, daß Jamblich in seinem Kommentar zu den Kategorien anläßlich der Erörterung des „Archytas“ von dem spricht, was er, Simplikios, als ‚Erste Zeit‘ bezeichnet. Deshalb löst sich auch der scheinbare Gegensatz¹⁸⁶ der Thesen des Jamblich „das Jetzt wird nicht, sondern ist immer“ und des Ps.-Archytas „das Jetzt wird immer“, denn Ps.-Archytas bezieht sich auf das am Physischen bemerkbare Jetzt, Jamblich dagegen auf das erste und einzige Jetzt. Dem von Ps.-Archytas gemeinten Jetzt, das je und je mit dem Werdenden wird und dem Teilhabenden zugeordnet ist, ist das erste Zitat gewidmet.

Damit, und mit der zuerst genannten These vom unteilbaren, seienden Jetzt kann Simplikios seine Folgerung begründen¹⁸⁷. Jamblich spricht

¹⁸³ 792,20–21.

¹⁸⁴ In der Einleitung des Cdt 773,11–13.

¹⁸⁵ 792,20–793,11 in frg. 108 Larsen.

¹⁸⁶ Zum Textproblem siehe p. 194 (Frage der Zuweisung der einzelnen Sätze).

¹⁸⁷ 793,3–7.

also von zwei Jetzt, von dem wesentlich einen, dem Teilhabenden vorauszusetzenden, ungewordenen; jenes Jetzt, in Bezug auf welches jedes andere Jetzt seinen Sinn bekommt. Dem zweiten Jetzt ist die Vielzahl wesentlich. Wie aber die Jetzt sich zueinander verhalten, so verhalten sich die zwei Zeiten, in Bezug worauf die zwei Jetzt gedacht sind. Die wesentlich einige Zeit steht der Zeit des Innerzeitlichen (*τὰ χρονιζόμενα*) im Plural als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voran.

In der folgenden Bemerkung nimmt Jamblich Stellung gegen das, was Straton sagte, und macht den Unterschied der zwei Zeiten am Beispiel der Handlung deutlich. Zugleich deutet das Beispiel auf den im folgenden wichtigen Begriff der *τάξις*, Ordnung, vor: nicht wegen des geordneten Ablaufs unserer Handlungen muß die Zeit als Ordnung gedacht werden, sondern weil die Zeit selbst vorweg schon¹⁸⁸ Ordnung ist und Ordnung vermittelt dem, was in ihr ist, haben auch unsere Handlungen Ordnung.

§ 21. Die Zeit ist Maß

Thema des zweiten Abschnitts¹⁸⁹ ist die Zeit als „zu umfassen geeignete“ (*περιεκτικός*). Die Betrachtung, daß die Zeit umfassende ist, führt auf ihr Wesen, auf ihr Maß-sein. Daß die Zeit das Umfassen-könnende ist, leitet Jamblich aus ihrer Analogie zum Aion ab; denn sie ist sein ‚bewegtes Abbild‘. In einer durchgängigen Analogie setzt Jamblich einander gegenüber das Umfassende (Nous, Psyche) und das Umfaßte (*κινούμενα* bzw. *γένεσις*, *ἐστηκός* bzw. *οὐσία*), das Worin des Umfassens (*λόγος*, *νόησις*) und das Wie des Umfassens. Im Wie des Umfassens zeigt sich, daß das Umfassen eigentlich selbst nur das Abbild des Maß-seins ist¹⁹⁰. Auch das Umfassen meint Einheit-geben. Daß die Zeit „zu umfassen geeignet“ ist, liegt daran, daß sie Abbild des Maßes Aion ist. Sie kann selbst im übertragenen Sinne Maß heißen. Die Möglichkeit zu dieser Analogie liegt wieder im Hypostasengedanken, der hier nicht vorgestellt, sondern vorausgesetzt wird.

Was liegt eigentlich im Ausdruck „zu umfassen geeignet“? Der Terminus stammt von Aristoteles aus dem Zusammenhang, in dem er zeigt, daß kein Anfang und kein Ende der Zeit gedacht werden kann, da sie immer durch vorher-nachher bestimmt bleiben muß. Darin zeigt sich die

¹⁸⁸ ὑφεστώς; im Kategorienkommentar προὑφεστώς; Stellen ausgeschrieben p. 193.

¹⁸⁹ 793,11–22 in frg. 108 Larsen.

¹⁹⁰ In der letzten Gegenüberstellung verwendet Jamblich denn auch das Wort μέτρον 793,18.

der Zeit eigene *ἀπειρία*¹⁹¹. Deshalb verwendet ihn Jamblich zur Ausdeutung der Einheits-Funktion von Aion und Zeit. Im *περι-* ist auch das Untergeordnetsein ausgedrückt: Aion und Zeit sind die Messung von Sein bzw. Werden. In der *συνέχεια* der Zeit dagegen drückt sich der durchgängige Zusammenhalt des Umfaßten aus. Im *συν-* liegt, daß es sich bei diesem Umfaßten nicht um einen regellosen Haufen, sondern um ein ursprünglich zusammengehöriges Ganzes handelt.

Simplikios faßt das Resultat des ersten Hauptteils der Jamblichstelle in folgendem Satz¹⁹² zusammen: „So ist klar, daß er (sc. Jamblich), den Aion als das umfassende Maß der *ὄντως ὄντα* setzt, die Zeit selbst als *οὐσία*, als eine solche aber, die das Werden mißt, und zwar das erste psychische Werden, dann das von diesem ausgehende; im weiteren ist daher die Zeit auf der gleichen Stufe wie die Bewegung, und sie ist ohne Bestand, da sie das Sein im Werden hat.“

Damit ist ein erstes Ziel erreicht, die Zeit ist aus ihrem Bezug zum Aion verstanden als Maß des ‚Seins‘ des Werdenden. Zugleich führt der Satz weiter, indem er sagt, daß die Zeit zweierlei bemißt: Einerseits das Werden der Psyche, andererseits das von der Psyche ausgehende Werden.

Mit diesem Unterschied befaßt sich der zweite Hauptteil unter dem Titel *διακόσμησις*.

§ 22. Die Zeit hat eine ‚mittlere Natur‘

Ziel des zweiten Hauptteils ist es, den *πρῶτος χρόνος* als eine mittlere Natur darzustellen. Nachdem im ersten Teil vor allem die Analogie zum Aion im Vordergrund stand, kommt jetzt¹⁹³ die Beziehung der ersten Zeit zur *διακόσμησις* und zum *κόσμος* zur Sprache. Diese bilden die zwei Extreme, in Bezug worauf die ‚Erste Zeit‘ die Mitte ist. Jamblich spricht im Timaioskommentar ausführlich von der „dem *κόσμος* enthobenen“ Zeit, da er den Zusammenhang von Aion und Zeit der Physiker zeigen will. Das bringt mit sich, daß er gerade von jener Zeit sprechen muß, die die Physiker nicht suchen. Vom Zusammenhang zwischen *αἰών* und *χρόνος* ist nochmals die Rede, doch ist er nicht mehr thematisch. Simplikios will nur zeigen, daß die Zeit auf die Seite des Werdenden gehört, sie ist „zugeordnet den Werken des Demiurgen“.

¹⁹¹ Physik Δ 12, 221 a 26–30 und Γ 6, 206 b 33–207 a 2.

¹⁹² 793,18–22.

¹⁹³ 793,23–794,2 in frg. 260 Larsen, frg. 63 Dillon.

Jamblich faßt den Bezug der Zeit zur *διακόσμησις* näher ins Auge. Unter *διακόσμησις* ist hier die sich dauernd vollziehende Durchgestaltung der ästhetischen Welt zu verstehen. Das Wahrnehmbare ist durchgängig und prinzipiell ‚in Ordnung‘. Die Zeit ist nun einerseits parallel der sich je und je vollziehenden Ordnung, grundlegender aber ermöglicht sie diesen Vollzug, indem sie die *διακόσμησις* im Ganzen auf die Einheit bringt. Was Simplicios ausdrückte mit der ersten *μεταβολή* der Psyche, d.h. mit dem Umstand, daß die Psyche überhaupt wird, indem sie ‚vorweg bei anderem‘ ist, sagt Jamblich im Zusammenhang des Timaios mit „die *διακόσμησις*, die vom Demiurgen ausgeht“¹⁹⁴. Dies hat gegenüber dem ästhetischen *κόσμος* ein ‚höheres‘ Sein und gründet dementsprechend in einem höherem Maß des Seins.

§ 23. Die ‚Ordnung der Zeit‘

Was meinen wir, wenn wir mit Bezug auf die Zeit von *τάξις* sprechen? Was meint der Ausdruck „vorher–nachher in der *τάξις*“? In welchem Sinne ist die Zeit Maß? Dies sind die Fragen, die Jamblich in diesem Abschnitt¹⁹⁵ beantwortet.

„Auch wir sprechen von einer Ordnung, Reihenfolge der Zeit“, sagt Jamblich. Wenn andere das sagen, meinen sie das in Handlungsfolgen und Bewegungsabläufen feststellbare Vorher und Nachher. Dies ist nach Jamblich jetzt aber nicht gemeint, sondern mit *τάξις* soll die Ordnungsfunktion der Zeit ausgedrückt sein. Die Zeit gibt die Ordnung vor, sie ist nicht durch Erscheinungen der Welt geordnete, sondern Erscheinungen ordnende.

Deshalb hat auch der Ausdruck ‚vorher–nachher in der *τάξις*‘ nicht einen innerzeitlichen Sinn. Da die *τάξις* nicht die an den Bewegungen ablesbare Ordnung ist, sondern das, was uns befähigt, eine Bewegung als geordnet zu erkennen, und die Bewegung befähigt, geordnet zu sein, weil die Zeit als *τάξις* die Ordnung der Bewegungen begründet, meint ‚vorher–nachher in der *τάξις*‘ eigentlich ‚vorher–nachher in der Reihe der Gründe‘ und damit ein ontologisches Früher. Das, was auf Grund seines Seins-Status gründender ist, ist ‚früher‘. *Πρότερον* – *ὑστερον* hat also nicht einen zeitlichen, sondern einen ontologischen Sinn. Die Zeit selbst als *τάξις* ist früher als die Zeit, die z.B. den Himmelsbewegungen abgelesen wird.

¹⁹⁴ 793,33.

¹⁹⁵ 794,2–21 in frg. 260 Larsen, frg. 63 Dillon.

Doch ist aber, da von Grund die Rede ist, wenigstens implizit auch vom Begründeten die Rede. Die Zeit ist *τάξις*, sofern sie Bedingung der Möglichkeit der Einheit des Werdenden ist. Jamblich sagt, es sei eine alte Rede, daß Zeit und Himmel zugleich werden, und er stimme dem bei. Doch ist dieses ‚Zugleich-entstehen‘ nicht als Anfang der sichtbaren Welt zu deuten, es hat keinen kosmologischen Sinn, sondern findet in der *διακόσμησις νοερά* des Demiurgen statt. Hier ist Zeit und Himmel in unzeitlichem Sinne ‚zugleich‘¹⁹⁶. Mit *διακόσμησις νοερά* meint Jamblich die im Weltgedanken realisierte Ordnung. Die Zeit des Himmels ist schon eine Folge dieser Zeit. Diese ‚Zeit‘, die den Weltgedanken in seiner Ordnung bestimmt, ist das Maß. Jamblich wehrt sofort die ontischen Bedeutungen von Maß ab und sagt, die Zeit sei Maß in dem Sinne, daß sie Grund und Einheit des ihr gegenüber ontologisch Späteren sei.

Damit hat Simplikios einen Kernpunkt seiner eigenen Deutung bei Jamblich aufzeigen können. Die Zeit ist Maß des Seins, weil sie in der Vermittlung der Einheit ‚früher‘ als das Sein des physisch Seienden ist. In der Zeit als ‚Einheit-vorweg‘ wird die Mannigfaltigkeit des Physischen im Nacheinander erfahrbar. Simplikios bemerkt deshalb ohne weiteren Kommentar: „Dies schrieb (Jamblich) von der dem Werden enthobenen Zeit, die von sich aus Bestand hat“. Die ‚dem Werden enthobene Zeit‘ bezeichnet Simplikios sonst mit ‚Erste Zeit‘.

§ 24. Die Zeit zwischen Aion und Kosmos

Um die Mittelnatur dieser ersten Zeit bei Jamblich zeigen zu können, fügt Simplikios zwei weitere Zitate an, in denen vom Zusammenhang dieser ‚Ersten Zeit‘ mit der Zeit des *κόσμος* die Rede ist¹⁹⁷.

Diese ‚Erste Zeit‘ ist selbst schon Abbild, das den Aion als *παράδειγμα* hat. Insofern sie der *διακόσμησις νοερά* des Demiurgen (: dem Werden der Psyche) zugeordnet ist, hat sie am Werden teil, allerdings aber nicht am Werden des Körperlichen. Sie ist deshalb auch Abbild der dem Aion eigenen Identität. Es sind verschiedene Grade der Identität, d.h. Grade der Einheit zu unterscheiden. Die ‚Erste Zeit‘ bezeichnet den dem Aion folgenden und dem asthetischen vorgeordneten Grad der Einheit. Jamblich nennt sie deshalb eine *ἀμερῆς φύσις*¹⁹⁸ und sagt, sie sei eingesetzt

¹⁹⁶ Sie sind co-existent, *συν-υπέστη* 794,15 – aber beide unzeitlich.

¹⁹⁷ 794,21–795,3 in frg. 260 Larsen, frgg. 67 und 68 Dillon.

¹⁹⁸ 794,25–26.

(ἐνίσταται) durch einen einzigen Akt (ἐνέργεια, sc. τῆς ψυχῆς), so vollziehe sich ihr Vorgang (πρόοδος). Und ihre Wesensfunktion ist es nun, diese Einheit dem Kosmos mitzuteilen. Als Maß und τάξις ist sie ausgerichtet auf das, was sein Sein im Werden hat. Sie läßt das Werdende sich „auf sein Ziel hin“ (διὰ τέλους) erfüllen, indem sie sein in die Mannigfaltigkeit entfaltetes Werden in der Unabläßigkeit des Seins (κατὰ συνέχειαν) zusammenhält.

So zeigt sich nun die mittlere und deshalb doppelte Natur dieser ersten Zeit¹⁹⁹. Sie steht zwischen dem Aion auf der einen Seite, dem sie sich angleicht, und dem Kosmos auf der anderen Seite, dem sie als Prinzip der Einheit vorzuordnen ist²⁰⁰. Auch dieses Zitat schließt Simplikios ohne Stellungnahme – wenn man nicht κατὰ τὸν θεῖον Ἰάμβλιχον als solche verstehen will. Damit schließt die Jamblichstelle.

In den Referaten von Ps.-Archytas, Plotin und Jamblich ist es Simplikios gelungen, die am Ende des ‚systematischen‘ Teils nur schematisch angegebene ‚Erste Zeit‘ deutlich zu machen. Sie ist notwendiges und hinreichendes Bindeglied zwischen dem absolut einen Aion und dem uneinigen Werden des Aisthetischen. Ihre Mittelnatur äußert sich deshalb in ihrem Wesen als Seinsmaß des Bewegten.

¹⁹⁹ ἡ μέση διπλῆ φύσις 794,36.

²⁰⁰ ἡγεῖται 795,1.

D. Der dritte Hauptteil des Corollarium de tempore

1. Einleitung

Inhalt und Gliederung des dritten Hauptteils

Der dritte Hauptteil des Cdt ist der kürzeste; er umfaßt lediglich die fünf Seiten von 795,27 bis 800,25. Den weitaus größten Teil dieses Textes machen zwei Zitate aus der Physik des Aristoteles¹ und zwei Zitate aus *περὶ χρόνου* des Damaskios² aus. Von Simplikios selbst stammen nur etwa zwei Dutzend Zeilen. Diese verteilen sich auf die Einleitung, die Einführung des ersten Damaskioszitates, eine beide Damaskioszitate verbindende Bemerkung und den Schluß³.

Der Versuch, die von Aristoteles ungelöst gelassenen Aporien zur Zeit zu lösen, bildet den Inhalt des dritten Hauptteils. Mit ‚ungelöst‘ meint Simplikios, daß am Ende der Zeitabhandlung ein Text fehlt, der der zweiten Hälfte von Δ 5 vergleichbar wäre⁴.

Simplikios will, wie es scheint, diese Lösung mittels der Damaskioszitate vorlegen. Da Damaskios und Simplikios aber in der Lehre von der Zeit erheblich voneinander abweichen, stellt sich die Frage, was es bedeute, daß Simplikios der Lösung des Damaskios sozusagen den Vortritt läßt. Sowohl die Einleitung des Korollars wie auch die des dritten Hauptteils⁵ erwecken die Erwartung, daß der Text tatsächlich die Lösung der Aporien im Sinne des Simplikios enthält. Die Tatsache aber, daß Simplikios 797,27–29 den Vorschlag des ersten Damaskioszitates verwirft und 800,19–21 mit einem Leser rechnet, „dem das Gesagte zur Lösung nicht

¹ 796,1–25 = Physik Δ 10, 217 b 32–218 a 30; 797,14–26 = Physik Z 2, 233 a 16–31.

² 796,32–797,13 und 797,36–800,16; *περὶ χρόνου* 800,20.

³ Einleitung 795,27–796,1; Einführung des Damaskioszitates 796,27–32; Zwischenbemerkung 797,26–36; Schluß 800,16–25.

⁴ Aristoteles leitet die Stelle 212 b 22–213 a 11 ein mit dem Satz *φανερὸν δ' ἐκ τούτων ὅτι καὶ αἱ ἀπορίαι πᾶσαι λύονται ἂν οὕτω λεγομένου τοῦ τόπου*.

⁵ 773,16–19 bzw. 795,27ff. und dann 796,27: *ταῦτας τοίνυν τὰς ἀπορίας ὁ φιλόσοφος Δαμάσκιος λύειν ἐπιχειρεῖ ...*

genügt“, läßt auch an die Möglichkeit denken, daß Simplicios nur einen Lösungsvorschlag vorstellt, um ihn dann als letztlich ungenügend zurückzuweisen. Auch abgesehen von diesen Äußerungen ist zu bedenken, daß die Verschiedenheit des Ansatzes des *πρῶτος χρόνος* von Simplicios und des *ὅλος ἅμα χρόνος* von Damaskios nicht ohne Auswirkung auf das Verständnis der physischen Zeit und damit auf die Lösung der Aporien sein kann. Die Frage nach der Stellung des Lösungsvorschlags von Damaskios im Ganzen des Simplikianischen Ansatzes läßt sich nur vom Inhalt her beantworten, denn Simplicios nimmt dazu nirgends Stellung, weder hier noch im Kommentar zum 6. Buch der Physik, auf das er am Ende des Cdt hinweist. Erschwerend kommt hinzu, daß die Abgrenzung der Zitate vielleicht nicht so sicher und eindeutig ist, wie sie von Diels bezeichnet wurde. Im Anhang IX werden die diesbezüglichen Probleme erörtert.

Die Interpretation bekommt am ehesten eine feste Basis, wenn von den Simplicios sicher zuzuweisenden Zeilen ausgegangen wird und lediglich das von Damaskios für die Lösung der Aporien in Anspruch genommen wird, was mit dem darin Gesagten vereinbar ist. Dies wird die Lösung der Aporien im Sinne des Simplicios sein. Es wird sich zeigen, daß die Lösung des Damaskios nach Simplicios weder voll anzuerkennen noch voll abzulehnen ist. Das Prinzipielle der Lösung ist richtig, im Einzelnen gilt sie ‚mutatis mutandis‘, vor allem, was das Verständnis des *νῦν* bei Damaskios betrifft.

Dieser dritte Hauptteil erhält in dieser Arbeit am wenigsten Gewicht, da er ihrem zentralen Thema, dem *πρῶτος χρόνος*, nichts mehr beifügt. Dieser Teil ist auch insofern nicht mehr ein charakteristischer Teil eines Korollars im oben beschriebenen Sinne (p. 22f.), als er sich wieder einem speziellen Problem eines aristotelischen Textabschnittes widmet. Immerhin hat ihn Simplicios in der Einleitung als das letzte Stück des Exkurses genannt, doch kommt die Trennung vom Korollar auch dadurch zum Ausdruck, daß nicht dessen Ansatz und Resultat zur Lösung der Aporien verwendet werden, sondern eben Gedanken von Damaskiosziten.

Dieser Umstand ist sehr auffällig. Warum hat Simplicios die Aporien nicht selbst gelöst, indem er das im ersten und zweiten Hauptteil des Korollars Erkannte zugrunde legte? Gewiß, er wollte die Lösung der Aporien wieder mehr im aristotelischen Rahmen vornehmen, wie im Kommentar. Doch hätte er gerade hier eine gute Gelegenheit zur Bewährung seiner Interpretation finden können. (Was den Gedanken der Mittelnatur der Psyche betrifft, geht Simplicios tatsächlich über den aristotelischen Text hinaus.)

An dieser Stelle soll hingewiesen werden auf die Arbeit von Hubert Meyer, ‚Das Corollarium de Tempore des Simplikios und die Aporien des Aristoteles zur Zeit‘⁶. H. Meyer hatte sich darin vorgenommen, die Behauptung des Simplikios zu prüfen und zu widerlegen, daß Aristoteles die Aporien zur Zeit nicht aufgelöst habe (p. 1). H. Meyer geht dabei ebenfalls auf die ersten zwei Hauptteile des Cdt ausführlich ein (pp. 23–129), doch unter so sehr anderen Voraussetzungen, daß kein Bezug darauf genommen werden konnte. Dem Leser werden sich die Unterschiede auch ohne Hinweise, die fast zu jedem Satz nötig wären, aufdrängen⁷. Auch im dritten Teil kann kein Bezug auf diese Arbeit genommen werden, denn die Unterschiede sind im Ganzen wie im Einzelnen zu groß. Immerhin soll der Leser den Hinweis auf jene Arbeit nicht vermissen, da sie die einzige umfangreichere neue Arbeit ist (so weit dem Verfasser dieser Arbeit bekannt), die sich mit dem Cdt ausschließlich beschäftigt. Auch werden in ihr Gesichtspunkte und Texte (speziell aus dem Kommentarteil des Simplikios) namhaft gemacht, die in der vorliegenden Arbeit fehlen müssen, die aber für die Betrachtung der Zeitaporien im Ganzen von Bedeutung sind.

2. Die Basis des Lösungsvorschlags nach Simplikios in vier Thesen und die Lösung der Aporien

Wer die Lösung der Aporien verstehen will, wie sie Simplikios verstanden hat, muß von den ihm eindeutig zugewiesenen Texten ausgehen. Die betreffenden Stellen wurden oben Anm. 3 genannt.

⁶ Monographien zur Naturphilosophie Band VIII, Meisenheim am Glan 1969.

⁷ Um nur zwei Beispiele im Grundsätzlichen zu nennen: H. Meyer beurteilt den ‚historischen Teil‘ als Einführung in die Problemlage (p. 29) und nimmt ihn deshalb an die erste Stelle. ‚Maße‘ bei Simplikios bedeuten nach H. Meyer die ‚Maße der alltäglichen Erfahrung‘ (p. 16), wogegen sie bei Damaskios eine ‚Konstitution aus Prinzipien‘ angeben sollen.

Zu mehr Philologischem: Der Satz des Simplikios ‚Aristoteles hat die Aporien zur Zeit nicht gelöst‘ – der Anknüpfungspunkt der ganzen Arbeit von H. Meyer (p. 1) – ist gar nicht so gemeint, wie H. Meyer ihn versteht, sondern so wie oben, p. 127, dargelegt. – H. Meyer hatte vom Text der ps.-Arch. Schrift über die Kategorien weder in der Ausgabe von J. Nolle, Ps.-Archytæ Fragmenta, Tübingen 1914, noch in der von Holger Thesleff, The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Åbo 1965, Kenntnis genommen, mit entsprechenden Folgen. – Die Gliederung der Aristotelischen Aporien – zentral in seiner Arbeit – ist sehr eigentümlich (p. 169). Eine Auseinandersetzung mit Ross (der zwar in der Bibliographie figuriert, sonst aber selten zitiert wird) hätte dem Leser wohl geholfen. – Das Aristoteleszitat 797,14–26 fügt nicht Simplikios zum Beleg einer eigenen Ansicht bei, wie H. Meyer p. 142 meint, sondern Damaskios.

In diesen Stellen lassen sich vier Thesen fassen, die nach Simplikios einen Bezug zur Lösung der Aporien haben:

- Wenn die Aporien nicht gelöst werden, wird sich niemand davon überzeugen lassen, daß die Zeit ‚sei‘ (795,29–30).
- Im Kontinuierlichen ist das Unendliche nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach, deshalb ist das Jetzt, das die Zeit unendlich oft teilen kann, nicht im Modus der Wirklichkeit (797,27 und 800,22–23).
- Das die Zeit teilende Jetzt ist selbst ohne Teile (800,22), deshalb hat der von Damaskios angeführte ‚Bewegungssprung‘ weder mit Bewegung noch mit Zeit etwas zu tun.

Für einen weiteren Punkt von grundsätzlicher Bedeutung gibt Simplikios lediglich einen Hinweis auf den folgenden Damaskiostext:

- Die Aporien entstehen letztlich deshalb, weil die Psyche eine Mittelnatur hat, welche das Werden immer schon zu einem Sein zusammenfaßt (797,29–34).

Zunächst sollen nun diese Thesen erläutert werden (§§ 25–28), dann muß sich erweisen, ob und inwiefern sich unter den dabei gemachten Voraussetzungen die Aporien der Zeitabhandlung des Aristoteles, wie sie Simplikios seinerseits verstanden hat, lösen lassen (§ 29).

§ 25. Die Notwendigkeit, die Aporien zu lösen

In der Einleitung sagt Simplikios, daß niemand überzeugt werden könne, daß die Zeit ‚sei‘, wenn die Aporien nicht gelöst würden.

Von den verschiedenen Weisen des Zusammenhangs der Fragen, ob etwas sei und was etwas sei, hat sowohl Aristoteles als auch Simplikios im Kommentar mehrfach gesprochen⁸. Wenn wir schon wissen, daß etwas ist, fragen wir nur, was es sei. Ist strittig, ob etwas sei oder nicht, so ist auch diese Frage eigens zu stellen. Die Antwort auf die Frage, was etwas sei, kann dabei dieser Frage entscheidend helfen. Vermittelt die Antwort auf die Frage, was etwas sei, zugleich die Einsicht in die Notwendigkeit seines Daseins, so ist die Wirklichkeit der Sache mitgegeben. Ergibt sich aber aus der Antwort nur die Einsicht in die Möglichkeit der Sache, so bedarf es einer anderen Art der Untersuchung zur Einsicht in deren Wirklichkeit.

Aristoteles hat Einsicht in das Wesen der Zeit vermittelt. Es bleibt aber die Frage, ob dergleichen, wie die von Aristoteles bestimmte Zeit, sei,

⁸ Arist., An. post. B; Simpl. 20,29–21,14 erstmals, später noch öfters.

denn sie ist nicht absolut, sondern hypothetisch notwendigen Wesens. Aus dem Zusammenhang der Frage der Physik ergibt sich, daß die Zeit notwendig sei, wenn *φυσικὰ ὄντα*, Werdendes, ist. Da die Aporien in ihrer Logik überzeugen, muß ihnen aus der Einsicht in das Wesen der Zeit geantwortet werden können. Aus der Einsicht in das Wesen der Zeit muß gezeigt werden können, inwiefern die Aporien sie mißverstehen und deshalb überhaupt entstehen können. In der Darstellung ihrer Entstehung besteht also ihre Widerlegung. Dieses soll im dritten Hauptteil geleistet werden.

§ 26. Die modale Bestimmung des ‚Jetzt‘

Simplikios sagt im Schlußabschnitt⁹, daß die Lösung der Aporien den Gedanken voraussetze, daß das *νῦν* nicht im Modus der *ἐνέργεια* sei. Aristoteles hat in den Kapiteln über das *ἄπειρον*¹⁰ gefragt, ob der physische Körper in seiner Wirklichkeit *ἄπειρος* genannt werden könne. Dies wurde verneint¹¹, die *οὐσία φυσική* ist immer eine bestimmte und begrenzte. Der physische Körper ist nach jeder seiner Hinsichten ein begrenzter, ganz besonders in Hinsicht auf sein Wesen als sich bewegender. Der physische Körper erfüllt sein Wesen in der stetigen Bewegung (diese ist seine *ἐντελέχεια*), welche in der kontinuierlichen Zeit verläuft. Darin ‚ist‘ er. Gerade dieses sein Sein, *οὐσία*, ist aber ein begrenztes, endliches. Dies lehrt die Zeitabhandlung.

Das Kontinuierliche ist in zwei Weisen unendlich: *προσθέσει* und *διαίρει* (206 a 15). Auch die Zeit ist nach diesen beiden Hinsichten unendlich. *Προσθέσει* unendlich ist etwas, außerhalb dessen jeweiligem Ende immer noch etwas derselben Art gedacht werden muß. Sofern die Zeit bestimmt ist durch das Vorher–Nachher, läßt sie den Gedanken von Anfang und Ende nicht zu. In dieser Weise ist die Zeit aber nicht ‚wirklich unendlich‘, sie geht auf diese Unendlichkeit zu. Hier ist die andere Weise im Blick: Unendlichkeit *διαίρει*. In jeder Zeit zwischen zwei Jetzt kann ein drittes Jetzt gedacht werden und so fort ins Unendliche (cf. 231 b 10, 237 a 10f.). Die daraus resultierende Unendlichkeit hat aber nicht Wirklichkeit und Sein eines *σῶμα φυσικόν*, denn das sie erzeugende Jetzt ist nicht in dieser Weise. Es ist lediglich die Möglichkeit nach Grenze der Zeit. Seine Möglichkeit ist aber nicht so wie die der in

⁹ 800,22–23.

¹⁰ Physik Γ 4–8.

¹¹ 206 a 7–8.

einem bestimmten Steinblock liegenden möglichen Figur, die einmal wirkliche Statue werden kann¹², sondern sie besteht im ‚unbegrenzt je und je anders werden‘, nie aber im ‚ganz‘ sein. Das Jetzt und seine Unendlichkeit hat Wirklichkeit nicht im Sein, sondern im Werden (*καὶ ἐντελεχεία δὲ ἔστιν, ὡς τὴν ἡμέραν εἶναι λέγομεν καὶ τὸν ἀγῶνα* 206 b 13–14).

§ 27. Die Unteilbarkeit des ‚Jetzt‘

Aristoteles spricht häufig¹³ von der Ungeteiltheit des *νῦν*. Sie ist Thema am Anfang von Δ 13 der Physik und in Z 3. In Δ 13 unterscheidet Aristoteles zwei Bedeutungen des *νῦν*: Von der umgangssprachlichen Bedeutung, in der das *νῦν* eigentlich die „meinem gegenwärtigen Jetzt nahestehende Zeit“ meint – *ὅταν ὁ χρόνος ὁ τούτου ἐγγύς ἦ* – ist die terminologische Bedeutung zu unterscheiden, die es in den Überlegungen der Physik hat. Terminologisch ist das *νῦν* zugleich *συνέχεια* und Grenze der Zeit.

Der erste Satz von Z 3 legt die Unteilbarkeit unmißverständlich fest: *ἀνάγκη δὲ καὶ τὸ νῦν τὸ μὴ καθ' ἕτερον ἀλλὰ καθ' αὐτὸ καὶ πρῶτον λεγόμενον ἀδιαίρετον εἶναι, καὶ ἐν ἅπαντι τὸ τοιοῦτο χρόνῳ ἐνυπάρχειν*. Gemäß dem daran anschließenden Gedankengang¹⁴ und analogen Stellen in Δ 11 und Δ 13 folgt die Unteilbarkeit des *νῦν* aus der ‚Logik der Grenze‘, ohne daß der Naturkörper in Betracht gezogen würde, denn die Grenze darf nicht als ein weiterhin teilbares Stück des Begrenzten verstanden werden (Zenonsche Aporie). Sie gehört damit zu den Voraussetzungen der Physik, in der Physik werden daraus aber für das Wesen der Zeit bedeutsame Folgerungen gezogen.

Für das Verständnis des *νῦν* wie es in der Physik betrachtet wird, darf nie außer Acht gelassen werden, daß es einen wesentlichen und notwendigen Bezug zur Psyche hat. Die Psyche bemerkt, daß Zeit ist, indem sie zwei Jetzt als vorher und nachher unterscheidet¹⁵. Ohne die Psyche als Zählende wäre die durch die Grenzjetzt gezählte Zeit nicht¹⁶. Die Psyche bezieht sich nur durch die Jetzt auf die Zeit¹⁷.

¹² 206 a 18ff.

¹³ Cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870, 492 a 33–47.

¹⁴ Z 3, 233 b 35–234 a 24.

¹⁵ Δ 10, 219 a 25ff.

¹⁶ Δ 14, 223 a 16ff.

¹⁷ Θ 1, 251 b 24 *οὐδὲν γὰρ ἔστι λαβεῖν ἐν τῷ χρόνῳ παρὰ τὸ νῦν*.

§ 28. Die Mittelnatur der Psyche als Grund der Aporie

Simplikios gibt 797,29–34 einen Hinweis auf jene Stelle im folgenden Damaskioszitat, an der der für die Lösung der Aporien letztlich grundlegende Gedanke ausgeführt wird: Die Aporien entstehen deshalb, weil die Psyche eine Mittelnatur zwischen *ὄν* und *γενητόν* hat, unter ‚Zeit‘ aber ein *γενητόν* erkennen soll. Sie begreift das ‚unter ihr‘ stehende, wesentlich werdende, nach ihrer eigenen beständigeren Natur und macht deshalb aus der fließenden Zeit ein stehendes Zeitstück. Erst im Nachdenken hat die Psyche die Möglichkeit, dieses Vorurteil der *δόξα*, des gesunden Menschenverstandes, zu korrigieren und zur Einsicht in die Natur dessen, das sein Sein im Werden hat, zu gelangen.

Damit ist die textmäßig abgesicherte Basis bezeichnet, von der aus Simplikios die Aporien zur Zeit lösen zu können glaubt. Die noch verbleibende Aufgabe besteht nun darin, zu untersuchen, ob und wie unter diesen Voraussetzungen die Aporien gelöst werden.

Auf die ausführliche Darstellung des Lösungsvorschlags des Damaskios soll dabei verzichtet werden, da sie nicht zum Thema dieser Arbeit gehört; diese beschränkt sich immer auf die Gedanken des Simplikios, bzw. auf das, was diese erläutert oder befördert. Die Lösung des Damaskios wird lediglich in den Grundzügen gezeigt, um eine Folie für die Lösung des Simplikios zu haben. Nicht zuletzt erfolgt die Beschränkung auch wegen der Unsicherheit des Textes, scheint es doch möglich, daß dieser Text ein nicht mehr genau unterscheidbares Gemisch von Sätzen des Damaskios und des Simplikios sein könnte¹⁸.

§ 29. Die Lösung der Zeitaporien nach Simplikios

Vom ersten Lösungsvorschlag des Damaskios¹⁹ sagt Simplikios recht bestimmt²⁰, daß er nichts zur Lösung des Problems beitrage. Da er als Folie für das Folgende dienen kann, soll er in den Grundzügen vorgestellt werden. Damaskios meint, daß die Aporien des Zenon und die Zeitaporien prinzipiell auf die gleiche Weise gelöst werden müssen und zwar mit dem Gedanken einer kleinsten Zeiteinheit. Das Grenzjetzt taugt nicht für die Lösung, da es gar nicht Zeit ist – nach dem Sein dieser ist aber gefragt. Ein größeres Zeitstück hilft nicht, da es in kleinere ge-

¹⁸ Cf. Anhang IX.

¹⁹ 796,32–797,26 inkl. Aristoteleszitat.

²⁰ 797,27–29 οὐ μέντοι οὐδέ τὸ ὅλον ἀθρούτερον βῆμα οὐδέ τὸ τοῦ ὅλου μέρος ἄλλα δοκεῖ μοι λόγον ἔχειν ἐπὶ τῆς κινήσεως ἢ ἐπὶ τοῦ χρόνου λεγόμενον.

teilt werden kann, die sich wieder in Vergangenheit und Zukunft unterscheiden. Damaskios setzt jene kleinste Zeiteinheit als die ‚gegenwärtige Zeit‘ (*ὁ ἐνεστὼς χρόνος*) an, in der der ‚Bewegungssprung‘ stattfindet – und dieser findet nicht im unteilbaren Grenzjetzt, sondern in der ‚gegenwärtigen Zeit‘ statt.

In Bezug auf diese Lösung muß allerdings gefragt werden, wie Damaskios das mit der Behauptung vereinigt, daß die kontinuierliche Zeit unendlich teilbar sein soll²¹. Ist sie unendlich teilbar, gibt es kein Kleinstes in ihr²². Als Beleg für seine Ansicht zitiert Damaskios eine Stelle aus der Diskussion der Zenonschen Aporien in der Physik Z 2, in der Aristoteles ausführt, daß für die Teilung der Bewegung und der Zeit genau die gleichen Sätze gelten und daß so die Aporie vermieden werden kann, d.h., daß es nicht nötig ist, in begrenzter Zeit eine unbegrenzte Bewegung zu denken.

Simplikios faßt den Sinn der Aristotelesstelle anders. Er sagt, daß aus ihr erhelle, daß das *ἄπειρον*, von dem Zenon sprach, nicht der Wirklichkeit nach, sondern als mögliche Teilung zu denken sei. Damit befindet sich Simplikios tatsächlich in Übereinstimmung mit dem zitierten Text und auch mit der Analyse des Begriffs in Physik Γ 4–8. Er lehnt deshalb diesen Lösungsvorschlag ab.

Danach würde die erste Aporie so gelöst, daß es eben nicht nur das Grenzjetzt gibt, sondern ein Jetzt als kleinste, aber doch weiter unteilbare Zeiteinheit, die wirkliche Gegenwart zwischen der nicht mehr seienden Vergangenheit und der noch nicht seienden Zukunft. Der zweiten Aporie würde die Behauptung entgegengesetzt, daß es eben ein Jetzt gibt, das Zeit ist – mehr als Grenze, aber doch nicht weiter teilbar wie diese. Das Problem des Werdens und Vergehens löste sich so, daß diese kleinsten Gegenwartsjetzt zwar unteilbar einander folgen, jedes selbst aber doch sein ‚Sein im Werden‘ hat. Soweit eine denkbare Interpretation der Lösung der Zeitaporien durch Damaskios nach den Zitaten des Zeitkorollars²³. – Dazu ist zu sagen, daß nicht einzusehen ist, weshalb in der kleinsten Zeiteinheit die Aporien nicht gelten sollen, da diese kleinste Zeiteinheit sich von anderen Zeiteinheiten durch nichts als durch ihre Kleinheit unterscheidet. Das Problem ist offensichtlich von der menschlich ‚erfahrbaren‘ Zeitspanne auf ein kleinstes Quant verschoben.

²¹ 797,12–13.

²² Cf. Arist., Physik Δ 12, Anfang; Z 1, 231 b 15–18; Z 3.

²³ Für eine vollständige Interpretation wären vor allem noch die einschlägigen Stellen aus *de princ.*, besonders §§ 389 und 390, in denen sich Damaskios auf die Zeitaporien des Aristoteles bezieht, zu berücksichtigen.

Worin besteht nun die Lösung nach Simplikios?

Die erste Aporie faßt Vergangenheit und Zukunft als zwei Zeitstücke, woraus jede Zeit bestehen muß (da jede Zeit im Jetzt in solche Stücke geteilt werden kann), um dann zu fragen, ob das aus solchen Stücken Zusammengesetzte ‚sei‘. Die Frage muß verneint werden, da den einzelnen Stücken kein Dasein zugesprochen werden kann. Aus Nichtseiendem Zusammengesetztes kann aber selbst nicht sein. Es handelt sich, wie sich Simplikios im Kommentar ausdrückt²⁴, um eine Argumentation *κατὰ τὴν ἐκ τῶν μερῶν σύνθεσις*. Aus ihr folgt, daß es keinen *χρόνος συνθετός* gibt. Die erste Aporie entsteht deshalb, weil vorausgesetzt wird, die Zeit sei ein Seiendes im Modus der *ἐνέργεια*. Die Zeit hat aber weder die Wirklichkeit des *ὄντως ὄν* noch die des *σῶμα φυσικόν*. (Simplikios könnte beifügen, sie sei eben Seinsmaß des *σῶμα φυσικόν* und nicht Seiendes.) Das *νῦν*, das dem Menschen an ihr eigentlich faßbar ist, ist je und je *δυνάμει* und „fließt“, die Zeit darf nicht zum „stehenden Seienden“²⁵ gemacht werden, deshalb ist die Frage nach einer möglichen Zusammensetzung ihrer Teile sinnlos.

Die zweite Aporie faßt die Zeit immer noch als Zeitstücke und diese als Seiende. Sie betrachtet sie aber unter neuem Gesichtspunkt, indem sie das Verhältnis von Ganzem und Teil auf diese anwendet, wie das bei Seiendem und auch beim *σῶμα φυσικόν* möglich ist. Sofern die Zeit aber gerade Vergangenes und Künftiges auseinanderhalten soll, wird offensichtlich, daß dies Verhältnis bei der Zeit unmöglich ist. Simplikios sagt²⁶, daß diese Aporie *κατὰ τὴν εἰς τὰ μέρη διαίρεσις* zeige, daß die Zeit nicht sei. Ein Teilbares, von dem nicht wenigstens einige Teile zugleich sind, ist nicht als Teilbares²⁷. Daß die Zeit ein Teilbares sei, wird aber zu Recht angenommen, da sie kontinuierlich ist. Auch diese Aporie löst sich, indem die Teilung und die Teile nicht *ἐνεργεία*, sondern *δυνάμει* gefaßt werden²⁸. ‚Sein in der Weise der *δύναμις*‘ darf aber wiederum nicht so gefaßt werden wie bei den *οὐσίαι φυσικαί*. Es ist eine *δύναμις*, die nicht einmal wie der Same der Pflanze in die *ἐνέργεια* der Pflanze übergeht²⁹. Gerade als Grund der Wirklichkeit des Zeitlichen hat sie nicht die Weise der Wirklichkeit des Zeitlichen (sie hat ihre Wirklichkeit im ‚Fluß des Werdens‘).

²⁴ 697,4.

²⁵ 797,32–34; cf. das zweite Damaskioszitat bis 798,29.

²⁶ 697,4.

²⁷ 696,28ff.

²⁸ Arist., Physik Δ 13.

²⁹ Arist., Physik Γ 5, 206 a 18–25.

So ist der für die Zeit spezifische Begriff der *δύναμις*, der das Wesen des Werdens begründet, grundlegend für die Lösung der ersten zwei Aporien, denn diese entstehen, indem sie die Zeit von ihren ‚Teilen‘ her (697,5) und diese als ‚wirkliche‘ Seiende verstehen wollen.

Die dritte Aporie will das Nichtsein der Zeit nahelegen, selbst wenn der Fehler der ersten zwei Aporien vermieden wird. Die Zeit soll nicht mehr das aus Vergangenheit und Zukunft bestehende Zeitstück sein, sondern das durch das Jetzt Bestimmte. Damit ist der Anschluß an eine Aristotelische Voraussetzung gewonnen. ‚Ist‘ das Grenzjetzt? In Bezug auf das Sein des Grenzjetzt scheint es nur zwei Möglichkeiten zu geben: Es muß als dasselbe bleiben oder je und je ein anderes werden. Wenn es als ein je und je anderes ist, stellt sich die Frage nach seinem Werden und Vergehen, was in die Aporie führt³⁰. Wenn es immer als dasselbe bleibt, so hebt sich das Vorher–Nachher, eine Wesenseigentümlichkeit der Zeit, auf. Was muß als das Selbe bleiben oder je und je ein anderes werden? Das *ὄντως ὄν* bzw. das *φυσικὸν ὄν*. Da die beiden genannten Möglichkeiten für solcherlei, aber nicht für das *νῦν* zutreffen, ergibt sich aus den Aporien, daß das *νῦν* nicht *οὐσία*, weder wie das *ὄντως ὄν* noch wie das *φυσικὸν ὄν* ist, denn es ist nie *ἐνεργεία*.

So zeigt sich hier, daß von der Zeit als dem Worin von Werden und Vergehen nicht das Werden und Vergehen des Physischen ausgesagt werden kann. Die Aporien zeigen also, daß die Zeit nicht verstanden werden kann, wenn vorausgesetzt wird, daß sie *ἐνεργεία*, wie etwa ein *σῶμα φυσικόν*, sein soll, und wenn sie entsprechende Teile haben soll. Sie zeigen in aller Nachdrücklichkeit, daß nach dem Wesen der Zeit überhaupt erst noch gefragt werden muß.

Simplikios und Damaskios begnügen sich nun aber nicht mit dem Aufweis der Falschheit der Prämissen, aus denen die Aporien entstehen, sondern sie geben zugleich auch einen Grund an, weshalb diese Prämissen und damit die Aporien notwendig entstehen.

Daß die Aporien entstehen, liegt nicht im Belieben des Menschen, in der mangelhaften Kenntnis oder im Ungeschick des Einzelnen, sondern dieses Mißverständnis hat seinen systematischen und notwendigen Ort. Nur Psyche und Nous können die Frage nach der Zeit stellen (nicht etwa die Aisthesis). Die Psyche steht ihrer Seinsweise nach zwischen *ὄντα* und *γενητά*³¹, denn sie ist die Vermittlung beider. Sie ist weder in der Weise der *εἶδη*, denn sie hat einen Wesensbezug zu Leben und Bewegung des Physischen, noch in der Weise der Naturdinge, denn sie ist

³⁰ Arist., Physik Δ 10, 218 a 11–21.

³¹ 799,3–6.

nicht körperlich (obwohl, nach Aristoteles, „vielleicht nicht ohne Körper“). Sie kann sich aber sowohl auf εἶδη wie auch auf Körperdinge denkend beziehen. In diesem Bezug aber setzt sich zunächst und unmittelbar die Seinsweise des zu Denkenden ihrer eigenen Seinsweise gleich, mit dem Resultat, daß sie sowohl das Sein der εἶδη wie auch das Werden der Naturdinge trifft und verfehlt zugleich. Von den festen Begriffen ihres Denkens her hat die Psyche zunächst gar keinen Zugang zum unablässigen Wandel der Werdenswelt, auch nicht zu dem, worin dieser Wandel sich vollzieht und worin er letztlich doch seine Einheit hat, der Zeit. Sie faßt diese deshalb zunächst in ‚statischen Begriffen‘ (τὰ ἐν αὐτῇ ἐστῶτα εἶδη 798,27), wie etwa Tag, Monat, Jahr.

Die Einsicht in das Wesen der Zeit und damit in das Werden erschließt sich der Psyche erst in der Überwindung ihrer Unmittelbarkeit. Erst im Abbau der δόξα und in der Einsicht in ihre eigene Natur kann sie die Frage nach der Zeit sachgemäß stellen und das Werdende als solches begreifen. Dies kann die aristotelische Zeitabhandlung leisten, wenn sie in der Interpretation des Simplikios verstanden wird.

Rückblick

Ein Rückblick auf das Corollarium de tempore soll diese Arbeit abschließen. Welchen Weg ist es gegangen? Wohin hat es geführt?

Zunächst war die Auslegung der aristotelischen Zeitbestimmung Thema. Danach ist die Zeit Maß des Seins des Physischen in dem Sinne, daß sie Vermittlerin der Einheit ist; ihre Einheit begründet mögliche Einheiten in der Welt des Werdens.

Die Frage, was das denn sei, führt über den Aristotelischen Zeitbegriff hinaus, denn die physische Zeit kann diese Einheit letztlich nicht stiften. Es zeigt sich deshalb die Notwendigkeit, nach einer Zeit, die ‚über‘ der Zeit des Physischen steht, zu fragen. Simplikios nennt diese die ‚Erste Zeit‘. Simplikios zeigt, daß diese ‚Erste Zeit‘ sein muß in der Reihe der Vermittlungen; was sie sei, ist aber noch nicht gesagt.

Im historischen Teil beantwortet Simplikios auch diese Frage. Der zuerst genannte Ps.-Archytas befaßt sich zwar nur mit der physischen Zeit, doch ist seine Bestimmung dieser schon geeignet, als Ausgangspunkt für die Bestimmung der ‚Ersten Zeit‘ zu dienen. In der Auslegung Jamblichs ist die Zeit das die ἐκφουσις ermöglichende διάστημα der Psyche. Im Wesen der Psyche als Vorweg-sein-bei-anderem liegt es, daß zwischen ihr und der Physis der Unterschied entsteht, der ihren Bezug aufeinander begründet. Dieses Zwischen von Psyche und Physis einigt die ‚Erste Zeit‘ als διάστημα.

Die Bestimmung Plotins scheint zunächst die Bestimmung der Zeit als Maß zu konkurrenzieren. Plotin lehnt diese sogar ausdrücklich ab. Es zeigt sich aber bald, daß er nur jenen Begriff des Maßes ablehnt, den auch Jamblich und Simplikios ablehnen. Die Zeit im Sinne der Uhrzeit kann nichts Primäres sein, sie folgt lediglich den Bewegungen körperlicher Dinge. Plotins Bestimmung der Zeit – die Zeit ist das Leben der Psyche – lenkt die Aufmerksamkeit auf den ‚Ort‘ der gesuchten ‚Ersten Zeit‘, nämlich auf die Psyche. Die nähere Betrachtung lehrt sogar, daß Plotin mit ‚Leben‘ eigentlich dasselbe meint, was mit διάστημα gesagt worden ist (zumal Plotin mit ‚Leben‘ dasselbe umschreibt, was er διάστασις nannte). Das Leben der Psyche ist die Vorwegnahme der Physis.

Jamblich seinerseits bringt eigentlich nicht eine neue Bestimmung der Zeit, sondern er deutet die alten. Simplikios zitiert ihn besonders zu dem

Zwecke, den früher schon explizierten Sinn von Maß (bestimmt durch Einheit und Grund) deutlich zu machen und um einen klaren Begriff zu geben von der schon im systematischen Teil genannten Mittelnatur der Zeit. War dies bei Plotin mehr am Begriff der Psyche selbst deutlich geworden, so wird die Zeit jetzt mehr im Zusammenhang von *αἰών* und *κόσμος* betrachtet.

In dem ersten und zweiten Hauptteil wird so Unterschied und Zusammenhang der Maße der jeweiligen *παράτασις τοῦ εἶναι* deutlich. Die dem Sein des Noetischen spezifische Einheit heißt Aion. *Πρῶτος χρόνος* als *διάστημα* besagt, daß Psyche als ursprüngliche Synthesis das Sein von naturhaft Seiendem als solchem ermöglicht. Indem der Mensch in seinem faktischen Lebensverlauf sich auf die Dinge bezieht, läßt die fließende Zeit diese in der Einheit ihres Werdens und Vergehens erscheinen.

Was Simplicios im Cdt ausführt, hat er in konzentrierter Form im Kategorienkommentar, CAG VIII, 356,8–25 dargelegt. Eine Übersetzung dieser Stelle ist als Anhang X beigefügt. Diese Stelle kann in gewissem Sinne als Kontrolle der hier vorgelegten Interpretation dienen.

Der dritte Hauptteil hat sein eigenes Thema, die Lösung der Zeitaporien. Diese werden nicht durch eine Argumentation im Rahmen des Hypostasengedankens, der die ersten zwei Hauptteile beherrschte, gelöst, sondern durch aristotelische Begriffe. Daß das *νῦν* nicht Teil der Zeit und daß es selbst unteilbar sei, daß es nicht *ἐνέργεια* sei, gehört zu den Voraussetzungen der Lösung. An der vorgeschlagenen Lösung ist weniger diese selbst bemerkenswert, als vielmehr der Versuch, die Entstehung der Aporien in ihrer Notwendigkeit zu zeigen. So bekommen die Aporien ihren systematischen Sinn und werden der Zufälligkeit der Wahrheitsfindung überhoben.

E. Übersetzung des Corollarium de tempore

Diese Übersetzung ist gedacht als Arbeitshilfe. Sie soll es dem am griechischen Text interessierten Leser ermöglichen, leichter und schneller in diesen stellenweise sprachlich sehr schwierigen Text einzudringen. Es ist deshalb mehr auf die Verdeutlichung des griechischen Wortlauts geachtet als auf glatte deutsche Übersetzung. Zugleich soll die Übersetzung zeigen, wie der Verf. das Corollarium gelesen hat.

Die Abschnitte des Textes nach Diels sind um die Abschnitte dieses Kommentars vermehrt worden.

An Übersetzungskonventionen seien nur folgende genannt:

<i>μεταβολή</i>	Wandel (Verben und Adjektive entsprechend)
<i>συνεχής</i>	kontinuierlich
<i>παράτασις τοῦ εἶναι</i>	Seinsvielfalt (cf. Kommentar, p. 52)
<i>κατά + Akk.</i>	entsprechend, gemäß, im Sinne von, in (modal), u.a.m.
<i>αἰί</i>	in Damaskiosziten eher „ewig“
:	in Aristotelesziten eher „je und je“
<i>ὁ αὐτὸς κατ' ἀριθμὸν</i>	numerisch identisch
***	Lücke nach H. Diels
†	Crux nach H. Diels
/.../	Ergänzung oder Erläuterung des Übersetzers
//	Zeilenanfang (Das Wort oder der Ausdruck des griechischen Zeilenanfangs hat nach Möglichkeit den Doppelstrich vor sich).
///	Seitenanfang

773 Dies soll nun genügen zur Verständlichkeit von dem, was Aristoteles
 10 über die Zeit sagte. Ich folgte jedem Einzelnen von dem, was // er
 sagte, von Anfang bis zum Ende, und führte /so/ die Gliederung
 durch, soweit ich konnte. Da wir nicht nur das Ziel lernbegieriger
 Übung haben, nämlich die Meinung des Aristoteles über die Zeit
 kennen zu lernen, sondern eher, ganz zu verstehen, was denn ei-
 gentlich die Zeit sei (so nämlich, glaube ich, werden wir auch den
 Gedanken des Aristoteles über die Zeit näher kommen), wollen wir
 15 dies kurz aber doch sorgfältig // prüfen. Danach wollen wir auch
 die Gedanken jener, die über die Zeit philosophierten, betrachten.
 Weil Aristoteles am Anfang der Abhandlung es kurz unternahm /zu
 zeigen/, daß die Zeit nicht sei, und die dortigen Argumente /ἐπι-
 χειρήματα/ nicht auflöste, ist es wohl gut, am Ende auch diese zu
 lösen, soweit es möglich ist. Anders käme die Rede über die Zeit
 wohl nicht an ihr Ziel.

20 Die // einigende und geeinte Physis nun verweilt zwar in der Ein-
 fachheit und überhebt sich jeglicher Diakrisis. Als erstgenannte ist
 sie Hen, als zweitgenannte wird sie aber vom Hen beherrscht, da
 sie ein wenig vom Hen abweicht, um Hen-On zu sein. Denn nicht
 einmal das Sein ist dort vom Seienden unterschieden.

Wo, dadurch daß Geeintes ist, überhaupt Diakrisis erscheint, dort
 erscheint auch die Vielheit zusammen mit dem Hen, und es ent-
 25 steht das Ganze und seine Teile, und von dem, was hier // ausein-
 andergetreten ist, leuchtet ein Vorentwurf auf, und das Sein wird
 etwas anderes neben dem Seienden. Wo Diakrisis in irgendeiner Weise
 ist, braucht es sofort auch ein Maß der Diakrisis, damit das, was sich
 vom Hen entfernt, nicht ins Grenzenlose abfalle. Deshalb wird die
 Vielheit bemessen durch die Zahl, so daß sie nicht zahllos und seien-
 derweise unbegrenzt und unbestimmt sei; das Auseinandertreten

30 im Kontinuum /κατὰ συνέχειαν/ wird durch die // Grenze der
 Größe bemessen, wonach es ein Soviel ist, und das kontinuierliche
 wie auch das diskrete Gewordene bringt die Entfernung ins unend-
 liche zum Stehen. In gleicher Weise bedarf auch die Diakrisis der
 Teile – des einen hier, des anderen dort – der guten Setzung und
 Ordnung durch den Topos. Dies nun sind die Maße der Diakrisis
 hinsichtlich der Ousia und des Seienden. Weil nun das Sein des
 Seienden – so wie es in jenem /:im Geeinten/ unterschieden ist –

774 gleichsam das Leben /// des Seienden geworden ist, das zwar er-
 streckt ist, gleichwohl aber im Hen-On verweilt, weil auch die Wirk-
 lichkeit /ἐνέργεια/ im Wesen /Ousia/ /verweilt/ – denn kraft des
 Wesens ist das dort Wirklichkeit, wie Aristoteles in göttlicher Schau

sagte – danach also hat es /:das Sein/ als Maß den Aion, welcher die Seinsvielfalt /παράτασις τοῦ εἶναι/ zusammenführt in das un-
 5 bewegte // Verweilen im Hen-On. In dieser Weise also erscheinen als Maße der gedanklichen, zur vierfachen gewordenen Diakrisis diese vier: Zahl, Größe, Ort, Aion.

Das Wahrnehmbare aber, vom Gedanken ausgehend, und das Gewordene vom Seienden, hat gemäß einer gewissen Wendung und Veränderung – denn es /:das Wahrnehmbare/ blieb nicht in den dem Seienden unterworfenen Maßen, sondern vermengte sich mit dem Nichtseienden, weil es, um auf jede beliebige Weise zu sein,
 10 vom // Seienden her /kommend/ die Verfärbung im Nichtsein liebte; deshalb ist das Gewordene als Bild des Seienden – zu Recht also /hat es/ die Diakrisis nicht als eidetische, wie es dort der Fall ist /:im Noetischen/, wo jedes Einzelne nicht nur mit jedem anderen vereint ist, sondern auch jedes jedes andere ist. Das Werden nimmt eine eher ‚leidende‘ Diakrisis an, von der ungeteilten Natur
 15 in die Teilung absteigend. Deswegen ist aus der // Unterschiedenheit der Vielheit hier die Zersplitterung geworden, und was dort zusammengewachsene Ganzheit ist, ist hier als kontinuierlich auseinandergetretene Quantität in der Hyle erschienen. Und die Diakrisis der Teile dort ist hier zuletzt das Hin- und Herwerfen des einen hier und des anderen dort geworden. Ebenso wird die Seinsvielfalt, welche sich dort eidetisch vom Seienden unterscheidet, aber doch nach ihrer Grundlage im Hen-On bleibt, hier ‚zer-dehnt‘ und sie erlangt das Sein dem Dasein nach /καθ’ ὑπαρξιν/ nur in //
 20 der das Werden erzeugenden Bewegung. Deshalb nun haben auch die Maße der pathetischen Diakriseis selbst ihren Abstieg als einen gewordenen. Die Zahl ist zerrissen durch die Einheiten, das Maß der Größe ist auseinandergetreten, der Topos ist geteilt und die Zeit ist fließend und unterschieden durch das Vorher und Nachher. So haben auch diese /Maße/ am Werden teil, so daß auch sie selbst
 25 // der Maße zu bedürfen scheinen. Denn die Zahl hier scheint gezählt zu werden, und das Maß der Größe (wie zum Beispiel die Elle), scheint gemessen zu werden, und die Teile des Topos scheinen selbst der Ordnung und der guten Setzung und der ‚Ortung‘ /:Topismos/ zu bedürfen, und die Zeit scheint in der Zeit zu sein, wie wir im weiteren erfahren werden.

Ich bitte hier meinen Lehrer Damaskios um Entschuldigung, da er
 30 nicht wollte, daß es vier Maße gebe, sondern nur drei: // Zahl, Topos und Zeit. So /sagt er/ in den von ihm geschriebenen Abhandlungen „Über Zahl, Topos und Zeit“: „Wie die Zahl Maß der

Vielheit ist, so ist der Topos Maß der Ausdehnungsgröße“. Doch ist es, glaube ich, ganz klar, daß eines das Maß und der Begriff ist, wonach wir etwas zwei oder drei Ellen lang nennen, ein anderes aber das Maß, hinsichtlich des Wohl-gesetzt-seins, wonach ein Teil
 35 oben, // ein anderer unten und einer rechts, einer links ist.

„Die Zeit ist nun Maß des Seinsflusses. Sein meine ich aber nicht nur im kategorialen, sondern auch im modalen Sinne */κατὰ τὴν οὐσίαν, κατὰ τὴν ἐνέργειαν/*. Und wunderbar sah Aristoteles ///
 775 die Natur der Zeit und zeigte sie, indem er sagte, daß sowohl für die Bewegung „wie auch für das andere dies das In-der-Zeit-sein sei, nämlich daß ihr Sein von der Zeit gemessen werde“. Wie die Bewegung nicht nach der Art des Unteilbaren */κατὰ τὰ ἀμερῆ/* entsteht (denn sie besteht nicht aus Bewegungsquanten */κινήματα/*,
 5 wie auch die Linie nicht aus Punkten, sondern die // Grenzen sowohl der Linie als auch der Bewegung sind ungeteilt, ihre Teile aber, aus denen sie bestehen, sind kontinuierlich und nicht ohne Teile, sondern teilbar), ebenso sind von der Zeit die Jetzt als Grenzen ungeteilt, die */Jetzt/* als Teile aber nicht. Denn als kontinuierliche hat die Zeit selbst Teile, die immer wieder teilbar sind. Daher, selbst wenn sowohl die Bewegung wie auch die Zeit in konti-
 10 nuierlichem Fluß sind, sind sie // doch nicht ohne Bestand, sondern haben im Werden ihr Sein. Das Werden */γίνεσθαι/* ist eben nicht Nichtsein schlechthin, sondern es ist das Bestehen einmal in diesem, dann in jenem Teil des Seins.

Wie nämlich der Aion Grund ist dafür, daß das, was die noetische Diakrisis von seinem eigenen Hen-On erträgt, dem Sein nach in seinem Hen-On bleibt, so ist auch die Zeit Grund dafür, daß um
 15 das noetische Hen ein // Abglanz des Eidos tanzt, welcher von dort her in die Wahrnehmung kommt und welcher einen festgesetzten Zusammenhalt dieses Tanzes hat. Wie nämlich wegen des Topos die Teile dessen, was Abstand hat, nicht ineinander liegen, so fließt wegen der Zeit das Sein des Troischen Krieges nicht mit dem Sein des Peloponnesischen Krieges zusammen, noch auch in jedem Einzelnen das Sein des Kleinkindes mit dem Sein des Jünglings. Und
 20 es ist klar, daß die Zeit überall mit der Bewegung und // mit dem Wandel zusammen ist, indem sie im Werden jenes zusammenhält, das in diesem sein Dasein */ὑπαρξίς/* hat, was eben dasselbe bedeutet wie: Es macht, daß das werdende um das Seiende tanzt.“

Daß nun die Zeit Herr ist von allem werdenden und von allem werden */γένεσις/* je in seinem werden */γίνεσθαι/*, und daß die Zeit zusammenhält, sowohl die */Zeit/* im Ganzen */αἰεί/* als auch die jewei-

lige /*ποτέ*/, dies sagte Damaskios gut. Es folgt aber: „Gemäß ihr selbst wäre /die Zeit/ Grund der Unwandelbarkeit für das, was –
 25 soweit es an ihm liegt – // wetritt vom Sein, das es eigentlich ist, so daß die Zeit eher zur Ruhe gehört als zur Bewegung.“ Dies scheint gesagt zu sein wegen der Ähnlichkeit der Zeit zum Aion und wegen der Kontinuität /*συννοχή*/ im Werden, (wie nämlich jener Grund ist für das Verbleiben im Sein, so ist die Zeit Grund für das Verbleiben im Werden); aber vielleicht paßt das Verbleiben überhaupt nicht für die Zeit, wie auch das Sein nicht für das Wer-
 30 den, sondern // wie das Werden eine nach außen gewendete Entfaltung des Seienden geworden ist, so ist der Tanz um das Seiende eine Entfaltung des Verbleibens /*μονή*/ im Seienden.

Aber diese Worte von ihm beunruhigen mich nicht so sehr; mehr dagegen, was er noch zu Lebzeiten oft zu mir sagte, und mich doch nicht überzeugen konnte, daß nämlich die Zeit insgesamt zugleich bestehe /*εἶναι ἅμα ἐν ὑποστάσει*/. „Dieses nun, was ich
 35 schon in den Büchern ‚Über die Zeit‘ darlegte, // will ich überschauen.“ /*ἐκθέμενος* = a) Damaskios, b) = Simplikios, dann ist vielleicht der Kommentar zu Physik Δ 10–14 gemeint; c) Vermutung *ἐκθέμενον*: „Ich, Simplikios, will das von Damaskios Dargelegte überprüfen“: würde am besten mit dem Folgenden überein-
 776 stimmen./ Aristoteles nämlich sagt, daß jenes in der Zeit /// sei, wovon es möglich sei, eine Zeit außerhalb seiner zu nehmen (so nämlich werde es von der Zeit umfaßt). Dagegen wendet /Damaskios/ ein und schreibt folgendes: „Es könnte sich einer noch mehr wundern, wenn er die Bestimmung des in der Zeit Seienden hört, /daß nämlich dies in der Zeit sei,/ bezüglich dessen eine Zeit außerhalb genommen werden könne (es werde nämlich von der Zeit im
 5 Sinne des // Eingeschlossenwerdens /*ὡς κατὰ τὴν περὶ ὁχὴν*/ umfaßt), welche die Zeit mißt und zählt und außerhalb der Grenzen des Umfaßten ist, wie es beim Topos der Fall ist. Und doch sagt er selbst /:Aristoteles/ dieses. Wenn dies so wäre: Wie wäre dann die Zeit noch ein Pathos der Bewegung, insofern sie deren Messung ist? Denn der Topos ist nicht so geartet. Und wenn /die Zeit/ Messung ist, würde es /:das Zeitliche/ doch gemessen und wäre in der Zeit, selbst wenn nichts außerhalb ihrer zu fassen wäre. Auch diese
 10 unvernünftige Konsequenz folgt daraus: Daß die // gesamte Zeit nicht Zeit sei. Dabei meine ich nicht das Eidos, d.h. die Morphe, wie er selbst sagte, daß die Zeit zugleich und ganz sei, so wie wenn jemand sagen würde, Sokrates sei der Mensch, zugleich und ganz, sondern /ich meine/ die gemeinsame immerfließende Zeit, von der er sagt, sie werde umfaßt vom Aion. Und doch stimmen wir darin

überein, daß wir sagen, daß die immer fließende Zeit dieselbe sei,
 in welcher auch der Wandel der Eide je und je werde und die ewi-
 15 ge // Bewegung der himmlischen Körper. Und gleichwohl ist dieses
 nicht in der Zeit gemäß der Bestimmung. Was könnte man außer-
 halb der ewig werdenden Zeit denken? Paradox ist es auch, daß
 die Teile /der Zeit/ nicht /als Teile/ der ganzen Zeit die Zeit aus-
 machen. /Variante: χρόνον als Objektsakkusativ: Paradox ist es
 auch, die Teile /der Zeit/ nicht /als Teile/ der ganzen Zeit zur
 Zeit zu machen./ Man müßte nämlich, wenn das Vergangene, das
 Gegenwärtige und das Künftige Teile der Zeit sind, oder wenn das
 ‚vor einem Jahr‘ und ‚dieses Jahr‘ und ‚übers Jahr‘ Teile der Zeit
 sind, auch die ganze aus diesen bestehende /Zeit/ zur Zeit machen,
 20 deren Name // das Ewig wäre. Sonderbar ist auch, daß jenes Ewig,
 welches numerisch identisch ist, nicht in der Zeit sei, weil die Ousia
 nicht fließt, und zwar ihrer Natur nach nicht fließen kann. Das
 ‚ewig‘, sagt er, sei nur so, wie das Irrationale der Diagonale im Ver-
 hältnis zur Seite sei. Und doch, wenn das, was am meisten Zeit hat,
 in der Zeit ist, weshalb dann nicht auch das, was alle Zeit hat, wenn
 man auch dieses benennen wollte? Warum sagen wir vom ‚überall‘,
 25 d.h. vom Ganzen, oder wenn man will, vom unterhimm//lischen
 Ganzen, es sei im Topos, wo es doch den ganzen Topos einnimmt,
 (wo denn ist das Überall ein Ganzes?) – bei der Zeit aber denken
 wir nicht in derselben Weise, daß das Ewig in der ganzen Zeit nume-
 risch identisch im selben sei. Was nämlich bezüglich des Topos das
 Überall, das ist bezüglich der Zeit das Ewig. Weshalb ist denn der
 Topos unvergänglich (wie z.B. die Himmelswölbung und die Mitte
 30 des Kosmos), // wonach man auch sagen müßte, daß auch die Zahl /
 des Kosmos/ immer dieselbe sei, z.B. die Zahl der Sterne, die Zeit
 aber ist nur eine, die vergängliche und werdende, bezüglich deren
 eine je und je größere außerhalb ist? Wenn es nämlich auch der
 Zahl nach /eine immer größere Zeit geben sollte/, so gibt es doch
 nicht bezüglich der unvergänglichen Zahl eine unvergängliche außer-
 halb, und jede /Zeit/ ist doch auch Zahl.

Während Aristoteles an dieser Stelle nur die Ähnlichkeit von Zeit
 777 und Topos /// faßt, insofern auch die Zeit begrenzt und das um-
 faßt, was in der Zeit ist, wie auch der Topos das im Topos, und
 die Zahl das, von dem man sagt, es sei in der Zahl, sagt er selbst
 /:Damaskios/, wenn man nicht einen Topos außerhalb des ganzen
 Topos nehmen kann, könne man auch nicht eine Zeit außerhalb
 5 der Zeit nehmen. Gleichwohl ist klar, daß Aristoteles // glaubt,
 daß Topos und Zeit sich unterscheiden, insofern der Topos ohne
 Hindernis als ganzer zugleich sein kann, die Zeit dagegen im Wer-

den das Sein hat, wie auch die Bewegung, und nicht als ganze zugleich besteht. Wenn nun die Zeit ihr Sein im Werden hat, wie auch die Bewegung, wie ist es dann unvernünftig, daß die gesamte Zeit nicht zugleich ist? Denn das Gegenteil wäre unvernünftig, 10 daß zugleich sei, was im // Werden das Sein hat. Wenn es nun nicht unvernünftig ist, daß die ganze Bewegung nicht zugleich ist, weil sie ein Fluß ist, dann ist es auch nicht unvernünftig, daß die fließende Zeit nicht zugleich ist, auch wenn in der Wiederholung / $\tau\omega$ $\acute{\alpha}\lambda\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\lambda\upsilon$ / das gemeinsame Eidos bleibt, wie bei der Bewegung. Wenn wir sagen, die Zeit sei ewig fließend, dann meinen wir ‚ewig‘ nicht als zugleich bestehendes Unendliches, sondern im Sinne 15 von „ins unendliche gehend“. So sagen wir auch, daß Zeit // und Bewegung ewig sei, in dem Sinne, daß sie nie aufhören / $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\pi\omicron\nu\tau\alpha$, aber nicht, daß sie das Ewig zugleich und insgesamt haben. Doppelt ist nämlich das Ewig: Einerseits als zugleich Ganzes, wie das Unzeitliche, andererseits als im Werden das Sein habend, entsprechend der nicht aufhörenden Zeit. In dieser nun entsteht der Wandel der Eide je und je, welcher selbst fließt in seinem Sein, dem Eidos nach in der Wiederholung aber bleibt, und darin wird auch die // 20 ewige Bewegung der Himmelskörper. Und wie auch die Bewegung der Himmelskörper nicht zugleich als ganze ist, so auch nicht die sie messende ganze Zeit. Und deswegen ist von der gesamten Zeit, weil sie ja gar nicht besteht, nichts außerhalb ihrer zu fassen, dagegen von der Zeit, die ewig in der Hypostasis ist, kann man etwas außerhalb fassen, weil der Fluß dieser ewigen /Zeit/ nicht aufhört. Ich glaube, es ist auch nicht paradox, die Teile der nicht als Ganzes 25 zugleich seienden Zeit zu // Zeiten zu machen, nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nur wenn wir sagen würden, daß diese Teile zugleich seien, wäre es sonderbar, daß, wenn die Teile zugleich wären, nicht auch das Ganze zugleich wäre. Wenn es aber so Teile sind, /daß sie Teile/ vom nicht mehr Seienden und vom noch nicht Seienden /sind/, wie ist es dann möglich, daß das Ganze zugleich ist? Wohl, wenn einer etwa deutlicher schreiben würde † Ich will das Paradoxe daran zeigen. Wenn die Zeit insgesamt gleich 30 zeitig // ist, dann ist es paradox, daß / $\pi\omega\varsigma$: weshalb/ nicht auch die Teile zugleich sein sollen; und wenn die Teile nicht zugleich sind, ist es paradox, wenn die ganze zugleich ist. Das Wort ‚ewig‘ /wird/ von der Zeit /ausgesagt/ nicht als das ‚ewig‘, das zugleich ist, was ich schon früher sagte, sondern als das, das dem Nicht-aufhören nach das ‚ewig‘ hat.

Er sagt, es sei sonderbar, daß Aristoteles sage, das Unvergängliche 35 sei nicht // in der Zeit, im gleichen Sinn, wie die Diagonale zur

Seite nicht in einem rationalen Verhältnis steht. Und doch, wenn dies von gegenwärtig Bestehendem und zugleich Ganzen gilt, so offensichtlich von Seiendem und nicht von Werdendem, wie, daß
778 die Zwei gerade ist, und daß die Ideen unkörperlich sind. /// Der-
gleichen nun ist wohl nicht in der Zeit, sondern eher im Aion.
Wenn aber in der Zeit, dann offensichtlich auch in der Bewegung,
und es wird nicht mehr als Ganzes zugleich bestehen. Denn nicht,
weil wir das, was über der Zeit ist, in der Zeit erkennen, bewirken
wir, daß jenes in der Zeit ist. „Wenn aber das, was viel Zeit hat,
5 sagt er, in der Zeit ist, weshalb ist nicht auch das, // was die Zeit
insgesamt hat, in der Zeit?“ Es soll auch dies in der Zeit sein, wenn
es in der Bewegung ist. Dann aber besteht es nicht als Ganzes zu-
gleich. Gerade deshalb nennen wir die Kreisbewegung ewig, weil
sie selbst nicht aufhört, und gemessen wird von der Zeit, die nicht
aufhört. Aber nicht einmal dieses ist notwendig, daß, wenn es etwas
gibt, das zugleich im ganzen Topos ist, das wir das ‚überall‘ nennen,
wie z.B. den gesamten körperlichen Kosmos, auch in der gesamten
10 gleichzeitigen Zeit das Ewig // numerisch identisch im selben sei.
Denn daß der ganze Topos zugleich ist, ist nicht sonderbar, denn
er hat sein Sein nicht im Werden wie die Bewegung. Wie aber kann
das die Zeit, da sie doch Maß der Bewegung ist? Selbst gesetzt den
Fall, daß sich das Überall zum Ewig analog verhalte, bleibt doch
das eine, das andere fließt. Und wenn es sich träfe, daß das Überall
unendlich wäre, wäre dies ein bleibendes Unendliches, das andere
15 aber wäre // unendlich in seiner Entwicklung /ἐπ’ ἀπειρον/. „Wes-
halb, sagt er, ist der Topos und die Zahl unvergänglich vor dem
Vergänglichen, die Zeit aber nicht?“ Sehr wohl ist auch die Zeit
unvergänglich (Aristoteles zeigt, daß die Zeit nicht aufhört), aber
sie hat ihr Sein im Werden wie die Bewegung, und das ‚ewig‘ kommt
ihnen /beiden/ zu, aber sie ist nicht zugleich ganz Seiendes, son-
dern als ins Unendliche Gehendes. //

20 Um nun kurz meine Meinung zu sagen: Wenn es ein Werden und
eine Bewegung gibt, welche nicht das Sein im Werden hat und bei
der nicht ein Teil nach dem anderen kommt, sondern die als Ganze
zugleich besteht (wie die Ousia der seelischen /Bewegung/, oder,
wenn nicht von dieser, einer wohl von der /Ousia/ des Himmels-
körpers sagen könnte, sie sei geworden, weil sie von einem Grund
25 her besteht, und sie sei bewegt hinsichtlich // der Bewegung des
Werdens, wonach sie heraustrat /ἐξέστη/ aus dem seienderweise
Seienden ins Gewordene und vom Urbild ins Abbild) – wenn also
einer ein solches Werden und eine solche Bewegung sieht, wie es
mein lieber Damaskios oft mir zu zeigen sich anstrebte, dann soll

er mit Recht darauf beharren, daß er auch die Zeit als zugleich ganz sehe, welche Maß ist einer solchen Bewegung und /Maß/ des Seins des zugleich Seienden. Wenn Platon aber das Werdende und
 30 Vergehende als das Gewordene, // nie aber seienderweise Seiende bestimmt, und wenn jede Bewegung Wandel ist, und in jeder Weise eins nach dem anderen ist, dann darf man das, was zugleich als Ganzes ist, nicht geworden oder bewegt nennen, wenn es nicht möglich ist, in irgend einer Weise den Wandel in ihnen zu sehen. Ich weiß sehr wohl, daß Damaskios, das Werdende und Vergehende (und auch das unvergängliche Gewordene, aber unwandelbare)
 35 seinem Wesen nach erklärend, sagte, // diese Physis sei in der Mitte zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden, d.h. gemäß der Tendenz /ἀνάτασις/ zum Seienden sei es Werdendes und gemäß dem Abstieg ins Nichtseiende sei es Vergehendes; aber vielleicht ist die
 779 Mitte, /// wie eben diejenige der psychischen Ousia, auch nicht im eigentlichen Sinne Gewordenes, sondern ein Mittleres zwischen dem Ungeteilten und dem Geteilten (es wäre dasselbe zu sagen, von Sein /ὄν!/ und Werden), und deswegen wird es durch ein zwischen Aion und Zeit liegendes Maß gemessen, welches, weil es keinen eigenen Namen hat, die Philosophen manchmal Aion und manch-
 5 mal Zeit nennen. Die Ousia // der Himmelskörper dagegen ist im Ganzen geworden (sie ist sichtbar, berührbar und hat Körper), als gewordene aber und nicht im Hen bleibende hat sie Bewegung und Wandel, wenn zwar auch nicht hinsichtlich der Ousia, so daß sie einmal ist und einmal nicht, so doch die /Bewegung/ im Sinne einer gewissen Veränderung /ἀλλοίωσις/, wonach sie selbst /:die Gestirne/ in den verschiedenen Anordnungen verschiedenes Leben und Vollkommen-
 10 heit aufnehmen in // ihre Ousiai von ihren eigenen Paradeigmata und dies einander und dem unter dem Mond mitteilen.

Da Damaskios in seiner Gliederung der Hypostasis der Zeit auch vieles über die zugleich als ganze bestehende Zeit sagt, wollen wir noch einiges davon betrachten. /Der Text/ lautet so: „Was ist die
 15 gesamte Zeit? // Wohl die, außerhalb der man keine mehr nehmen kann. Was sollen wir aber außerhalb des Ewig noch als Hinweis auf die Zeit nennen? Dem Aristoteles allerdings schien dies über die Zeit hinaus auch dem Aion zuzukommen. Denn er weist klar darauf hin in seiner Abhandlung über die Zeit, daß man von jeder Zeit noch eine Zeit außerhalb nehmen könne. Das Ewig ist also die größte Zeit. Ist nun das immerwährende Ewig auch diese flie-
 20 bende größte Zeit? Aber diese geht // nie als ganze in das Sein über, noch wird sie ganz und vollständig, noch ist das Ewig ewig, eher nie. Denn wie könnte im Irgendwann das Ewig sein? Das ist sogar schwie-

rig sich vorzustellen /πλάσαι/. Denn das Irgendwann und das Ewig
 wären dasselbe und zugleich. Aber es ist auch nicht im Ewig. Eben
 dies Ewig nämlich, sagen wir, sei nicht zugleich, sondern fließe im-
 mer Teil für Teil. So ist es sonderbar, daß zwar eine kleinste Zeit
 25 bestehen soll, // aber nicht die ganze, Und doch, wenn ‚ewig‘ etwas
 bedeutet und nicht ein leerer Name ist, ist es unmöglich, daß die
 Sache Ewig nicht ewig ist. Das zeigt doch auch das Unvergängliche.
 Unvergänglich ist, was unmöglich einmal nicht sein kann, oder was
 unmöglich nie sein kann. Was unmöglich nicht-sein kann, ist not-
 wendig. Wenn daher das Ewig nicht wäre oder es nicht ewig wäre,
 könnte auch nichts vom Gewordenen unvergänglich sein. Daher
 30 wäre weder der Himmel ewig, // noch der Kosmos numerisch
 identisch, sondern alles würde fließen, weil das Ewig fließt und
 eigentlich weder ist noch wird. Denn das Irgendwann /ποτέ/
 wird je und je werden, und nicht das Ewig.“ Aus diesen Gründen
 will er, daß das Ewig des Himmels und des ganzen Kosmos als gan-
 zes zugleich ist, nicht im Sinne des Unendlichen in der Entwicklung
 und des Immerwährenden /κατὰ τὸ ἐπ’ ἀπειρον καὶ ἀειγενές/ und
 der fließenden Zeit, sondern im Sinne der zugleich als ganzes be-
 stehenden /Zeit/. Im folgenden überblickt er dies, glaube ich, //
 35 genauer, und läßt an einer anderen Stelle zuerst diese so beschaf-
 fene Zeit wieder außer Betracht /ἀποτίθεται/; danach sagt er, daß
 die so beschaffene /Zeit/ auch in der Ousia des Himmels bestehe.
 Es ist notwendig, mehreres davon auszuschreiben. Er fragt nämlich,
 was jenes Ewig sei, welches das Irgendwann, das wieder und wieder
 780 wird und nie aufhört mit dem wieder /// und wieder, erzeugt, und
 führt dazu aus: „Die Physis wird wohl das physisch Seiende erzeu-
 gen /ποιήσει/ und noch vor der Physis die Psyche. Diese nämlich
 beginnt mit allem Wandel. Und wie soll die Physis, welche Demiurg
 der ewigen Körper ist und aus sich die ewig fließende Zeit aus-
 gießt, nicht auch unvergänglich sein und voll von unvergänglichen
 5 Logoi? Also ist auch der Logos der Zeit // unvergänglich, der durch
 sie /:die Physis/ zur Ousia geworden ist. Dies wäre die Zeit, die
 ewig gegenwärtig ist, vollständig und ganz. In gleicher Weise wird
 auch der Logos der Zeit, der in der Psyche vorweg als Prinzip ist
 /προὔπαρχων/, die numerisch identische Zeit sein. Wenn aber in
 der unwandelbaren Psyche und der ebensolchen Physis die Zeit zu-
 sammengeführt ist ins vollständige Eidos der Zeit, dann ist dies
 auch die gesamte Zeit; sie bleibt immer im Ewig und fließt nie, //
 10 sie hat in einem /Punkt/ das Vorher und Nachher und auch das
 Jetzt selbst, das wir Gegenwart nennen. Von dieser stehenden und
 unteilbaren /Zeit/ läßt sich die fließende Zeit unterscheiden, die

sich dreifach gliedert, wie auch immer man /sie/ gliedern mag. Aber keinesfalls /kann/ bei jener /so gegliedert werden/.“ Er sagt im weiteren, daß der eine /Teil dieser dreifach geteilten Zeit/ einerseits in den Verwirklichungen /ἐνέργειαι/ der unwandelbaren Physis ist, und zwar sowohl der psychischen als auch der körperlichen, /in Verwirklichungen,/ welche sich wandeln und das Ewig nur im Eidos durchhalten; andererseits läßt er sich sehen in den Wesen, //

15 welche sich ins unendliche strebend ändern. Bei diesen bewahrt sich das Ewig eidetisch in ihren Gesamtheiten; andererseits in dem, was wird oder verloren geht; dieser /Teil der Zeit/ ist begrenzt: Entweder dem Kreis nach, wie der Umlauf des gesamten Gewordenen oder der Sonne, wenn eine Umkreisung vom gleichen Ort wieder an denselben kommt; oder dem geraden Lauf entsprechend /κατ' εὐθυπορίαν/, wie er betrachtet wird bei den Individuen /ἄτομα/ und dem Vergänglichen. So trennte er die fließende Zeit. //

20 Dem vorher Gesagten knüpft er dies an: „Wenn nun das Gestaltende /ποιῶν/ ewig und in der ewigen Zeit ist, gestaltet es durch sein Sein das Erste des Gewordenen. Wenn es nämlich durch die Verwirklichungen gestaltet, dann noch viel mehr durch das Sein. Demiurgisch nämlich ist das Wesen /:Ousia/ vor den Verwirklichungen /=
eher das Wesen als die Verwirklichungen/ und das Unvergängliche vor dem, was nicht so ist, so daß auch bei dem vom Gewordenen, was unvergänglich ist, es dem Wesen nach die ewig seiende und

25 nie fließende // Zeit einprägt – oder besser /gesagt/, dieses mit jenen dem Unvergänglichen verbindet. Indem die Ousia des Himmels am Ewig teilhat, wurde sie unvergänglich gemäß eben diesem Ewig; es ist dasselbe, wenn man sagt, sie hat Ousia erlangt für die gesamte Zeit. Die Zeit, die also dem Gesamten und dem Unvergänglichen gleicher Natur und Abstammung ist, – sei es, daß sie von der Psyche her anfange oder von ihrer eigenen Physis her *** Dieses ist dann im weiteren die seienderweise ganze Zeit, nicht fließend und

30 nicht mit dem Fließenden // zusammen seiend, aus welcher sich die fließende Zeit Teil für Teil entwickelt. Und derentwegen hört sie in ihrem Werden nicht auf /παύεται/, obwohl sie sich jeweils unterbricht, wenn sie jeweils eintritt /ἐνιστάμενος/, eben weil jene /Zeit/ als numerisch identisch ewig steht, und die nur eidetisch ewige bewirkt /ἐνεργῶν/. Wie nämlich die Wirklichkeit /ἐνέργεια/ des Himmels die wiederholte, nicht abbrechende Kreisbewegung ist, so ist

781 /// die Zeit der Kreisbewegung die Wirklichkeit von jener in eins zusammengeführten Zeit. Worin denn, könnte einer sagen, unterscheidet sich die in eins zusammengeführte Zeit, wie wir sagen, vom Aion? Aristoteles allerdings würde diese Aion nennen, insofern /durc

sie/ jede jeweils gewordene Zeit umfaßt wird. Und, wenn Alexander
 5 dies sagt, folgt er wohl eher dem Aristoteles.// Gegen Alexander
 aber könnte man sagen, daß zu betrachten wäre, ob Aristoteles das
 Sein und das Ewig der Ousia des fünften Körpers einerseits und
 der /Ousia/ des unbewegt Erstrebten /ἀκίνητον ὀρεκτόν/ anderseits
 für dasselbe setzt. Wenn nämlich diese Grund ist, jene aber begrün-
 det /ἀπ' αἰτίας/, wie er selbst sagt, auch wenn er es nicht für rich-
 tig hält, von einem Werden der körperlichen Unvergänglichkeit zu
 sprechen (denn er sagt, er verbitte sich nur diesen einen Ausdruck),
 10 wenn es sich // also unterscheidet, würde er zugeben, daß auch das
 Ewig zweifach ist, einerseits als Grund, anderseits als Begründetes.
 Wir aber, die wir zugeben, daß das, was durch ein anderes besteht,
 Gewordenes sei und Werdendes, wir würden dies zu Recht nicht
 Aion nennen, sondern Zeit, indem wir es als erstes Bild des Aion
 setzen.“

15 Hierin, um mit dem Letzten zu beginnen, ist, wenn diese // Zeit
 geworden ist, sie in jeder Weise auch bewegt. Wo nämlich Werden
 ist, dort ist auch Bewegung und Wandel in jeder Weise. Geworden
 nannte nämlich Platon das Werdende und Vergehende, aber nie
 seienderweise Seiende. Auch jene erste Zeit, von der er sagt, sie
 sei zugleich mit dem Himmel geworden, nannte er das nach der
 Zahl fortschreitende Abbild des im Hen verweilenden Aion, da er
 20 der Zeit in jeder Weise Bewegung zu//dachte. Den Alexander,
 und vor diesem Aristoteles, forderte er auf zu sagen, worin
 sich denn nach ihnen das Sein und das Ewig der fünften Ousia
 von dem Sein und dem Ewig des ersten Grundes unterscheide.
 Sie würden, glaube ich, sagen, daß jenes Sein und Ewig /sc.
 der *πρώτη αἰτία*/ unzeitlich sei; es verhalte sich wie das Un-
 endliche, in Identität versammelt /ἐν ταύτῳ/, und, was auch immer
 man von ihm nehme, nehme man das Ganze. /Sein und Ewig/
 25 der fünften // Ousia dagegen sei zwar unvergänglich, es sei aber
 nicht zugleich ganz, sondern es strebe ins unendliche, und sei
 eben deswegen innerzeitlich. Was für einen Teil von seinem
 Sein man auch immer nehmen könnte, hat es doch etwas
 außerhalb seiner, da es ins unendliche weitergeht. Wenn je-
 mand ein solches Aion nennen wollte, weil er will, daß jedes Ewige
 auch unzeitlich sei, und dieses dann teilt in das zugleich als gan-
 zes Seiende und das im Werden das Sein Habende, dann unter-
 30 scheidet er sich // von Platon nur noch bezüglich der Namen, die
 Sache dagegen teilt er richtig und in Übereinstimmung mit jenem.
 Zu dem am Anfang des vorgesetzten Zitates möchte ich nochmals
 entgegenhalten, daß er ‚ewig‘ nur auf eine Weise faßt, nämlich auf

jene, die das Unendliche in eins zugleich zusammenfaßt. Und doch weiß er, daß das Immerwährende auch der fließenden Zeit gehört; dieses ‚ewig‘ nimmt er offensichtlich als ein anderes als das bei der
 35 Zeit, /das nur/ ins unendliche geht, und ein solches // ‚ewig‘ scheint auch dem Aristoteles nicht dem Aion zuzukommen, wie Damaskios sagt. Aristoteles sagt im dritten Buch dieser Pragmatie: „In verschie-
 782 dener Weise /// ist offenbar das Unendliche in der Zeit, bei den Menschen und bei der Teilung der Größen. Allgemein ist das Unendliche so, daß je und je etwas anderes genommen wird, wobei das Genommene je und je begrenzt, aber ein je und je anderes ist. Dazu: ‚Sein‘ wird in mehrfacher Weise gesagt. Deshalb darf man
 5 das // ‚ins unendliche‘ nicht so nehmen wie ‚Mensch‘ oder ‚Haus‘, sondern so, wie ‚der Tag‘ und ‚der Wettkampf‘ gesagt wird, denen das Sein nicht als Ousia zukommt, sondern die je und je im Werden und Vergehen begrenzt sind, aber als ein je und je anderes. Aber bei den Größen geschieht dies, während das /jeweils/ Genommene bleibt, bei der Zeit aber und bei den Menschen, die vergehen, nur in der Weise, daß unaufhörlich /ein jeweils Genommenes/
 10 nes/ ist.“ Noch // deutlicher führt er dieses ‚ewig ins unendliche‘ vor, indem er sagt: „Es geschieht, daß das Unendliche das Gegenteil ist von dem, was man meint. Denn nicht das, wovon nichts außerhalb ist, sondern das, wovon immer etwas außerhalb ist, dies ist unendlich.“ Er /:Damaskios/ scheint dieser Äußerung als sonderbar anzulasten, daß dieses Ewig nie als ganzes sei und daß das Ewig nicht ewig sei. Und doch, warum wäre das sonderbar, bei
 15 einem solchen Ewig, das das Sein im Werden hat? // Auch das andere nennt er sonderbar, daß zwar eine kleinste Zeit bestehe, die ganze aber nicht. Aber noch sonderbarer und noch unmöglicher wäre es, daß das, was das Sein im Werden hat, zugleich als Ganzes bestünde. Allgemein sagt er, wenn das Ewig „nicht bloß ein leerer Name ist, dann sei es unmöglich, daß die Sache ‚ewig‘ nicht ewig sei. Dies zeigt das Unvergängliche. Unvergänglich ist, was unmög-
 20 lich einmal nicht sein kann oder was unmöglich nie // sein kann. Und was nicht nicht-sein kann, ist notwendig.“ Auch dieses Argument scheint mir allzu klug sein zu wollen, indem es das ewig Seiende anstatt das ewig werdende nimmt. Denn auch das ‚ewig Seiende‘ ist ebensowenig ein leeres Wort, wie das ‚ewig Werden‘ /γίνεσθαι/, sondern dieses ist in der Hypostasis als das ewig werdende /γινόμενον/. Denn es gibt auch eine solche Bedeutung von Sein, wonach auch das Werden irgendwie am Seienden teilhat. Denn auch
 25 der // Tanz ist, sofern er im Werden ist, wenn er beginnt und wir sagen, der Tänzer tanze, aber nicht so, als wäre der ganze Tanz zu-

gleich, sondern so, daß er sein Sein im Werden hat. Danach scheint er /:Damaskios/ zu wollen, daß auch im Werdenden dieses Ewig sei, welches steht und numerisch identisch ist, was einen wundern müßte. „Wenn es nämlich das Ewig nicht gibt, oder es nicht ewig ist, dann ist nichts vom Gewordenen unvergänglich, so daß weder //
 30 der Himmel noch der Kosmos /je/ numerisch identisch sind, sondern alles fließt, weil das Ewig im Fluß ist und weder ist noch wird. Denn je und je wird ein Irgendwann und nicht das Ewig.“ Wenn er also das Ewig des gewordenen Himmels und des Kosmos als stehend betrachten will, und als zugleich ganz Seiendes, soll er sagen, worin sich das Gewordene noch vom seienderweise Seienden und vom Unzeitlichen unterscheide. ///

783 Aber der überall vermittelte Hervorgang scheint Grund zu sein dafür, daß sowohl er /:Damaskios/ richtig fragte, wie der Himmel und der Kosmos /je/ numerisch identisch sein könne, wenn er im Werden und Vergehen das Sein habe, als auch dafür, daß ich dagegen fragen konnte, wie, wenn der Himmel und dieser körperliche
 5 Kosmos als Gewordene das stehende Ewig haben // und als zugleich Ganze bestehen – wie also vom Unzeitlichen und vom seienderweise Seienden sich ein solches Gewordenes unterscheide.

Denn es gibt zwei Hauptbedeutungen von ‚ewig‘, wie ich meine. Es gibt /das Ewig/ des eigentlich Unzeitlichen, des seienderweise Seienden und des zugleich als Ganzen Bestehenden, dann /das Ewig/ des hinsichtlich der Ousia fließenden und von dem, das dadurch, daß es immer wieder ein anderes der Zahl nach ist, seinem Wesen nach Werdendes ist. So sieht man es klar bei der Bewegung
 10 der Himmels-/körper/ und bei allen Eide // unter dem Mond (denn das menschliche Eidos wird in immer wieder anderen Individuen betrachtet, welche werden und vergehen). Weil es nun diese /zwei/ Hauptbedeutungen gibt, gibt es auch zwei Vermittlungen, einerseits die psychische und andererseits die zugleich physische und körperliche; auf der Seite des seienderweise Seienden die psychische, auf der Seite des nur Werdenden die physische Konstitution der ewigen Körper. Das, was der physischen /Vermittlung/ untersteht –
 15 // austritt und aus der vollendet unteilbaren Hypostase, so geht es doch nicht hinunter ins vollendet Teilbare, weder gemäß der Ousia noch gemäß der Seinsvielfalt. Deshalb teilten sowohl Platon wie auch Aristoteles die Maße der Seinsvielfalt in zwei, in Aion und in Zeit. Platon scheint beide Vermittlungen in die Zeit gesetzt zu haben, indem er von der Seele sagt: „Sie begann das unaufhörliche
 20 // und vernünftige Leben für die ganze Zeit“, von dem ganzen Him-

mel und Kosmos aber sagte er, daß die Zeit mit dem Himmel wurde. Aristoteles dagegen setzt beide eher in den Aion, weil er die Zeit dem klarerweise immer Werdenden und Vergehenden zuwies. Genau genommen wären die Maße der Mittleren /selbst/ mittlere, und anderen Namen angemessen. Das Ewig also sowohl der psychischen Ousia // als auch der himmlischen und kosmischen Gesamtheit ist weder denkbar als zugleich ganz wie das eigentlich Unzeitliche, noch werdend und vergehend so wie das /je und je/ dessen, das unter dem Mond ist; sondern wie die Ousiai eine mittlere Natur haben, so auch die Seinsvielfalt von ihnen und die Maße der Seinsvielfalt. Wenn einer dies Zeit nennen will, soll man nicht um die Worte streiten, aber die // Bedeutung von Zeit, die übliche, die in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft geteilt wird, wofür sowohl Aristoteles wie auch Platon diesen Namen setzen, soll man nicht auf jenes übertragen, noch soll man nur jenes Ewig (an)erkennen, welches zugleich als Ganzes besteht und im Hen bleibt; sondern man soll auch das ins unendliche /gehende/ Ewig sehen, welches im Werden das Sein hat, und /man soll/ die in der Mitte von diesen gesetzten // Unterschiede des Ewig sehen, von welchen – genau sprechend – niemand wollen wird, weder, daß sie eigentlich dem Aion, noch /// daß sie der Zeit zukommen. Denn die Zeit scheint auf alle Weise zusammen mit Bewegung und etwas von der Bewegung zu sein. Wenn der unvergängliche Logos der Zeit in der Physis – sofern er zur Ousia geworden ist durch die Physis – es ist, der diese fließende Zeit, die die körperliche Bewegung (sowohl die gemäß der Ousia als auch die gemäß den anderen /Arten des/ Wandels) bemißt und hervorführt, // und wenn es diese Zeit ist, welche, wie er sagt, ewig insgesamt und ganz gegenwärtig ist; in gleicher Weise auch der Logos der Zeit in der Psyche, welcher vorweg als Prinzip da ist /προῦπάρχων/ als immer numerisch identisch – wenn also eben dies die gesamte Zeit ist, von der er sagt, sie bestehe zugleich und insgesamt, dann scheint mir diese Meinung nicht mehr schroff. Denn daß der Logos der Zeit wie auch der Bewegung zugleich ganz sowohl in der Psyche wie auch in der Physis sei, wie in jenen // das ‚zugleich‘ ist, ist nicht erstaunlich. Denn auch der Logos des Körpers ist vorweg da als Prinzip, unkörperlich und ohne Abstand, und von jenem her ist dieses, das im Auseinandertreten ist, das eben unmöglich ohne Abstand sein kann. So soll nun auch die Zeit und die Bewegung in den Paradeigmata und in den eidetischen Logoi zugleich ganz sein, in den Abbildern aber und den gewordenen Hypostasen, wie ich glaube, soll es unmöglich sein. Vielleicht können nicht einmal die physischen und die psychischen Lo-

15 goi, // wenn sie absteigen vom seienderweise Seienden und vom Verweilen im Hen, genau gesprochen das ‚zugleich ganz‘ behalten, sondern nur so, wie es jenen Vermittlungen zukommt.

Um es kurz zu sagen, ich halte dafür, daß es unmöglich ist, die Zeit in der Teilhabe als ganze zugleich zu betrachten; von der Analogie zum Aion aus aber kam auch ich auf den Begriff der Ersten
 20 Zeit, welche über all dem Innerzeitlichen ist, und welche // dadurch, daß sie an sich teilhaben läßt, jenes in die Zeit setzt */χρονίζων/*, d.h., daß sie deren Seinsvielfalt wohl setzt und bemißt, und macht, daß die Teile dieser Vielfalt Ordnung haben. Wie nämlich der Aion vor dem Unzeitlichen besteht und ein mittlerer ist zwischen dem Vorrang des Seienden, weil es geeint ist */ὑπεροχὴ ἠνωμένη/*, und dem Abstieg des Nous, weil er unterschieden ist */διακεκριμένη ὑπόβασις/*, welcher dann im Sinne des Unterschiedenen selbst ist
 25 (deshalb ist der Aion in der gleichen Reihe wie das Leben, // weil auch dieses ein Mittleres ist zwischen dem Seienden und dem Nous, was dasselbe heißt, wie zwischen dem Geeinten und dem Unterschiedenen, und auch er besteht gemäß dem Unterschiedenen) so muß */:Zeile 29!/* nun zwischen dem seienderweise Seienden und dem Werdenden – was dasselbe heißt wie zwischen dem Unbewegten und dem Bewegten, d.h. zwischen dem, das das Sein ganz und zugleich hat, und zwar sowohl */das Sein/* der Ousia als auch der Möglichkeit und Wirklichkeit */d.h. im kategorialen und im modalen Sinn/* *** – auf jede Weise das sein, was // zwar unmittelbar darauf folgend dem Werden enthoben, aber doch abgestiegen ist vom Seienden, und deswegen die Werdensvielfalt bemißt, zusammenhält und ordnet, indem es teilhaben läßt an sich selbst. Denn die Zeit, woran */das Werdende/* teilhaben kann, ist nicht die Vielfalt */selbst/*, sondern das Maß und die Ordnung der Vielfalt.

Und wenn das wahr ist, was ich sage, dann verhält sich die Erste Zeit zur Psyche wie der Aion, woran nichts teilhat, zum Leben. //
 35 Denn, weder ist das Leben unzeitlich (unzeitlich ist das durch den
 785 Aion Gemessene), /// sondern es hat dieselbe Ousia wie der Aion, nur nach einer anderen Eigenheit betrachtet, noch ist die Psyche in der Zeit, sondern sie ist selbst ihre Zeit */αὐτόχρονος/*; nur ist es */:das Leben/* Psyche im Hinblick auf das Beleben, Zeit aber im Hinblick auf die Messung der Seinsvielfalt; */es wäre also absolut identisch,/* wenn nicht der Hervorgang in diesen die Ousiai trennen würde, so daß // die Psyche etwas anderes ist als die Zeit, und die Zeit wiederum etwas anderes. Denn auch dort war jene Vermittlung dreifach, anders als Leben, anders als Aion, anders als Gesamtheit

betrachtet, wobei jene nicht zerteilt waren, sondern wobei wir die geeinte Ganzheit jener teilen. Es ist klar, daß diese Zeit jene ist, die als Gott von den Chaldäern und von anderem heiligen Gottes-

10 dienst geehrt wird, aber der Logos über // dieses steht nicht den Physikern zu, sondern /nur der Logos/ über das, was in der Teil-

habe betrachtet wird. Deswegen soll nun genug sein von diesen Reden.

Wir wollen aber die Meinungen der Früheren bezüglich der Zeit überschauen. Wohl nämlich werden sich einige von ihnen als solche erweisen, die die jetzt besprochene Zeit schon gestreift haben. Der Pythagoreer Archytas, welcher unserem Wissen nach der erste zu

15 sein scheint, der die // Ousia der Zeit bestimmt hat, schrieb dies über sie in seiner Schrift *Περὶ τῶ παντός*:

„Das Irgendwann und die Zeit hat allgemein zu eigen, ohne Teile zu sein und ohne Hypostasis zu sein. Denn das Jetzt als ungeteiltes ist schon vergangen und ist kein bleibendes, sogleich wenn es gesagt und gedacht ist. Als kontinuierlich werdendes erhält es sich aber niemals in numerischer Identität, wohl aber in eidetischer.

20 Denn die gegenwärtige // jetzige Zeit und die künftige ist nicht dieselbe wie die vergangene, denn die eine ist vergangen und ist nicht mehr, die andere ist zugleich gedacht und gegenwärtig /*ἐνεστακῶς*/ und schon vergangen. Und so verknüpft das Jetzt unablässig als ein immer wieder anderes, werdend und vergehend, dem Eidos nach aber dasselbe. Denn jedes Jetzt ist ungeteilte und unteilbare Grenze der

25 Vergangenheit und Anfang der Zukunft, // wie bei einer geteilten geraden Linie der Punkt, an dem geteilt wird, Anfang der einen Linie, Ende der anderen wird. Kontinuierlich ist die Zeit und nicht diskret /*διωρισμένον*/ wie etwa die Zahl, das Wort und die Harmonie. Vom Wort sind die Silben die Teile, diese sind diskret, von der Harmonie die Töne und von der Zahl die Einheiten. Linie aber und

30 Fläche und *Τόπος* sind // kontinuierlich. Denn die Teile von diesen erzeugen gemeinsame unterschiedene Schnitte. Denn eine Linie wird an einem Punkte geteilt, die Fläche an einer Linie, der Körper ///

786 aber an einer Fläche. Nun ist auch die Zeit kontinuierlich. Denn es war niemals *Physis*, da die Zeit nicht war, noch war Bewegung, da das Jetzt nicht war; sondern das Jetzt, das ein immer wieder anderes wird, war und wird ewig sein, und es wird nie aufhören. Der Zahl nach verschieden, ist es dem Eidos nach dasselbe. Sie

5 /:die Zeit/ unterscheidet sich aber vom // übrigen Kontinuierlichen, weil die Teile der Linie, Fläche, des *Τόπος* bestehen, von der Zeit aber das Gewordene vergangen ist, das was werden wird, vergehen

wird. Deshalb ist die Zeit ganz und gar nicht, oder nur dunkel und kaum. Denn das, wovon das Vergangene nicht mehr ist, das Künftige noch nicht ist, das Jetzt aber ungeteilt und unteilbar, wie könnte
10 dieses // in Wahrheit vorliegen?“

Der göttliche Jamblich sagt im ersten Buch seines Kommentars zu den Kategorien, daß Archytas die Zeit so bestimmt: „Sie ist eine Zahl von irgendeiner /cf. Anhang IV/ Bewegung, oder allgemein das Auseinandertreten der Physis des Ganzen.“ Er selbst erklärt die Bestimmung so, daß von „irgendeiner Bewegung“ nicht als von
15 einer von vielen gesprochen wird (denn die // anderen hätten dann nichts mit der Zeit zu tun), noch auch der Gemeinsamkeit der vielen (denn diese ist nicht eine), sondern von der seienderweise einen, die allen anderen vorweg Prinzip ist, gleichsam von der Monade der Bewegungen. Dies ist zu Recht der erste und Grund aller /weiteren Wandlungen/; es ist der psychische, nach dem Vorentwurf der Logoi gewachsene, erste Wandel. Dieser /Bewegung, gedeutet als erster psychischer Wandel,/ ist die Zahl nicht von außen her dazuge-
20 kommen, wie Aristoteles meint, // sondern sie ist ihr vorangestellt in der Reihe des Grundes und läßt sie fortschreiten nach den passenden Maßen, wobei sie /: die Zahl/ als Ousia eine wesenhafte Wirklichkeit gleichsam entbindet, /ebenso hilft sie gleichsam gebären/ die selbstbewegten Vorentwürfe der wesenhaften Logoi der Psyche. „Es ist anzunehmen, daß die Alten mit „allgemein das Auseinandertreten der Physis des Ganzen“ ihre in den Logoi betrachtete Kontinuität und das In-die-Teilung-auseinandertreten meinen. // Was er
25 /sc. Archytas/ beim Wandel im Werden von diesem Jetzt im Verhältnis zu einem früheren Jetzt, und von dieser Bewegung im Verhältnis zu einer früheren Bewegung zeigt, dieses läßt sich um vieles grundlegender und anfänglicher als das bei der Ousia der totalen physischen Logoi prinzipiell Vorherrschende betrachten, und /dieses/ erfüllt vollständig / d.h. einigt/ das Auseinandertreten der ehrwürdigsten Zeit von allen, welche /ihrerseits/ die Logoi der Physis kontinuierlich macht. Damit stimmt überein, // sagt er, auch die Meinung der
30 noch Älteren. Diese bestimmten die Zeit, wie der Name sagt /χρόνος/, mit einem Tanz des Jetzt /χορεία τοῦ νῦν/, andere mit den Umläufen der Psyche, andere mit deren physischen Raum, andere mit kreishaften Umdrehungen. All dies übernahm die pythagoreische
787 Schule. /// Da wir mit diesen Erklärungen zwei Begriffe aufstellten, sagt er, muß man jetzt aber diese beiden Logoi in eins zusammenfassen und die Zeit zugleich kontinuierlich und diskret machen, auch wenn sie eigentlicher kontinuierlich ist.“ So sagt Jamblich,
5 sei die psychische und die physische Zeit von Archy//tas überliefert.

Durch den von mir vorher wiedergegebenen Abschnitt des Archytas, sagt er, werde die nach außen herausscheinende Wirklichkeit der Zeit gezeigt, wobei Archytas nicht nur meinte, daß die Zeit bestehe, sondern auch, daß sie anführe in dem, was ist, indem sie gemäß ihrer Ordnung gut geordnet sei. Darauf werde das erste und
 10 das zweite unserer // Handlungen bezogen, was nicht möglich wäre, wenn nicht zuerst die Zeit bestünde. Das Ungeteilt- und das Nichtsein scheint Jamblich von zwei verschiedenen Zeiten zu verstehen, indem er das Ungeteilte im Sinne der in sich stehenden Eide der Logoi bestimmte, entsprechend den von ihnen ausgehenden Bewegungen aber, weil diese die ungeteilte und unbewegte Ousia nicht
 15 durchhalten, das Nichtsein. Gemäß // der in den Ousiai bleibenden Wirklichkeit und der Vollendetheit ist das Unteilbare; gemäß dem Schwung, der vom Seienden aus zum Werden hinausgeht, ist das Nichtsein, weil es eben das Reine der ersten Ousia nicht bewahrt. „Und wo, sagt er, muß man den Fluß und das Heraustreten der Zeit denken? Wir werden sagen, in dem an ihr /:der Zeit/ Teilhabenden. Weil es Gewordenes ist, kann es nicht je und je die feste
 20 Ousia von jener unbewegt // aufnehmen, es erfaßt jene /Ousia/ einmal mit diesem, einmal mit jenem Teil und ihre eigene Bedingung /πάθημα/ verfälscht jene. Und das Werden kommt jetzt diesen je und je am Jetzt Teilhabenden zu, die Selbigkeit im Sinne eines einheitlichen Kontinuums in dem, was sich je und je anders verhält, ist dem ungeteilten Jetzt eigen. Von diesem wird sie den je-
 25 weils anders Werdenden übertragen. Deshalb ist die sich // je und je ändernde zahlenmäßige Verschiedenheit Anzeichen der Unterschiedlichkeit des Teilhabenden; weil das Eidos aber dasselbe bleibt, zeigt es die Selbigkeit des ungeteilten Jetzt.“ So erklärte Jamblich den Archytas, indem er noch in vielen anderen Stücken weitere Einsicht in seiner Erklärung erreichte.

Damaskios, glaube ich, versteht /die Zeit/ bescheidener, aber dem
 30 Wortlaut des Archytas näher, // wenn er „Zahl irgendeiner Bewegung“ nicht von der Bewegung als Eidos und vom Unbewegten, sondern von der wandelbaren /Bewegung/ versteht, so daß das nicht nur vom psychischen, sondern überhaupt von jedem Wandel in gleicher Weise gilt. (Vielleicht sagte /Archytas/ *τινος*, weil es je und je von den Individuen gilt, und weil auch der Wandel individuell-einzeln ist, denn das Allgemeine ist unwandelbar.) „Allgemein das Auseinandertreten der Physis des Ganzen“ /sagt er/, weil sie /:die Zeit/ nicht nur von der Bewegung, sondern auch von der Ruhe
 35 gilt, // was auch Aristoteles richtig bemerkte, indem er sagte: „Dies ist“ für die Bewegung „das In-der-Zeit-sein: das Gemessen-werden

788 bezüglich ihres Seins. Es ist klar, daß auch für das andere /// dies
das In-der-Zeit-sein ist, nämlich das Gemessen-werden ihres Seins
durch die Zeit“. Daher wird sowohl das Auseinandertreten des
Seins der Ruhe von der Zeit bemessen, als auch wird die Zeit, wenn
sie /als etwas an/ der Bewegung angesprochen wird, angesprochen
/als etwas von/ dieser Seinsvielfalt im Werden. Und es scheint, daß
5 Aristoteles das „Auseinandertreten // der Physis“ in die Seinsviel-
falt eines jeden miteinschließt. Zuerst sagt er /:Archytas; die Zeit
sei/ Zahl der Bewegung, dann geht er zu etwas Allgemeinerem über,
nämlich zu dem Auseinandertreten der Physis, das dem Werdenden
eigen ist, welches auch bei der Ruhe betrachtet wird und überhaupt
bei jeder gewordenen physischen Ousia. Deshalb sagt er so: „Und
allgemein das Auseinandertreten der Physis des Ganzen“, weil er
10 die Zeit am meisten in den physisch Seienden // betrachten wollte.
Denn auch die Psyche hat an der Zeit Teil, soweit sie an Physis
und Werden /ebenso/ Anteil nimmt, wie auch am Aion, sooft sie
zum seienderweise Seienden zurückeilt. „Das Auseinandertreten“
ist der Zeit angepaßter als „Zahl“. Denn die Jetzt haben nicht so
Abstand voneinander, wie die Einheiten /:Monaden/, denn es fällt
nichts zwischen die Jetzt, das nicht auch ein Jetzt wäre. Deshalb
15 ist die Zeit kontinuierlich // und nicht diskret, wie die Rede durch
Substantive, Verben, Silben, Buchstaben, und wie die Harmonie
durch die Töne. Weil es noch ein anderes, größenhaftes Ausein-
dertreten gibt, setzt er hinzu „von der Physis des Ganzen“, wobei
er Physis die Ekphysis des Gewordenen aus dem Seienden nennt,
welche ewig wird und fließt. Im folgenden macht er es noch kla-
rer, daß er das Auseinandertreten nicht im Sinne der räumlichen
20 Ausdehnung bestimmte, sondern // gemäß der Kontinuität des
Ewig. „Ungeteilt“ und „ohne Bestand“ nennt er die Zeit, weil er
sie dem ausdehnungslosen Jetzt entsprechend ansieht, „ohne Be-
stand“ dagegen, weil sie nicht numerisch identisch bleibt. Denn
so ist die Physis dessen, das das Sein im Werden hat. Deshalb ist
auch Bewegung und das Vorher–Nachher in diesem. Und beachte,
25 wenn er die Zeit „ungeteilt und nicht seiend“ nennt, // und wenn
er sagt, daß die Zeit im Jetzt sich unterscheide von der vergange-
nen, dann meint er mit Jetzt und Zeit dasselbe. Wenn er aber das
Jetzt Ende der vergangenen Zeit und Anfang der künftigen nennt,
dann verschiedenes. Auch, wenn er das Jetzt unteilbar nennt, die
Zeit dagegen kontinuierlich und ebenfalls, wenn er die Zeit als Zahl
bestimmt. Wenn das Jetzt nämlich unteilbar wäre, würde er es nicht
30 Zahl nennen. Es scheint nun, daß Archytas, // wie auch Aristoteles,
den kontinuierlichen und ununterbrochenen Fluß der Jetzt als die

Zeit setzen und diese am meisten darstellen. /Sie meinen die Zeit, die/ in der gleichen Reihe mit dem Werden ist, und als die Zeit im eigentlichen Sinne seienderweise Bild des Aion ist.

Die Meinung, die Aristoteles und Platon über die Zeit hatten, ist früher besprochen worden. Sowohl Theophrast als auch Eudemos, 35 die Gefährten des Aristoteles, // scheinen die gleiche Ansicht über die Zeit gehabt und gelehrt zu haben wie Aristoteles.

Straton von Lampsakos allerdings tadelt die von Aristoteles und den Schülern des Aristoteles abgegebene Bestimmung der Zeit, /// 789 obwohl er selbst Schüler des Theophrast war, der in nahezu Allem dem Aristoteles folgte; er selbst aber ging einen neueren Weg.

Er übernimmt es nicht, daß die Zeit Zahl der Bewegung sei, weil die Zahl diskretes Wieviel sei, die Bewegung und die Zeit aber kontinuierlich, und das Kontinuierliche nicht zählbar sei. Wenn aber 5 doch /die Zeit zählbar sei/, dann, weil // der Teil der Bewegung ein je und je anderer ist und von diesen der eine vorher, der andere nachher ist; in dieser Hinsicht gibt es irgendeine Zahl der Bewegung. So wäre allerdings auch die Länge zählbar (denn auch diese ist ein je und je anderes Wieviel), und ebenfalls /gäbe es eine Zahl/ von den anderen kontinuierlich werdenden. Auch /von diesen wäre/ das eine vorher und das andere nachher, so daß es auch von der Zeit 10 eine ‚Zeit der Zeit‘ gäbe. Weiter: Von der Zahl // gibt es weder Werden noch Vergehen, auch wenn das Zählbare vergeht, die Zeit aber wird und vergeht kontinuierlich. Und von der Zahl ist es notwendig, daß alle Teile *sind* (denn wenn es nicht drei Monanden gäbe, gäbe es auch nicht die Dreiheit), von der Zeit aber ist das unmöglich. Denn dann wäre die frühere und die spätere Zeit zugleich. Weiter: Die Einheit und das Jetzt wären dasselbe, wenn 15 die Zeit Zahl wäre. Die // Zeit ist nämlich zusammengesetzt aus den Jetzt, die Zahl aus den Einheiten. Auch folgende Aporie stellt er auf: Inwiefern ist die Zeit eher Zahl des Vorher–Nachher in der Bewegung als dessen in der Ruhe? Denn auch in dieser ist das Vorher–Nachher in gleicher Weise.

Dies allerdings ist aus dem Gesagten leicht zu lösen. Denn Aristoteles sagte, daß die Zeit Maß des Flusses im Werden sei, welcher gemeinsam ist für die Bewegung und die ihr entgegengesetzte // 20 Ruhe, und daß sie Maß des Seins in allem Gewordenen sei. Zahl nannte er die Zeit, nicht weil sie schlechthin Zahl ist (denn er zeigt, daß die Zeit kontinuierlich ist wie die Raumgröße und die Bewegung), sondern /die Zeit ist nur Zahl/, insofern sie von denen, die die Zeit bemerken können, durch die Unterscheidung des Vor-

25 her—Nachher im Kontinuum Erkanntes ist. Deshalb // bewegen diese Argumente von der Zahl her nichts vom Gedanken des Aristoteles.

Gegen das zum ‚In-der-Zeit-sein‘ Gesagte scheint er /:Straton/ aber richtig entgegenzuhalten: „Wenn das In-der-Zeit-sein darin besteht, durch die Zeit umfaßt zu werden, dann ist offensichtlich nichts vom Unvergänglichen in der Zeit.“

Aber es scheint, daß Aristoteles das, was während der ganzen Zeit besteht, unzeitlich nennt, aber nicht innerzeitlich, eben weil es
30 nicht // von der Zeit umfaßt wird. Vielleicht aber, wenn die ewige Zeit im ewigen Werden das Sein hat, dann ist auch das in der Zeit Unvergängliche so beschaffen (wie z.B. die Bewegung des Himmels), daß es das Ewig im Sinne des ‚ins unendliche‘ hat, in Wahrheit zu sagen, daß jede genommene Zeit von einer anderen Zeit umfaßt wird.

Noch anderes vieles sagt Straton gegen die Angabe des Aristoteles,
35 er selbst setzt die Zeit als das // Wieviel in den Handlungen: „Denn wir sagen, man sei lange Zeit fort oder fahre oder ziehe zu Feld oder führe Krieg, und auch, /man tue dies/ kurze Zeit. In gleicher Weise nun /sagen wir/, man sitze und schlafe und tue nichts, so-
790 wohl für lange Zeit als auch für kurze Zeit. /// Wovon das Wieviel viel ist, dies ist für lange Zeit, wovon wenig, für kurze Zeit. Denn die Zeit ist das Wieviel in jedem davon. Deshalb sagen vom selben /Menschen/ die einen, er komme langsam, die anderen, er komme schnell, je nachdem wie ihnen das Wieviel darin zu sein scheint. Wir sagen, jenes sei schnell, in dem das Wieviel, seit es
5 anfang und bis es // endete, wenig ist, das Gewordene darin aber viel ist. Das Langsam ist das Gegenteil, wenn das Wieviel in ihm viel ist, das Gemachte aber wenig. Deshalb sagt er /:Straton/, gebe es in der Ruhe weder schnell noch langsam. Denn jede /Ruhe/ ist gleich mit ihrem Wieviel, und es gibt weder in wenig Wieviel viel /Handlung/, noch in viel kurze. Deshalb sprechen wir, sagt
10 er, von mehr und weniger Zeit, // wir nennen die Zeit aber nicht schneller und langsamer. Denn Handlung und Bewegung ist schneller und langsamer, das Wieviel, in dem die Handlung ist, ist weder schneller noch langsamer, sondern mehr und weniger, wie auch die Zeit. Tag und Nacht, sagt er, Monat und Jahr ist weder Zeit noch Teil der Zeit, sondern ist teils entweder Beleuchtung und Beschat-
15 tung, teils Umgang des Mondes und // der Sonne; Zeit aber ist das Wieviel, worin dergleichen ist.“

Aber, wenn das eine die Handlung und das andere das Wieviel ist, in dem die Handlung stattfindet, und wenn dieses die Zeit ist, so ist zwar gesagt, daß sie ein Wieviel ist; was für ein Wieviel ist aber unklar. Deshalb kann man auch von hier nicht den Gedanken der Zeit fassen, wenn man ihn nicht schon vorausgefaßt hat. Es ist auch klar, daß es das Wieviel gibt als etwas Verschiedenes neben dem,
 20 was den Bewegungen und der Ruhe eigen ist, // wenn wir nämlich sagen, es geschehe viel Bewegung in wenig Zeit, wenn sie schnell ist, wenig in viel, wenn sie langsam ist. Was aber dies ist, hat der Logos nicht klar gemacht. „Deswegen, sagt er, sagen wir, daß alles in der Zeit sei, weil allen das Wieviel folgt, sowohl dem Werdenden als auch dem Seienden. Vieles sagen wir im gegenteiligen Sinne: Denn wir sagen, die Stadt sei in Aufruhr, und, der Mensch in
 25 Furcht oder // Freude, weil dies in jenen ist.“ Dies sind die Meinungen und Fragestellungen zur Zeit von Straton, um auch sie kurz zu erwähnen. Und alle die genannten /Philosophen/ bezogen sich auf die physische Zeit, auch wenn einige von ihnen etwas zeigten von der selbständigen /χωριστός/ und abgetrennten /ἐξηρημένος/ Zeit, und von der, die im Logos des Grundes voransteht. //

30 Unter den neueren scheint Plotin als erster jene Erste Zeit gesucht zu haben. Und er nennt sie das Leben der Seele in ihrer Übertrittsbewegung von einer Lebensphase in die andere, indem er dies passend zu seinen Ausführungen zum Aion darstellt. Aion, sagt er, sei das Leben des Seienden als Sein, zugleich und als Ganzes, in Seinsfülle und vollkommen einheitlich /cf. pp. 108–110/. Vielleicht ist
 35 es schöner, // die gedankenvollen Worte des Plotin selbst zu hören: „Wenn nun einer sagen würde, die Zeit sei das Leben der Psyche in ihrer Übertrittsbewegung von einer Lebensphase in die andere,
 791 würde der nicht etwas Vernünftiges /// sagen? Wenn der Aion ein Leben im Stand ist, am selben Ort, in gleicher Weise, unendlich, dann muß die Zeit ein Bild des Aion sein, wie eben auch dieses Ganze hier sich zu jenen verhält. Anstelle des dortigen Lebens muß man sagen, sei ein anderes, gleichsam homonymes Leben dieser
 5 Dynamis der Psyche, und // anstelle der gedachten Bewegung die Bewegung eines Teils der Seele, statt der Selbigkeit und des ‚in gleicher Weise‘ und des Bleibenden das Nicht-bleibende im selben Ort, und ein je und je anderes bewirkend, statt des Abstandslosen und Hen als ein Bild des Hen das im Kontinuum Eine, statt des Unendlichen und Ganzen das ‚ins unendliche‘ zum je und je Nächsten, statt des vollständig Ganzen das Teil-für-Teil-sein-werdende, und je
 10 und je sein werdende Ganze. So nämlich // wird es das, was schon ganz, vollständig und schon unendlich ist, nachahmen, wenn es je

und je im Sein dazuerwerben will. Denn so ahmt es das Sein von jenem nach. Man darf die Zeit aber nicht außerhalb der Psyche fassen, wie auch den Aion dort nicht außerhalb des Seienden, weder als etwas Folgendes noch als Späteres, wie auch dort nicht, sondern als etwas, was nur darin zu erblicken ist und nur darin und mit ihr

15 /:der Psyche/ zusammen ist, wie auch dort // der Aion.“ Er fügt bei, daß nicht die Zeit die Bewegung mißt, sondern die Bewegung die Zeit, wenn doch die Zeit verborgen, die Bewegung aber offenbar ist, und vom Offenbaren her das Verborgene erkannt und bemessen wird. Er sagt, daß „das durch die Umkreisung Gemessene (dies ist das Enthüllte) die Zeit ist; sie ist nicht erzeugt von der

20 Umkreisung, sondern enthüllt.“ „Deshalb, // sagt er, wurden sie /: die früheren Philosophen/ dazu gebracht, zu sagen, sie sei Maß der Bewegung, statt zu sagen, sie sei das durch die Bewegung Gemessene und dann beizufügen, als was sie durch die Bewegung gemessen wird.“ Er fügt noch dies bei: „Ist also die Zeit auch in uns? Ist sie in jeder solchen Psyche, gleichartig in allen und sind alle eine? Deshalb wird die Zeit nicht zerrissen, weil auch der Aion nicht /zerrissen wird/, der in je anderer Hinsicht in allem Gleichartigen ist.“

25 An diesen Stellen // hält er die Zeit für das Leben in der Übertrittsbewegung, weil er auch den Aion für das Leben des Seienden als Sein, zugleich und als Ganzes in Seinsfülle und vollkommen einheitlich, wie oben gesagt wurde, hält, und es scheint, daß Plotin diese Vermutung aus der Analogie hat. Wie nämlich im Gedachten, nach dem erstlich Gewordenen, welches er auch Nous selbst nennt, das gedankliche Leben ist, das mit dem Aion identisch wird, (deshalb

30 ist das // nach ihm auch Leben und unzeitlich), wird auch auf dem Gipfel des Gewordenen, nach der unteilbaren Ousia, das psychische Leben identisch mit der Zeit.

Damaskios tritt ihm entgegen, da er statt des Aion den unzeitlichen Nous dargestellt habe. Vielleicht ist ‚das Leben des Seienden als

792 Sein‘, wenn es sofort nach /// dem Seienden ist, nicht das gemäß dem dritten unzeitlichen Nous, sondern das gemäß dem mittleren, den Plotin auch selbst Nous nennt, wie den ersten.

Aber jenes scheint mir einer genauen Prüfung wert, ob vielleicht – selbst wenn im Gedachten das Leben und der Aion vereinigt sind, und nur wir jene Einigung zergliedern und die dortige Vermittlung // einmal Leben, einmal Aion, einmal Teil und Ganzes nennen, wie wir im Parmenides lernten – doch in dem, was am Werden Anteil hat, die Einigung nicht in ihr bleibt, sondern weitergeht in eine abbildhafte Physis, auch wenn sie noch etwas hat,

- was dem Abbild und dem Werden enthoben ist. Aber das psychische Leben ist ein Bild des gedanklichen Lebens, die Zeit /ein Bild/
- 10 des Aion, wie auch Plotin // sagt. So wäre die Zeit nicht schlicht das Leben der Seele in ihrer Übertrittsbewegung, sondern /dieses Leben wäre/ innerzeitlich, wie das unveränderliche Leben des Nous unzeitlich ist. Und dies ist nun die Erste Zeit, jene, welche den Übertritt /*μετάβασις*/ der Psyche bemißt, wenn denn der psychische
- 15 der erste Wandel ist und die anderen von jenem herrühren. Und dies ist vielleicht, was Aristoteles erfaßte, als er sagte, es gäbe keine Zeit, wenn es keine Psyche gäbe, weil dann // das Zählende nicht sei. So soll also mit der Psyche die Zeit anfangen, etwas anderes seiend neben der Psyche und die wandelhaften Wirklichkeiten
- /*ἐνέργειαι μεταβολικαί*/ von ihr messend. Denn die Ousia und die wesenhaften Wirklichkeiten von ihr, welche bestehen in der Vermittlung der unteilbaren Physis mit der im Bereich der Körper zerteilten, wird ein mittleres Maß zwischen Aion und Zeit zusammenhalten und auf das gerechteste bemessen. //
- 20 Nach Plotin soll auch Jamblich kommen und unseren Gedanken Licht bringen. Auch er /:Jamblich/ spricht selbst über die Erste Zeit, an der nichts Teil hat, in dem Kommentar zu den Kategorien indem er den Text des Archytas erklärt. Die Wirklichkeit des Ungeteilten nämlich wird nicht je und je, wie das Licht der Lampe.
- 25 Diese ist weder wahrnehmbar noch fließend, sondern bleibt // im Hervorgehen und ist ewig und wirkt ewig und wird nie, sie führt an /*προέστηκε*/, da sie im Unbewegten ist, als ungeworden im numerisch identischen Eidos und als unvergänglich. Aber er /:Archytas, cf. p. 194/ sagt, daß das Jetzt ewig werde. Ich /:Simplikios/ glaube, daß es aus diesem Grunde scheint, daß das werdende einmal anfang zu werden und nicht ewig wird, und daß das Jetzt ist und nicht wird. Wenn es aber wird, und in der Erstreckung /*παρά-*
- 30 *τασις*/ das Bewegen hat, dann wird es nicht // im Jetzt. Denn beim Jetzt wird eher die Ruhe betrachtet und nicht die Bewegung. Aber er sagt, das Unteilbare sei etwas kontinuierliches, und Maß der kontinuierlichen Bewegung, und als erzeugender Grund der Zeit anzunehmen. Wo ist dann die fließende und werdende Zeit? Sie ist wohl in dem, was teilhat. „Dieses Gewordene, sagt er /: Jamblich/, kann die feste Ousia von jenem nicht unbewegt aufnehmen,
- 35 es berührt jene /Ousia/ mit immer wieder anderen // Teilen
- 793 und sein eigenes Pathema verfälscht jene /:die Ousia/. /// Das Werden /*γίνεσθαι*/ kommt nun dem je und je am Jetzt Teilhabenden zu. Die Selbigkeit im Sinne eines einheitlichen Kontinuums in dem was sich je und je anders verhält, ist dem ungeteilten Jetzt eigen.“

Er scheint hierin ein vor dem Teilhabenden ungewordenes Jetzt
 vorauszusetzen, aus diesem /kommen/ die dem Teilhabenden mit-
 5 gegebenen /Jetzt/: wie // das Jetzt, so ist auch jene Zeit eine, die
 vor dem ‚Verzeitlichten‘ ist, während im Teilhabenden viele /Zeiten/
 werden, wobei die eine die vergangene, die andere die gegenwärtige,
 die andere die künftige ist. „/Dies verhält sich so/, nicht weil unse-
 re Handlungen es so einrichten /κατ' εὐτρεπισμόν/, wie einige glau-
 ben, sondern gemäß der Hypostasis der Zeit, welche unsere Hand-
 lungen wohl ordnet. Denn man kann nicht vom Ersten auf das
 10 Zweite bei den Handlungen // schließen, sagt er, wenn nicht die
 Zeit gemäß sich selbst besteht, worauf das Geordnete der Handlung
 bezogen wird.“

Daß die Zeit seiner Meinung nach /:nach Jamblich/ die Psyche um-
 faßt, zeigt folgende Stelle: „Zu Recht ist also die Zeit als bewegtes
 Bild des Aion bestimmt, da die Psyche Abbild des Nous ist und
 sich deren Logoi den Gedanken /des Nous/ angleichen, und da das
 15 unteilbare Jetzt in // ihr dem im Hen Bleibenden entsprechend ist,
 und da das alles Umfassende von dieser Zeit entsprechend dem zu-
 gleich und ewig das Seiende dort in sich Umfassenden /ist/, und
 da auch entsprechend dem, was bei jenem steht, das hier Bewegte
 sich abbildet, und da nach dem Maß der Ousiai das Maß des Wer-
 dens nachgeprägt ist.“ /cf. p. 191f./ Es ist klar, daß er den Aion
 als umfassendes Maß des seienderweise Seienden setzt, die Zeit
 20 selbst zwar als Ousia, // aber /als eine solche,/ die das Werden be-
 mißt, zuerst das psychische, von diesem her das von diesem aus-
 gehende; daher ist dann die Zeit mit der Bewegung in einer Reihe
 und ohne Bestand, weil sie das Sein im Werden hat. – Er will,
 daß nicht nur das Jetzt gegenwärtig ist, /:steht?/, sondern auch
 die Zeit zwischen zwei Grenzen. –

Es soll aber auch die /betreffende Stelle/ aus seinem Timaios-Kom-
 25 mentar vorgelegt werden. Im achten Buch nun folgt er // dem Pla-
 ton und gibt die Verbindung der Zeit zum Aion an. Deshalb spricht
 er von jener Zeit am meisten, die dem Kosmos enthoben ist, aber
 die Maße jeder Bewegung in ihm umfaßt und anführt, welche eine
 andere ist neben der Zeit, die von den Physikern gesucht wird. Er
 30 sagt im sechsten Kapitel dies: // „Ihre Ousia im Sinne der Wirklich-
 keit stellen wir zusammen mit der hervorgehenden Diakosmesis,
 welche zusammengestellt ist mit den Werken des Demiurgen und
 welche unabtrennbar ist von dem von ihr /:der Diakosmesis/ Voll-
 endeten, sobald sie anfängt. Daß der Diakosmos zugleich den Him-
 mel macht, zeigt dies, daß auch die Hypostasis der Zeit zusammen-

gestellt ist mit der Diakosmesis, welche vom Demiurgen ausgeht.
 35 Denn auch diese führt // den Umlauf des Himmels an, wie auch
 die sie ordnende Diakosmesis ihr unmittelbar vorausgesetzt ist, ge-
 794 nau ihren /:der Diakosmesis/ Anweisungen entsprechend. /// /Selbst/
 vollständig, nahm in gewissen Grenzen /die Zeit die Ousia/ – eine
 ganze auch diese – auf, weil sie den Logos des Grundes bewahrt,
 von dem her sie vorgeführt wird.

Auch wir geben zu, daß es eine Ordnung der Zeit gebe, nicht aber
 als geordnete, sondern als ordnende, nicht als eine, die Vorangehen-
 5 dem folgt, sondern die Anführer des // Vollendeten und ehrwürdi-
 ger ist. /Wir meinen/ nicht /die Ordnung/, die durch Teile entspre-
 chend den Logoi, den Bewegungen oder anderen unterschiedenen
 Dynameis bestimmt ist, sondern die vollkommen gemäß den ganz-
 heitlichen demiurgischen Erzeugungen erfüllt ist. Das Vorher und
 Nachher setzen wir aber nicht gemäß den Übergängen der Bewegun-
 gen, noch nach den Entfaltungen des Lebens, noch nach den Ver-
 läufen des kosmischen Werdens, noch nach etwas anderem derarti-
 10 gen, // sondern wir bestimmen es nach der Führung der Gründe und
 nach ihrer kontinuierlichen Verflechtung der Erzeugungen und nach
 der erstlich wirkenden Energeia und der vollendenden Dynamis der
 Bewegungen und nach all dergleichen. Wir sagen also, daß die Zeit
 – und zugleich mit ihr der Himmel – nicht zusammen mit der von
 der Psyche ausgehenden Bewegung oder Leben erzeugt wird, son-
 15 dern von der vom Demiurgen ausgehenden gedanklichen // Diakos-
 mesis. Denn mit dieser zusammen besteht in ihm /: im Demiurg/
 sowohl die Zeit als auch der Kosmos. Und der alte /Logos/ selbst
 offenbart es ausdrücklich, daß der ordnende und die Zeit hervor-
 führende Gott zugleich auch den Himmel macht. Man könnte sie
 /:die Zeit/ nun auch als Maß setzen, allerdings nicht deshalb, weil
 sie die Ortsbewegung mißt oder durch die Bewegungen gemessen
 wird, oder weil sie die Umdrehung enthüllt oder enthüllt wird, son-
 20 dern danach, daß sie Grund ist // und Einheit /:Hen/ zugleich von
 all diesem.“ Dies also schrieb er von der dem Werden enthobenen
 und gemäß sich selbst bestehenden /Zeit/.

Zugleich schrieb er im zehnten Kapitel sowohl über diese als auch
 über die von dieser dem Kosmos eingegebenen folgendes: „Deshalb,
 und nach dem Beispiel der unzeitlichen Physis, ist auch die Zeit
 nach Möglichkeit mit sich selbst identisch /ὁμοιότητος/. Sie gleicht
 25 sowohl // dem Aion, als auch ist sie nach Möglichkeit mit sich
 selbst am meisten identisch wegen ihrer unteilbaren Natur; durch
 einen einzigen Akt ist sie eingesetzt, und geht hervor gemäß die-
 sem, sie begrenzt alle Werdende in gleicher Weise, auch wenn es

verschiedenes ist.“ Zu diesem Thema gibt er noch eine Darstellung folgender Art: „Das Paradeigma ist während des ganzen Aion, dieser /:Kosmos/ dagegen wird über die ganze Zeit auf sein Ziel hin, 30 daher ist er sowohl seiend als auch // sein werdend. Was nun wie ein Paradeigma im Gedachten ist, dies ist wie ein Abbild im Gewordenen. Und was eben dort dem Aion nach ist, dies ist hier nach der Zeit. Und das, was im Gedachten dem Sein /είναι/ nach jetzt schon da ist, dies wird bei dem hier kontinuierlich auf das Ziel hin. Und das /immer/ gleich Seiende, das in ihm /:dem Aion/ sowohl 35 hier, // und was dort ohne Abstand ist, sieht man hier auseinandergetreten. Und jetzt ist die mittlere und doppelte Natur der Zeit offenbar. Sie ist Mitte zwischen dem Aion und dem Himmel, doppelt insofern sie zusammenbesteht mit dem Kosmos, sie aber doch 795 zusammengestellt wird /// mit dem Aion. Den einen führt sie an, dem anderen gleicht sie sich an.“ Dies ist die deutliche Darstellung /σαφήνεια/ der vorliegenden Texte des Timaios-Kommentars nach dem göttlichen Jamblich.

5 Aber auch Proklos, der Philosoph aus Lykien, der // Anführer unserer Lehrer, denkt über die selbständige Zeit in gewisser Weise dasselbe wie Jamblich, und er versucht, ihn nicht nur als Nous, sondern auch als Gott aufzuzeigen, so daß er von den Theurgen auch zur Erscheinung /αὐτοψία/ gerufen werden kann. Er sagt, daß dieser die innen bleibenden Energieai unwandelbar habe, die nach außen 10 strebenden wandelbar. Die teilhabende und unselbständige Zeit // des Werdens ordnet er gleich wie Aristoteles, im Glauben, daß Aristoteles sagt, die Zeit bestehe nur im Jetzt. Nahezu alle Nachfolger des Proklos bis zu uns folgten dem Proklos, nicht nur in diesem Punkt, sondern auch in allen anderen. Einzig den Asklepiodotos, den besten Schüler des Proklos und unseren Damaskios nehme ich 15 davon aus. // Von diesen hatte der eine wegen seiner hohen und edlen Natur Gefallen an neueren Ansichten, der Damaskios aber, wegen seines Fleißes /φιλοπονία/ und seiner Zuneigung zu Jamblich, zögerte nicht, in vielem den Meinungen des Proklos sich zu widersetzen. Ich will zu den genannten Meinungen der zwei Philosophen nur soviel sagen: Wenn sie den Grund der Zeit in der Vielzahl des Nous und der Götter suchten und diesen /: Grund der Zeit/ ‚Nous‘, 20 ‚stehend‘ und ‚Gott‘ nannten, so ist das als notwendig // anzunehmen. Denn auch wenn einer die ersten Gründe von Bewegung und Werden sucht, wird er auf alle Weise Nous und Gott finden. Und es ist nicht erstaunlich, wenn er sie /:die Zeit/ mit denselben Namen nennt, da dies den Theologen oft so gefällt, vielleicht auch den

Göttern selbst. Wenn aber jemand die allgemein anerkannte Zeit sucht, die mit der Bewegung zugleich da ist, dann ist es nicht möglich, sie unbewegt, zugleich // als ganze bestehend, *Nous* zu nennen, wie ich meine, wie auch die Bewegung weder als unbewegt noch als zugleich ganz bestehende denkbar ist.

Aber was uns im weiteren noch bleibt von den Problemen über die Zeit, dies ist jetzt an die Hand zu nehmen, nämlich die Aporien, die von Aristoteles am Anfang gegen die Hypostasis der Zeit vorgelegt worden sind, zu lösen.

- 30 Denn es ist klar, daß, wenn // diese nicht gelöst sind, niemand sich bestimmt überzeugen lassen wird, daß die Zeit überhaupt sei. Die Lösung der Aporien ist vor allem deshalb der Anstrengung wert, weil Aristoteles selbst zwar die Aporien zum *Topos*, die er am Anfang vorlegte, nachher löste, diese aber ungelöst ließ. Von den auf ihn folgenden Erklärern hatte keiner, glaube ich, die Lösungen gegeben, nicht einmal der fleißigste // seiner Erklärer, Alexander von Aphrodisias. Damit die Erinnerung an das, worauf sich die Aporien 35 beziehen, leicht zur Hand sei, soll uns der /// Wortlaut des Aristoteles vorliegen: „Daß nun /die Zeit/ entweder überhaupt nicht sei, oder nur kaum und verschwommen, könnte man aus folgendem vermuten: Etwas von ihr wurde /schon/ und ist nicht mehr, ein anderes wird sein und ist noch nicht. Daraus aber besteht sowohl die unendliche wie auch die jeweils genommene Zeit. Was aus 5 Nicht-seiendem besteht, scheint unmöglich an der // *Ousia* teilhaben zu können. Im weiteren müssen von jedem Teilbaren, wenn es ist, entweder alle oder einige Teile sein. Von der Zeit aber ist das eine schon geworden, das andere wird sein, es *ist* aber nichts, obwohl sie teilbar ist. Das Jetzt ist nicht Teil, denn der Teil mißt ab, und das Ganze muß aus den Teilen bestehen, die Zeit scheint aber nicht aus den Jetzt zu bestehen. Weiter: Es ist nicht leicht 10 zu sehen, ob das Jetzt, das die Vergangenheit // und die Zukunft zu trennen scheint, je und je als eines und dasselbe bleibt, oder ein je und je anderes ist. Wenn es nämlich ein je und je verschiedenes ist, aber kein immer wieder anderer Teil von den /Teilen/ in der Zeit zugleich ist, und /dieser Teil/ nicht umfaßt, und der andere nicht umfaßt wird, wie etwa die kürzere Zeit von der längeren, das Jetzt aber als Nichtseiendes, früher aber Seiendes, notwendig einmal vergangen sein muß, und die Jetzt nicht zugleich miteinander 15 sein können, so ist // notwendig je und je das frühere /Jetzt/ vergangen. In sich selbst kann das Jetzt nicht vergangen sein, weil es dann ist; in einem anderen Jetzt kann das frühere Jetzt aber auch

nicht vergangen sein. Denn es soll unmöglich sein, daß die Jetzt in einer Reihe zueinander stehen /*ἐχόμενα*/, wie ein Punkt zu einem Punkt. Wenn es also im folgenden nicht verging, sondern in einem anderen, dann wäre es zugleich in den unendlich vielen Jetzt dazwischen. Dies aber ist unmöglich. Aber es ist auch nicht möglich, daß
 20 es als je und je dasselbe // bleibt. Denn von keinem geteilten Begrenzten gibt es nur eine Grenze, weder wenn es in einem Sinne kontinuierlich ist, noch wenn in mehrerlei Sinn. Das Jetzt aber ist Grenze, und man kann eine begrenzte Zeit nehmen. Weiter: Wenn der Zeit nach ‚zugleich sein‘ und ‚weder vorher noch nachher sein‘ heißt, im Selben sein und im Jetzt / Aristoteles: in ein und demselben Jetzt /, und wenn das vorher und nachher Gewordene in
 25 eben diesem Jetzt ist, dann wäre gleichzeitig, was in // zehntausend Jahren geschehen wird und das, was heute geschieht, und nichts wäre früher oder später als ein anderes.“

Diese Aporien zu lösen unternimmt der Philosoph Damaskios, indem er es für richtig hält, die gegenwärtige Zeit nicht im Sinne des unteilbaren Jetzt zu fassen. Denn dieses Jetzt ist Grenze der Zeit
 30 und nicht Zeit. Wenn das Begrenzte nicht ist, // besteht wohl auch die Grenze nicht. Auch erscheint weder Bewegung noch Wandel in einem solchen Jetzt. Wie könnte auch ein Teilbares im Unteilbaren bestehen? Aber dies sagt wohl auch der Logos selbst in seiner Aporie: „Ich wundere mich darüber“, sagt er, und zwar mit diesen Worten, „wie man den Logos des Zenon löst; /könnte er nicht so gelöst werden/, daß die Bewegung sich nicht in etwas Unteil-

797 bares vollendet, sondern in einem ganzen Schritt /// voller vorstößt, und nicht je und je nur die Hälfte von dem Ganzen, sondern einmal auch sowohl das Ganze wie auch den Teil gleichsam überspringt? Jene, die sagten, es gebe nur das unteilbare Jetzt, bedachten nicht, daß dasselbe auch bei der Zeit zutrifft, weil sie doch immer mit der Bewegung zusammen ist und gleichsam mitläuft, so
 5 daß sie, indem sie Schritt hält, // durch den ganzen Sprung zusammenhält und nicht gemäß den Jetzt ins Unendliche weiter geht, und dies, wenn doch offenbar Bewegung in den Dingen ist, wie Aristoteles deutlich zeigt, daß nichts im Jetzt sich bewegt oder wandelt, sondern in diesem /:dem Jetzt/ sich je schon bewegt hat und sich je schon gewandelt hat, hingegen wandelt es sich und bewegt es sich in jeder Weise in der Zeit. Der Bewegungssprung als der Teil
 10 der Bewegung im // eigentlichen Bewegungsvollzug /*τὸ ἐν τῷ κινεῖσθαι*/ bewegt sich nicht im Jetzt, noch ist der gegenwärtige /Teil/ in einer andern Zeit als der gegenwärtigen. Daher ist diese die gegenwärtige Zeit, in der die gegenwärtige Bewegung ist. Sie /:die

Zeit/ ist unendlich durch Teilung, weil /die Bewegung/ unendlich ist. Denn beides ist kontinuierlich, jedes Kontinuierliche aber ist ins unendliche teilbar.“ Nach diesen Worten setzt er auch die Stelle des Aristoteles hin, an der er die Aporie des Zenon löst. Sie lautet
 15 folgendermaßen: // „Es gibt von der Zeit und von der Ausdehnungsgröße dieselben Teilungen, und wenn eine beliebige der beiden unendlich ist, so ist es auch die andere, und wie das eine, so /verhält sich/ auch das andere; wie wenn z.B. die Zeit durch ihre Endpunkte /τοις ἐσχάτοις/ unendlich ist, dann auch die Länge durch die Endpunkte, wenn aber durch die Teilung, dann durch die Teilung auch die Länge; wenn die Zeit durch beides /unendlich ist/, dann durch beides auch die Ausdehnungsgröße. Deshalb nimmt der Logos des Zenon die Unwahrheit an, daß es nicht möglich sei, das Unendliche
 20 // zu durchgehen, und im Unendlichen eins nach dem anderen zu erfassen in einer begrenzten Zeit. In doppeltem Sinne wird nämlich sowohl die Zeit als auch die Ausdehnungsgröße – und allgemein jedes Kontinuierliche – unendlich genannt, nämlich hinsichtlich der /möglichen/ Teilung /κατὰ διαίρεσιν/ oder durch die Endpunkte. Das Unendlich nach der /Zahlen-/Vielheit /ποσόν/ nun kann man nicht in begrenzter Zeit erfassen, das hinsichtlich der /möglichen/ Teilung dagegen kann man. Denn auch die Zeit selbst ist in dieser
 25 Weise unendlich. Daher trifft es sich, daß man das // Unendliche in unendlicher und nicht begrenzter /Zeit/ durchgeht und das Unendliche mit dem Unendlichen faßt, nicht mit dem Endlichen“.

Daraus ist klar, daß er will, daß es im Kontinuierlichen kein ‚in Wirklichkeit‘ gibt. Weder der ‚gesamte vollere Schritt‘ noch der ‚Sprung des ganzen Teils‘ scheint mir einen Bezug /:Logos/ zu haben zur Bewegung, noch /scheint mir das/ von der Zeit gesagt zu sein.

- 30 Beim // Topos aber, dessen Teile bleiben, glaube ich, kann man eine solche Zusammenfassung betrachten; bei dem aber, das im Werden das Sein hat, kann man kein Vollständiges fassen, es sei denn in unserem Denken. Denn jenes Ganze /ἄθροον/ muß man notwendig nicht als fließend, sondern als stehend fassen, und nicht als werdend, sondern als seiend. Und doch, was ist so beschaffen in dem, das das Sein im Werden hat? //
- 35 Aber wir müssen uns eher dem vom Philosophen Damaskios gesprochenen Wortlaut selbst zuwenden: „Das niemals /ἀεὶ μηδέποτε/ in eins Zusammengefaßte, das Werden im Sein Habende: Dies ist
 798 die Zeit als Tag und Nacht /// und als Monat und Jahr. Denn nichts davon ist versammelt, weder der Wettkampf (obwohl der Wettkampf

da ist, aber er vollendet sich Teil für Teil) noch der Tanz (auch die-
 ser ist Teil für Teil; aber gleichwohl sagt man, daß einer einen ge-
 genwärtigen Tanz tanze). So bestehe */ἐφεστάναι/* die ganze Zeit als
 5 werdende, nicht aber als seiende. // Auch das Gemeinsame der Eide
 nennen wir unvergänglich als ewige Gattungen; zwar fließt es der
 Zahl nach, steht aber, als dasselbe dem Eidos nach. Demgemäß be-
 wahre sie die Kontinuität, wobei diese in Bezug auf uns und
 entsprechend der für uns gegenwärtigen Zeit dreifach geteilt ist.
 Den einen ist diese, den anderen jene Zeit Gegenwart, während an
 ihr selbst die Zeit eine einzige und kontinuierlich ist. Wenn das rich-
 10 tig gesagt ist, müsse man sagen, // daß die Teilung der Zeit nur der
 Möglichkeit nach ist. Auch das unteilbare Jetzt ist der Möglichkeit
 nach, unser Denken zerteile es, und dieses Jetzt bestehe wie die
 Grenze und das Unteilbare, und man fasse gewisse Maße der Zeit
 als stehend zusammen, ohne sie nach einem einzigen Eidos abzu-
 grenzen, wie die Tage, Monate, Jahre. Gleichwohl hat die Entfer-
 15 nung dieser Eide noch sehr wohl Anteil am Sein, aber sie // hat
 das Sein im Werden. Wenn einer das Eidos als versammeltes zum
 Stand bringen will, dann nimmt er nicht mehr dieses selbe im Wer-
 den, sondern das Selbständige und Enthobene, jenes, das nicht nach
 der fließenden */ῥέουσα/* Teilhabe wie der Fluß */ποταμός/* besteht,
 das Hiesige. Denn auch von den Flüssen */ποταμοί/* ist jedes Eidos
 stehend, von dem her der fließende Fluß */ῥέων ποταμός/* besteht,
 im Fluß */ἐν ῥοῇ/* sein Eidos annehmend. Wenn man den Fluß zum
 20 Stehen bringt, ist es nicht mehr der Fluß. // So ist auch das Gegen-
 wärtige, das Vergangene und das Künftige dem Eidos nach in dem
 einen Eidos der Zeit zusammengefaßt, es entfaltet sich aber im
 Werden, einerseits als das, von dem man sagt, daß es darin besteht,
 daß es ewig weitergeht ins Sein */εἶναι/* und gegenwärtig genannt
 wird, andererseits als das, was untergegangen und schon vergangen
 ist, weiter als das noch nicht seiende Künftige. Die ganze Zeit fließt
 unablässig, wie auch die Bewegung; und wenn man die gegenwärtige
 25 als // in Wirklichkeit begrenzt durch die Jetzt auf beiden Seiten
 nimmt und versammelt zum Stehen bringt, so vernichtet man das
 Eidos der Zeit, weil es das Sein im Werden hat, wie die Bewegung.
 Ich glaube nun, daß die Aporie entsteht, weil es die Psyche unter-
 nimmt, alles zu erkennen gemäß den Eide in ihr selbst, die stehen.
 So bringt sie auch die Bewegung zum Stehen, indem sie versucht,
 sie eidetisch, und nicht nach dem ihr zugewachsenen Fluß zu er-
 30 kennen. Und wie // sie /: die Psyche/ die noetische Einigung
 unterscheidet, weil sie deren Ganzheit nicht zusammenfassen
 kann, sondern eigens die Gerechtigkeit, eigens die Besonnenheit,

eigens das Wissen sieht, obwohl jedes vom Dortigen alles ist, so schließt sie, daß die Psyche unsterblich sei, indem sie drei Begriffe setzt: Psyche, selbstbewegt, unsterblich – obwohl die Psyche als Psyche sowohl das sich Selbstbewegende wie auch das

35 Unsterbliche in sich selbst hat; // wie einer /Psyche/ dies widerfährt beim Gedachten und Geeinten vom Seienden, indem sie in sich selbst die Einigung jener unterscheidet, und sie meint, solcherlei sei so, wie das Wissen um jenes in ihr ist, so glaube ich, unter-

799 nimmt sie es durch das Stehen der Eide in ihr, /// den Fluß des Werdens zum Stehen zu bringen, und beschreibt drei unterschiedene Teile der Zeit, die sie in Bezug auf die Gegenwart feststellt, und faßt das Unterschiedene gesamthaft versammelt zusammen. Sie ist der Ousia nach etwas Mittleres zwischen dem Werdenden und dem Seienden und unternimmt es, beides nach ihrer eigenen Natur zu

5 denken, das eine unterscheidet sie // zum Nachteil von jenem, ihr aber angemessener, das andere führt sie zusammen, nach dem, was besser als das Werden ist, ihr aber Bekannteren. So erkennt sie den Tag, den Monat, das Jahr, zusammenfassend in ein Eidos jedes, und beschreibt so Abschnitte der gesamten fließenden Zeit. Wenn nun mein Denken nicht ganz im Leeren tritt, wenn es dies sagt,

10 glaube ich, daraus die // Aporien gegen die Zeit zu lösen. Davon sagt die erste: Wenn weder das Vergangene noch das Künftige ist, daraus aber sowohl die unendliche als auch die je genommene Zeit besteht, scheint das aus Nichtseiendem Bestehende unmöglich an der Ousia teilhaben zu können. Und es ist klar, daß einer, der diese Frage stellt, weder den Fluß des Werdens einbezieht, noch das, was als Ganzes zugleich besteht, unterscheidet von dem, was //

15 das Sein im Werden hat, wozu einer wiederum sagen könnte, daß, wenn das eine davon schon geworden, das andere noch nicht geworden ist, doch einige oder alle Teile sind. Überhaupt kommt diesem das Sein nicht zu, sondern das Werden. Und dies ist die Art und Weise ihrer Hypostasis, daß das ganze Eidos unablässig fließt. Weil die Zeit im Sinne des Gegenwartsjetzt */κατὰ τὸ νῦν ἐνεστῶς/*

20 zu bestehen und zu sein scheint, und so // die Aporie lösbar zu sein scheint, daß es ein Teil des Teilbaren ist, zeigen sie, daß das Jetzt nicht ein Teil der Zeit ist, mit zwei Überlegungen: Jeder Teil mißt das Ganze, also auch der Teil der Zeit /die Zeit/. Wenn nun das Jetzt unteilbar ist, mißt es die Zeit nicht, welche kontinuierlich ist, dann ist klar, daß das Jetzt nicht in jedem Sinne */οὐκ ἀεί/* Teil der Zeit ist. Weiter zeigt er es so: Der Teil der Zeit setzt die //

25 ganze Zeit zusammen. Teil ist das, woraus das Ganze besteht. Das Jetzt aber setzt die Zeit nicht zusammen (denn sie besteht nicht

aus den Jetzt, wie er /:Aristoteles/ zeigt an der Stelle über die Bewegung). Das Jetzt ist also nicht Teil der Zeit. Dies soll richtig gesagt sein. Denn auch bei diesem Jetzt steht die Zeit nicht. Denn das abgegrenzte Jetzt ist gar nicht in Wirklichkeit, während einer, 30 der zugibt, daß das Jetzt Grenze der Zeit sei, // in jedem Falle auch das Begrenzte zugibt. Die weiteren Aporien versuchen zu zeigen, daß das Jetzt weder eine nichtseiende Grenze der Zeit ist, noch eine Hypostasis haben kann – wie es von der Zeit /keine Hypostasis gibt/ – wenn es denn notwendig ist, daß, wenn es /:das Jetzt/ da ist, es entweder als dasselbe bleiben oder je und je ein anderes werden muß. Von beidem wird gezeigt, daß es unmöglich ist. Das ist gesagt, als ob das Jetzt in Wirklichkeit vorausgesetzt wäre und 35 als Teil der Zeit // genommen, wovon beides nicht wahr ist. Darauf nimmt er an, daß, wenn das Jetzt vergeht, es entweder in sich selbst oder in einem anderen Jetzt vergehen muß, weil das vergehende in der Zeit vergeht wie das werdende in der Zeit wird. Und es ist klar, 800 daß diese /// Argumentation eine Zeit der Zeit verlangt. In der Tat hat sie schon gezeigt, daß es eine Bewegung der Bewegung gibt. Und allgemein, wenn wir versuchen, Maße von den Maßen /an/zunehmen, gelangen wir ins Unendliche: Von der messenden Elle nehmen wir eine andere messende Elle an, weil /jene/ meßbar ist, und vor die Zahlen setzen wir /andere/ Zahlen. Wenn dies sonderbar ist, 5 // weil jedes genügend von seiner Eigenheit dem anderen, das dieser bedarf, mitteilen kann, wobei es aber gar nicht wünscht, teilzunehmen an dem, was es selbst eigentlich ist, dann ist auch jenes sonderbar. Wenn einer sagen würde, es wünsche /dies anzunehmen/, spricht er, wie ich meine, nur gezwungen, und es gefällt ihm dennoch, daß /das Maß sich nur/ sich selbst mitteilt. So ist es also nicht nötig, daß die Zeit in der Zeit vergeht noch auch das Jetzt im Jetzt. Aber es ist auch nicht möglich, daß mehrere zugleich 10 sind. // Denn das Bestehen des Jetzt wird betrachtet im Fluß der Zeit im Hinblick auf jeden beliebigen und gedachten Stand /στάσις/. Aber wie, wenn die Zeit im Werden das Sein hat, eine bewegte auch sie selbst, brauchen dann nicht die Teile der Zeit eine messende und ordnende Zeit, so daß sie sich nicht miteinander vermischen? Oder bewegt sich die Zeit so, gleichsam die Bewegung begleitend, 15 als Maß // der Bewegung? Denn auch die Elle unterscheidet sich zugleich vom Gemessenen, bleibt in der Eigenheit des Maßes, und bedarf keines Maßes.“ Aus diesen Lösungen kann man sowohl die Aporien des Straton bezüglich des Nicht-seins der Zeit lösen, als auch die, die Aristoteles verbreitete, die das Jetzt in Wirklichkeit nehmen. Aber wem dies zur Auflösung des Gesagten nicht genügt, //

20 soll zur Schrift des Damaskios „Über die Zeit“ greifen.

Weshalb aber hat Aristoteles die Aporien, die er sich vornahm, nicht gelöst?

Etwa weil die Argumentation die Unteilbarkeit des Jetzt brauchte und daß das Jetzt nicht in Wirklichkeit sei? Das zeigt er aber erst im achten Buch dieser Pragmatie, in den Logoi über die Bewegung, 25 worin er vieles über das // Verhältnis von Zeit und Bewegung zueinander lehrt und schöne Betrachtungen anstellt.

Anhänge

I. Tabellarische Zusammenstellung der im ‚systematischen‘ Teil anzutreffenden Begriffe

Im ‚systematischen‘ Teil versucht Simplikios unter immer neuen Gesichtspunkten, die Stelle der Zeit und der ‚Ersten Zeit‘ im Ganzen des Hypostasengedankens auszumachen und begreiflich zu machen. Er vollzieht aber den Wechsel der Gesichtspunkte unausdrücklich. Dieser Umstand läßt diesen Teil stellenweise dunkel und unübersichtlich erscheinen. Um dem — pro virili parte — abzuhelfen, sind in der folgenden Tabelle die wichtigsten Begriffe den jeweils leitenden Gesichtspunkten zugeordnet. Den einzelnen Begriffen sind eine oder mehrere Stellen beigegeben, an denen ihre Verwendung besonders deutlich wird.

Selbstverständlich ist die Tabelle keine mögliche Darstellung des Systems, sondern lediglich eine Lesehilfe. Wenn die Tafel geholfen hat, in den Text des Simplikios einzudringen, wird sich erst die Einsicht in die Sache einstellen, und es wird das hier graphisch Auseinandergelegte in seinem eidetischen Zusammenhang erkannt werden. Die Tafel hat dann ihren vorläufigen Zweck erfüllt und zeigt selbst ihre Unwahrheit. „Die Wahrheit ist das Ganze.“

Die Namen der Hypostasen finden sich vertikal in der *ersten* Kolonne angeordnet. Die Physis ist getrennt nach dem, was über dem Mond, und dem, was unter dem Mond ist¹. Die *zweite* Kolonne zeigt, wie die Hypostasen nach den verschiedenen Weisen der Diakrisis unterschieden sind. Die *dritte* Kolonne nennt das jeweilige Seinsmaß. Dies ist die für das Cdt wichtigste Kolonne, da es dessen Absicht ist, eben diese Seinsmaße zu unterscheiden und in ihrem Zusammenhang klar machen. Psyche und Physis sind mit einer Klammer versehen, weil Simplikios über längere Strecken von beiden gemeinsam spricht und sie erst gegen das Ende des ersten Hauptteils unterscheidet. Das Seinsmaß seinerseits bestimmt je die in der *vierten* Kolonne genannte Weise zu sein in den verschiedenen Hypostasen. Die *fünfte* Kolonne ist der vierten parallel. Sie nennt materiell dasselbe wie die vierte, ersetzt aber die Weisen zu sein durch die verschiedenen möglichen Weisen des *ἀεί*. Die Seinsweise ist immer Seinsweise des jeweils Seienden. Dieses jeweilige Seiende, das Worüber (*κατά τωος*), ist in der *sechsten* Kolonne zusammengefaßt.

¹ Stellen in der sechsten Kolonne.

1. Name der Hypostase

2. Weise der Diakrisis

3. μέτρον 773,26. 783,17
Maß des Seins

έν keine D. 773,20 έν selbst ist absolutes Maß

νοῦς ἔκστασις 773,27,31. αἰών 774,4. 784,22,34.
διάκρισις νοερά 774,5
(775,13 Dam.)
διάκρισις εἰδητική 774,11.
ὑπόβασις 784,24.
διάκρισις κατ' οὐσίαν καὶ τὸ έν 773,33

ψυχή ὑπόβασις 784,15

φύσις (γενητή ὑπόστασις 784,13f.)
διάκρισις παθητική 774,13
ὑπόβασις γενητή 774,21

μέσα μέτρα 779,3. 783,23.
Platon: beide έν χρόνω 783,18
Arist.: beide έν αἰώνι 783,21

πρῶτος χρόνος 784,34
ψ. ist αὐτόχρονος 785,2
πρ. χρ. ist χρονίζων 784,20
ὑπέρ πάντα τὰ ἐγχρονα ὦν 784,19. 781,26.
χρόνος ἐπ' ἀπειρον ῥέων 781,33f. (Dam.: ὅλος ἅμα χρόνος)

φύσις (γενηταὶ ὑποστάσεις 784,13f.)
διάκρισις παθητική 774,13
χρόνος ῥέων 774,23 (780,11ff. Dam.)
Zeit im Sinne der Physik 774,19ff. 783,30
τὴν σωματικὴν κίνησιν μετροῦν 784,2f.

Seinsweise	5. die entsprechende Weise des <i>ἀεί</i> 783,6	6. das jeweils „seiend“ Genannte
ὄν/εἶναι nicht unterschieden 773,22	—	—
ὄν/εἶναι ist unterschieden. 773,25ff. ζωή 784,24,34. Zwar παράτασις τοῦ εἶναι, aber ἀκίνητος μονή 774,4 und ἅμα ὄλον 778,26ff. 783,25f.	τὸ κυρίως αἰώνιον ἀεί 783,7 τὸ ἀεί ὡς τὸ ἄπειρον 781,23 cf. 777,16	τὸ ὄντως ὄν 784,15. 784,27 ἡ ἀμέριστος τελέως ὑπόστασις 783,15
weder ἅμα ὄλον noch werdend-vergehend } 783,25f.	τὸ ἐπ' ἄπειρον ἀεί 783,33	οἱ ψυχικοὶ λόγοι 784,14
wie bei ψυχὴ 783,25f. κίνησις, aber nicht κατ' οὐσίαν 779,7. 778,33. 781,15–20. 783,9	ὡς ἐπ' ἄπειρον προϊόν 781,25	οὐρανὸς καὶ κόσμος 783,2 ἡ τῶν οὐρανίων σωμάτων οὐσία 779,5 ἡ τῶν αἰδίων σωμάτων φυσικὴ οὐστασις 783,13f. τὸ ἀειγενές 781,33
τῷ ἀριθμῷ ἄλλοτε ἄλλο 783,8 werdend-vergehend 783,26 τὸ εἶναι ἐν τῷ γίγνεσθαι ἔχον 775,10. 777,6–10. κίνησις 774,19f. κίνησις κατ' οὐσίαν τε καὶ κατὰ τὰς ἄλλας μεταβολὰς 784,3 γένεσις 774,7,24. τὸ ἄλλοτε ἐν ἄλλῳ μέρει τοῦ εἶναι ὑρίστασθαι 775,11 (Dam.) ἀεί γινόμενον 782,23	τὸ κατ' οὐσίαν ρέον (ἀεί) 783,8 πάλιν καὶ πάλιν 779,38. τὸ ἐπ' ἄπειρον 777,14 ἀνέκλειπτος (χρ.) 777,14–17. 777,31ff.	τὸ τελέως μεριστόν 783,15f. τὰ γεινητὰ καὶ κινητὰ 778,31 τὰ ὑπὸ σελήνην 779,11 783,10. 783,27 αἱ γεινηταὶ οὐσίαι ἔγχρονοι 737,36

II. Wonach kann die Stelle 783,1ff. (*πρόοδος διὰ μεσότητος*) ergänzt werden?

Simplikios setzt 783,1ff. voraus, daß der Leser den systematischen Zusammenhang des Begriffs *πρόοδος διὰ μεσότητος* kennt. Da dies heute nicht vorausgesetzt werden kann, ist das, was nur angetönt ist, ausdrücklich zu machen und zu ergänzen. Unter diesen Umständen ist es aber notwendig, Rechenschaft darüber abzulegen, nach welchem Autor und Text ergänzt wird. Dieser Anhang soll dies tun. Bereits Plotin gebrauchte die Wörter *πρόοδος* und *ἐπιστροφή*, um den Hervorgang dessen, was ist, aus dem Einen zu nennen und den Zusammenhang der Hypostasen darzustellen. Im übrigen verwendet Plotin aber eine Fülle von Bildern (vor allem der Licht- und Zeugungsmetaphorik) für den Prozeß der Hypostasen. Das Bild der Quelle (III 8,10) hat in diesem Zusammenhang besondere Berühmtheit erlangt. Aber die Formung und terminologische Verwendung der Dreiergliederung *μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή* ist wohl auf Jamblich zurückzuführen². Proklos systematisiert weite Bereiche mit dem Gedanken der *πρόοδος διὰ μεσότητος*³. Auch Damaskios macht häufigen Gebrauch vom Gedanken der Vermittlung, auch wenn er den Terminus *πρόοδος διὰ μεσότητος* nicht verwendet⁴. Der Sache nach ist der Gedanke der Vermittlung bereits bei Plotin zu finden⁵.

So ist der Gedanke der Vermittlung von Aion und Chronos ein Anwendungsfall eines zur Zeit des Simplikios allgemein bekannten und anerkannten Prinzips. Das Prinzip ist allgemein nachweisbar, hingegen seine Anwendung auf Aion und Chronos, wie sie durch Simplikios erfolgt, findet sich weder bei Plotin (Enn. III 7) noch bei Proklos und Damaskios, obwohl diese dasselbe Thema auch behandeln⁶. Daraus erhellt, daß Simplikios hier nicht eine spezifische und ausformulierte Lehre referiert, sondern daß er lediglich einige Grundgedanken des Neuplatonismus voraussetzt und sie für seine Frage auswertet. Er setzt das voraus, was der damalige Philosoph jedenfalls wußte.

Simplikios zitiert sonst gern und freigiebig, hier zitiert er jedoch nicht. Wäre etwa eine treffende Stelle bei Jamblich zu finden gewesen, hätte

² Proklos In Tim., II 215,5, cf. A. C. Lloyd, pp. 299–301, R. T. Wallis, p. 132. Der anonyme, von P. Hadot, Porphyre et Victorinus, dem Porphyry zugewiesene Parmenideskommentar macht von einer solchen Dreiergliederung besonders XIV, 16–26 Gebrauch, ohne allerdings die erwähnten Termini zu verwenden. Zum Mittelbegriff in diesem Fragment cf. A. C. Lloyd, p. 291.

³ El. Theol., propp. 29, 132, 148.

⁴ de princ., §§ 127 und 77.

⁵ Enn. II 9,2. spricht Plotin von der für die Psyche charakteristischen Mittelstellung.

⁶ Damaskios zum Aion: de princ., §§ 138–161; Proklos: El. Theol., propp. 52–55.

er sie gewiß vorgeführt⁷. Diese Stelle – gerade in ihrem fragmentarischen Charakter – ist vielleicht ein Hinweis auf eine breit bekannte Schultradition. Simplikios wollte nicht die Ansicht eines bestimmten Neuplatonikers wiedergeben, sondern er bewegt sich im allgemein bekannten Schulwissen der Zeit. Dieses Wissen ist grundsätzlich geprägt von Plotin, von Jamblich mehr in die Breite getragen, von Proklos systematisch dargestellt und dem Simplikios durch Ammonios und Damaskios vermittelt.

Die Quellenfrage bleibt hier deshalb außer Acht⁸. Zur Ergänzung der Gedanken empfehlen sich besonders die El. theol. des Proklos, denn in diesem Buch ist Neuplatonisches nach Plotin systematisch zusammengefaßt und überhaupt greifbar⁹ (vielleicht gäbe es treffendere Stellen bei Jamblich?). Weiter mag zur Berechtigung, gerade Proklos zu benützen, beitragen, daß Simplikios in der Schultradition des Proklos steht und daß dieser in prop. 191 eine ähnliche Aporie behandelt wie Simplikios hier¹⁰. Es ergibt sich also, daß Simplikios zu seiner Darstellung hier ‚anonymes Schulgut‘ voraussetzt, zu dessen näherer Formulierung Proklos' El. theol. dienlich sind.

III. Die Zitate der Ps.-Archytasstelle

Der Text, der sich mit Ps.-Archytas befaßt¹¹, enthält ein Zitat von Aristoteles¹² und weitere Zitate von Ps.-Archytas und von Jamblich. Das Aristoteleszitat kann mit dem heutigen Aristoteles text verglichen werden. Es befindet sich mit diesem in guter Übereinstimmung.

Die zwei „Archytas“-Zitate¹³ der Stelle finden sich noch an drei weiteren Stellen, nämlich einmal im Kategorienkommentar des Simplikios (CAG VIII), im anonymen Kategorienkommentar CAG XXIII,2 und in der Koine-Fassung der pseudoarchyteischen Kategorienschrift des Codex

⁷ Wie etwa Jamblichs Interpretation des Pseudo-Archytas.

⁸ Einen weiteren Hinweis auf die Quelle könnte Psyche und Physis als *μεσότητες* für Aion und Chronos abgeben (783,11f.), ebenso die Rede von den *φυσικοί λόγοι* 784,2ff. und 14.

⁹ A. C. Lloyd p. 273: „Everyone agrees in finding this final form in Proclus.“

¹⁰ Die Psyche ist zugleich *αἰώνιος* und *ἔγχρονος* nämlich *κατ' οὐσίαν* ewig, *κατ' ἐνέργειαν* zeitlich. Simplikios löst allerdings die Aporie nicht mit der Unterscheidung *οὐσία-ἐνέργεια* wie Proklos, aber, indem er sie durch die *μεσότης* löst, doch im Prinzip gleich wie Proklos.

¹¹ 785,12–788,32.

¹² 787,35–788,1.

¹³ 785,16–786,10 und 786,12–13; 788,8–9 und 788,17 bzw. 20 zitieren aus der ‚Definition‘.

Ambrosianus 23 (A 92 sup.), die J. Nolle¹⁴ zuerst druckte und die jetzt links in der Parallelausgabe von Th. A. Szlezák¹⁵ am besten zu lesen ist. Der Anonymus von CAG XXIII,2 fällt außer Betracht, da er lediglich eine Zusammenfassung des Kategorienkommentars von Simplicios zu sein scheint, ohne eigene Ps.-Archytasquelle. Folgende Tabelle gibt Auskunft über die Fundorte. Darin finden sich auch die Stellen von H. Thesleff¹⁶, da Th. A. Szlezák dessen Seiten- und Zeilennumerierung übernimmt.

CAG IX	CAG VIII	Thesleff	Codex Ambr. (Szlezák)	CAG XXIII,2
1. 785,16–786,10	352,24–353,15	29,11–30,16	48,11–50,16	54,19–55,5
2. 786,12–13	350,11–12	24,15–16	38	55,12

Es sind Zitate aus einem dem Pythagoreer Archytas zugeschriebenen Buch mit dem Titel *περὶ τῷ καθόλου λόγῳ* (zum Titel cf. Th. A. Szlezák, p. 94; CAG IX 785,15–16 gibt nicht Titel, sondern Incipit). Der Text des Codex Ambrosianus 23 (A 92 sup.) und die Fragmente des Simplicios sind jetzt bequem nebeneinander lesbar bei Th. A. Szlezák. Während das erste längere Zitat sich in guter Übereinstimmung an den verschiedenen Stellen befindet (Abweichungen werden von Th. A. Szlezák verzeichnet), bestehen beim kürzeren Zitat, bei der ‚Definition‘, bedeutende Abweichungen. Die Entscheidung für den Wortlaut, wie er im Kategorienkommentar vorliegt, wird im Anhang IV begründet. Simplicios hielt die zitierten Texte für die des Pythagoreers Archytas, des Zeitgenossen von Plato¹⁷. Simplicios nennt ihn den ersten, der eine Bestimmung der Zeit gegeben habe¹⁸; er ordnet ihn Platon und Aristoteles vor, was offensichtlich chronologisch gemeint ist. Die Übereinstimmung, von der 788,29–32 die Rede ist, ist als Übereinstimmung des Aristoteles mit Archytas gemeint, und im Kategorienkommentar, CAG VIII, 348,25, schreibt Simplicios von Aristoteles: *καίτοι τὰ ἄλλα τῷ Ἀρχύτῃ κατακολουθῶν* ... Th. A. Szlezák weist die Schrift mit guten Gründen ins 1. Jh. v.Chr. (pp. 13–19). Es handelt sich um eine Schrift, die Stellung bezieht im (nach Th. A. Szlezák) eben wieder neu entfachten Streit um die aristotelischen Kategorien.

¹⁴ Ps.-Archytas Fragmenta, Tübingen 1914.

¹⁵ Pseudo-Archytas über die Kategorien, de Gruyter, Berlin–New York 1972.

¹⁶ The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Åbo 1965.

¹⁷ Fragmente bei H. Diels–W. Kranz, Nr. 47.

¹⁸ 785,14.

Die von Simplikios zitierten Stellen stammen aus der Erörterung der Zeit. Da die aristotelische Kategorienschrift zu diesem Thema wenig hergibt, ist die betreffende Stelle durch freie Paraphrasen besonders aus dem Anfang des zehnten und dreizehnten Kapitels von Buch Δ der Physik ergänzt¹⁹. Bei den Jamblichzitate ist die Textlage ganz anders. Sie stammen aus Jamblichs Kategorienkommentar. Dieser Kommentar ist nicht erhalten; was davon bekannt ist, ist zum größten Teil nur von Simplikios überliefert. Die dem Kategorienkommentar zuweisbaren Fragmente des Jamblich hat B. D. Larsen zusammengestellt. In seiner Fragmentsammlung umfassen sie die ersten 136 Nummern bei 329 Nummern im Ganzen.

Im ersten Teil seiner Schrift stellt Larsen diesen Kommentar, bzw. das, was er als dessen Inhalt und Gedankengang rekonstruieren zu können glaubt, dar auf den Seiten 220 bis 320. Allerdings gibt Larsen nicht einen Kommentar, der den Fragmenten folgt, sondern er benützt die Fragmente frei als Belege für die von ihm vorgetragene Konzeption. Für Wortlaut und Bedeutung jamblichischer Sätze im einzelnen läßt sich deshalb dieser Arbeit nur sehr wenig entnehmen. Die Unterschiede der Texte werden gar nicht wahrgenommen. Auch S. Sambursky und S. Pines verzeichnen zwar gewisse Abweichungen, sagen aber nichts, was die Textlage bei Jamblich erhellen könnte.

Es folgt deshalb eine Liste der auf die Zeit Bezug nehmenden Jamblichzitate bei Simplikios, die einen Vergleich der Stellen erleichtern und so Einsicht in die Textlage ermöglichen sollen. Gerade für das hier interessierende Fragment CAG IX 786,22–787,3 zeigt sich, daß es aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist, obwohl es als fortlaufender Text zitiert ist (unter der Annahme, daß der Kategorienkommentar den fortlaufenden Text gibt). Aus Einfachheitsgründen sind in die Liste die Jamblichzitate eingeschlossen, die Simplikios erst 792–795 bringt, da im Anhang VIII auf diese Stelle eingegangen wird.

Jamblichzitate zum Thema ‚Zeit‘ bei Simplikios

(L = Larsen, L = fehlt bei Larsen, D = Dillon; (...) = Referat; die frg.-Nummern von Dillon meinen hier und im folgenden immer Fragmente des Timaioskommentars)

¹⁹ Liste mit Berührungspunkten bei Th. A. Szlezák, pp. 139–140; cf. diese Arbeit p. 89, Anm. 46.

I. Aus dem Kategorienkommentar des Jamblich

CAG VIII

341,13–21 (in 102 L)
 342,1–3 (= 103 L)
 345,8–347,4 (= 104 L)
 (349,10–13) (in 105 L)
 (350,10–351,4) (106 L Teil davon)
 351,4–8 (109 L)
 351,32–352,2 (V)
 352,(2)–6–10 (V)
 352,10–12 (V)
 —
 352,18–20 (V)
 353,19–354,15) (in 110 L)
 354,15–356,7 (Rest von 110 L)
 354,15–19
 354,20–21
 354,21–24 (in 110 L)
 —
 354,24–26 (in 110 L)
 354,26–356,1 (in 110 L)
 356,1–7 (in 110 L)

CAG IX

—
 —
 —
 —
 (786,11–22)
 —
 786,29–33 (in 107 L) (cf. 775,30–31. 14)
 786,25–29 χρόνου (in 107 L)
 786,33–787,2 (in 107 L)
 793,7–9 (in 108 L)
 793,9–11 (in 108 L)
 (787,10–28?) (in 107 L)
 —
 787,17–18
 787,19–21 (in 107 L) = 792,33–793,1
 (in 108 L)
 787,21–24 (suppl. ex 793,1) = 793,1–3
 787,24–26 (in 107 L)
 —
 793,12–18 (in 108 L)

II. Aus dem Timaioskommentar des Jamblich

CAG IX

702,20–24 (262 L, 62 D, Komm. pp. 343–5)
 793,30–794,20 (in 260 L, 63 D, Komm. pp. 345–7) D, p. 174: Procl. in Tim III
 30,30
 D, p. 346: Procl. in Tim. III
 31,15–27
 794,23–27 (in 260 L, 67 D, Komm. pp. 351–3) D, p. 352: Procl. in Tim. III
 49–52
 794,28–795,1 (in 260 L, 68 D, Komm. pp. 353–4) D, p. 182: Procl. in Tim. III
 51,21

Eine Herstellung des ‚authentischen Textes‘ ist weder von Larsen noch von Dillon versucht worden. Das scheint bei dieser Quellenlage gar nicht möglich zu sein. Es ist aber notwendig, darauf hinzuweisen, was man eigentlich vor sich hat, wenn man von einem ‚Zitat‘ oder ‚Fragment‘ von Jamblich spricht.

Das Ziel dieser Arbeit ist nicht die Textrekonstruktion, sondern das Verständnis von Simplicios. Deshalb kommt es weniger darauf an, festzustellen, was Jamblich gemeint hat, als darauf, zu verstehen, wie Simplicios den Jamblich hier verstanden hat. Es ist schon gesagt worden, daß alle Zitate bei Simplicios auf seine eigene Intention bezogen bleiben. Deshalb sollen auch die Zitate des Jamblich in der Form interpretiert werden, wie sie hier vorliegen. Offenbar schien es Simplicios sinnvoll, Jamblich in diesem Zusammenhang so zu zitieren. Textfolge und Textgestalt bleibt deshalb so, wie sie im Physikkommentar vorliegt, ohne daß aber daraus geschlossen werden darf, daß dies nun der authentische Jamblichtext sei; er ist vielmehr als ein von Simplicios redigierter Text zu betrachten.

IV. Der Wortlaut der ‚Zeitdefinition‘ des Ps.-Archytas

Die ‚Zeitdefinition‘ liegt in den im Anhang III genannten drei eigenständigen Überlieferungen vor. Da diese Überlieferungen in ihrem Wortlaut erheblich voneinander abweichen, ist es notwendig – bei der Bedeutung dieses Satzes für Simplicios und Jamblich – seinen wahrscheinlichsten Wortlaut abzuklären.

Der Satz lautet in den drei Fassungen wie folgt:

1. CAG IX 786,12–13 (der zweite Teil des Satzes auch 700,21): *κινάσιός τις ἀριθμὸς ἢ καὶ καθόλω διάστημα τᾶς τῶ παντὸς φύσιος.*
2. CAG VIII 350,11–12: *ἔστιν ὁ χρόνος κινάσιός τινος ἀριθμὸς ἢ καὶ καθόλω διάστημα τᾶς τῶ παντὸς φύσιος.*
3. Codex Ambrosianus 23 (A 92 sup.) (= 24,15–16 Th.; zitiert nach Th. A. Szlezák, p. 38,15–16) *καὶ ἔστιν ὁ χρόνος κίνασις τινος ἢ ἀριθμὸς ἢ καὶ καθόλου διάστημα τῆς τοῦ παντὸς κινήσεως.*

Übersetzungsvorschläge der drei Fassungen:

1. (Die Zeit ist) von der Bewegung irgend eine Zahl, oder auch, allgemein (betrachtet), das Auseinandertreten der Physis des Ganzen.
2. Die Zeit ist von irgend einer Bewegung die Zahl, oder auch, allgemein, das Auseinandertreten der Physis des Ganzen.
3. ... und es ist die Zeit Bewegung von irgendetwas oder Zahl, oder auch allgemein das Auseinandertreten der Bewegung des Ganzen (Th. A. Szlezák übersetzt p. 73 für Simplicios, CAG VIII: „und die Zeit ist die Zahl einer Bewegung oder auch allgemein ...“ Die Variante

des Ambrosianus lautet bei ihm: „Die Zeit ist die Bewegung einer Sache oder die Zahl oder auch allgemein die Dimension der Bewegung des Alls.“)

Die dritte Variante scheidet aus, da bei dem sonstigen Wissensstand des Ps.-Archytas anzunehmen ist, daß er wußte, daß die Zeit nicht ‚die Bewegung‘, sondern ‚etwas an der Bewegung‘ ist²⁰. Im weiteren erörtern sowohl Jamblich als auch Simplikios²¹ nur das Wort *φύσις* als Bestandteil des ersten Teils des Satzes, nicht aber *κίνησις*, das erst im zweiten Teil erscheint, so daß entweder 1. oder 2. als richtig überliefert anzunehmen ist. Nun greifen ebenfalls sowohl Jamblich (786,14) als auch Simplikios (787,30–33, mit zwei Deutungen) auf das Wort *τινος* zurück, so daß wir jedenfalls annehmen müssen, daß Simplikios in seiner Interpretation die Variante 2 (Text des Kategorienkommentars) vor Augen hatte. Das *τις* 786,12 ist dann als falsch überliefert zu betrachten (allerdings fehlt eine entsprechende Angabe bei Diels).

V. Wie weit reicht das Referat von Damaskios, das 787,29 beginnt?

Simplikios beginnt seine kritische Stellungnahme zu Jamblich unter Berufung auf Damaskios (787,29). Er macht aber nicht deutlich, wo diese Bezugnahme aufhört. Man könnte den ganzen ‚kritischen‘ Teil – wenigstens in den Grundzügen – als ein Referat des Damaskios auffassen. Allerdings scheint es wahrscheinlicher zu sein, daß das Referat 788,4 abbricht und daß der folgende Text die Stellungnahme von Simplikios selbst enthält. Für diese Vermutung spricht die inhaltliche Kohärenz mit ausdrücklichen Äußerungen des Simplikios im ‚systematischen‘ Teil, die bei Damaskios nicht nachgewiesen werden können²². Die Ausführungen zu *νῦν* und *χρόνος* (788,20–29) erinnern in ihrem Stil an den Kommentarstil des Simplikios. Ein wesentlicher Teil des Kommentars besteht darin, die im Text liegende Bedeutungs Mannigfaltigkeit ausdrücklich zu machen. In formaler Hinsicht spricht ebenfalls dafür, daß 788,4 gleichsam in einem neuen Ansatz von *διάστημα* gesprochen wird, obwohl Damaskios soeben erst, 787,33, davon gesprochen hatte.

²⁰ Cf. Arist., Physik Δ 10, 218 a 30–b 20 und 219 a 1.

²¹ 786,22–29 bzw. 788,17–18.

²² *Παράτασις τοῦ εἶναι* fehlt bei Damaskios; die ‚Erste Zeit‘ ist bei Simplikios der Psyche zugewiesen, nicht dem *κόσμος* wie bei Damaskios, cf. 779,25–32 und die Stellungnahme des Simplikios 32–34.

VI. Warum passen die Einwände des Straton von Lampsakos so schlecht auf den Aristotelischen Text?

An den Argumenten des Straton gegen den Zeitbegriff des Aristoteles fällt auf, daß sie in manchen Teilen äußerst unpassend sind, wenn sie Einwände sein sollen²³.

Manche wollen etwas widerlegen, was Aristoteles nie behauptete (Punkt 1, die Zeit sei nur oder wenigstens hauptsächlich diskret und Zahl; Punkt 2, Zeit sei Zahl als das womit wir zählen; Punkt 3, die Teile der Zeit müssen zugleich sein; Punkt 4, die Zeit beziehe sich nur auf Bewegung, nicht auf die Ruhe), oder sie berücksichtigen Präzisierungen und Unterscheidungen des Physiktectes gar nicht (Punkt 6, *αἰδία* seien in keinem Sinne in der Zeit; Punkt 2, Zahl als Zählzahl und als Gezähltes). Es sind im einzelnen folgende Unstimmigkeiten zu bemerken.

Zu 1. Daß die Zeit kontinuierlich sei, läßt sich nicht als Einwand gegen Aristoteles formulieren, da dieser an mehreren Stellen diesen Charakter als den für die Zeit wesentlichen hinstellt. Diese Bestimmung läßt sich auch gar nicht gegen die Bestimmung der Zeit als Zahl ausspielen, da beides Aspekte desselben sind. Daß beide Bestimmungen zusammengehören, zeigt Aristoteles in Physik Δ 11, 219 b 33–220 a 32. Aristoteles führt die Zeit sogar als eines der *συνεχῆ ὄντα* in Γ 1 ein, und er widmet der *συνέχεια χρόνου* in Δ 13 ein eigenes Kapitel.

Zu 2. Die berühmte ‚Definition‘ der Zeit als Zahl steht in Δ 11, 219 b 1–2. Aber unmittelbar auf diese Bestimmung der Zeit führt Aristoteles aus²⁴, wie ‚Zahl‘ hier zu verstehen sei, nämlich nicht als „Zahl, womit wir zählen“, sondern als „das Gezählte“. Er meint also das, was Straton mit *φθαρτόν* bezeichnet, und nicht jene Zahl, die nicht vergehen kann, wie Straton unterschiebt.

Zu 3. Dieses Argument repetiert nur die Aporie in Δ 10, 218 a 3–6. Deren Lösung, d.h. die Unterscheidung des *ὃ μὲν ποτε ὄν* und *τὸ εἶναι αὐτοῦ* (des *νῦν*), die Aristoteles Δ 11, 219 b 13–33 überlegt, berücksichtigt er nicht. Ein Einwand müßte diese Überlegung entkräften.

Zu 4. Straton behauptet, daß die Zeit aus den *νῦν* bestehen müsse, wie die Zahl aus den Monaden, wenn die Zeit Zahl sein soll. Dies widerspricht nun wenigstens den ausdrücklichen Äußerungen des Aristoteles,

²³ Cf. die Zitate von F. Wehrli und M. Gatzemeier in dieser Arbeit p. 106 Anm. 117. F. Wehrli weist an mehreren Stellen darauf hin, daß Aristoteles schon sagte was Straton vertritt (Komm. zu frgg. 75, 76, 80–81, 83).

²⁴ Δ 11, 219 b 5–9.

denn dieser betont mehrfach²⁵, daß das Jetzt kein Teil der Zeit sei. Das Jetzt ist nach Aristoteles nicht Teil, weil es als ὄρος²⁶, als πέρας²⁷ und als ἄκρον²⁸ die Zeit zur Zahl macht, nicht aber als Tag, Monat oder ähnliches. So aber setzt es Straton voraus. Auch hier läßt Straton die von Aristoteles getroffene Unterscheidung zwischen dem νῦν als πέρας und dem νῦν als der dem Jetzt nahestehenden Zeit unbeachtet.

Zu 5. Der Einwand, die Zeit beziehe sich ebensosehr auf die Ruhe wie auf die Bewegung, rennt offene Türen ein, da Aristoteles dies ausführlich Γ 2, 202 a 3–5 und Δ 12, 221 b 7–23 darlegt.

Zu 6. Das sechste Argument steht dagegen tatsächlich in Widerspruch zu einer ausdrücklichen Äußerung des Aristoteles. Aristoteles sagt Physik Δ 12, 221 b 3–4, daß die ἀεὶ ὄντα nicht in der Zeit seien, und dies ist eine Konsequenz seines Begriffs des In-der-Zeit-seins, wie Straton richtig bemerkt. Aristoteles spricht aber von ἀεὶ ὄντα ἢ ἀεὶ ὄντα, d.h., daß solches in Rücksicht auf sein Wesen zwar nicht zeitlich sei, in anderer Hinsicht aber, κατὰ συμβεβηκός, z.B., sofern es wie die Gestirne an der Ortsbewegung teilhabe, doch in der Zeit sei. Aristoteles spricht De Caelo A 3 von den Gestirnen, die an der Ortsbewegung, nicht aber an anderen teilhaben²⁹. Diese Unterscheidung betrachtet Simplicios 741–742, im Kommentar zur Physik Δ 12, 221 b 3, und durch sie fällt der Einwand.

Zu 7. Die von Straton vorgeschlagene Definition der Zeit steht im Gegensatz zur traditionell angenommenen Definition der Zeit durch die Zahl von Aristoteles. Sofern Straton die Zeit durch das ποσόν bestimmt, stimmt er zwar noch mit Aristoteles überein³⁰, aber bei Aristoteles ist es ein ποσόν der Bewegung³¹. Zur Begründung verwendet Straton allerdings wiederum zum Teil aristotelische Überlegungen³². Straton wurde zu seiner Formulierung der Definition vielleicht angeregt durch die Bestimmung der Zeit bei Speusipp³³, frg. 53: τὸ ἐν κινήσει ποσόν.

²⁵ Δ 11, 218 a 6, Δ 11, 220 a 19, Z 10, 241 a 3; weitere Stellen bei H. Bonitz im p. 132 Anm. 13 zitierten Index, 856 b 7–9.

²⁶ Δ 11, 219 a 25 ὀρίζομεν, a 29 τὸ γὰρ ὀριζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι δοκεῖ.

²⁷ Δ 10, 218 a 24, Δ 13, 222 a 18, Δ 11, 220 a 21, 220 a 5 χρόνος ... διήρηται κατὰ τὸ νῦν.

²⁸ 219 a 27.

²⁹ Cf. dazu Physik Δ 14, 222 b 30–223 a 15.

³⁰ Δ 12, 220 b 24–26.

³¹ Δ 12, 221 b 19–20, Δ 10, 219 a 1ff.

³² Schnell/langsam wird durch Zeit bestimmt, die Zeit ist weder schnell noch langsam Δ 12, 220 a 32–220 b 5, Δ 10, 218 b 15; cf. Z 2, 232 b 20ff.

³³ Paulus Lang, De Speusippi Academici Scriptis, Hildesheim 1965, Nachdruck der Ausgabe Bonn 1911.

Zu 8. Straton sagt, daß man den Ausdruck „Alles ist in der Zeit“ eigentlich umgekehrt verstehen müsse, als man ihn sage. Mit ihm sei gemeint „Die Zeit ist in allem“. Daß es so scheine, als ob die Zeit in allem (d.h. in Erde, Wasser, Himmel) sei, sagt Aristoteles in Physik Δ 14, 223 a 17–21. Das kann so scheinen, da die Zeit etwas an der Bewegung ist (Aristoteles sagt hier $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma \eta\grave{\nu} \epsilon\grave{\xi}\iota\varsigma$), die Bewegung ist aber im Bewegten, deshalb auch die Zeit, da beide immer zugleich sind oder nicht sind. Dieses Textstück gehört in die Reihe der am Ende der Zeitabhandlung zusammengestellten Notizen zu verschiedenen einzelnen Fragen, die in keinem expliziten Zusammenhang mehr stehen. Wagner (p. 586) weist dieses und das folgende Stück dem Thema nach der Zeitaporetik des 10. Kapitels zu. Sicher ist jedenfalls, daß es eine vorläufige Überlegung ist, nicht eine abschließende Antwort ($\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$ a 17, $\eta\grave{\nu} \delta\tau\iota$ a 18). Wie Aristoteles das Verhältnis zwischen ‚allem‘ und der Zeit denkt, sagt er aber ausführlicher im unmittelbar vorangehenden Abschnitt Δ 14, 222 b 30–223 a 15. Im Zusammenhang mit dem Maß-Gedanken war es schon Thema Δ 12, 221 a 4–30³⁴. Aristoteles hat sich ganz allgemein mit der Bedeutung des Ausdrucks ‚etwas ist in etwas‘ befaßt in Δ 3, 210 a 14 – 210 b 21 (bzw. bis b 31). Damit ist zu vergleichen Metaphysik Δ 23, 1023 a 8–25: Das für das $\epsilon\grave{\chi}\epsilon\omega$ Gesagte soll auch gelten für das, was ‚in etwas‘ ist. Obwohl die These Stratons „Die Zeit ist in allem“ sich auch bei Aristoteles findet, steht Straton damit doch im Gegensatz zu Aristoteles, da es sich bei diesem nur um eine vorläufige Überlegung, eventuell um das Referat einer fremden Meinung handelt und er an mehreren Stellen genügend klar macht, daß alles in der Zeit sei. Was Straton sagt, ist zwar kein Einwand, aber es ist eine Gegenthese. Seine Auffassung des In-der-Zeit-seins hängt ab von der primären Beziehung der Zeit auf die $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Die $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ist notwendig im Handelnden, somit auch die Zeit als $\tau\omicron\grave{\nu} \pi\omicron\sigma\omicron\upsilon\upsilon\tau\omicron\grave{\nu} \tau\omicron\grave{\nu} \epsilon\upsilon\upsilon\tau\omicron\grave{\nu} \omega\grave{\nu} \eta\grave{\nu} \pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ (790,11).

Wie ist dieser eigenartige Befund nun zu deuten?

Wenn Simplicios wirklich Straton zitierte, dann könnte man annehmen, Straton hätte den Text von Physik Δ 10–14 gar nicht gekannt, sei es, weil dieser Text sich zu seiner Zeit nicht in Athen befand, oder weil er ihn nicht zur Kenntnis genommen hatte. Beides ist sehr unwahrschein-

³⁴ a 4–9: der Ausdruck $\tau\omicron\grave{\nu} \epsilon\upsilon\upsilon\tau\omicron\grave{\nu} \chi\rho\omicron\nu\omega\grave{\nu} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$.

a 9–26: allgemeiner Teil: die Dinge sind so in der Zeit, wie man sagen kann, „Die Dinge sind in der Zahl“, sofern es eine Zahl von ihnen gibt, d.h. sofern sie in einer Hinsicht unter diesen Begriff subsumiert werden können (ähnliches Beispiel: „etwas ist in der Farbe“, weil es ‚farbig‘ ist).

a 26–30: Konsequenz: was in der Zeit ist, wird von der Zeit umfaßt.

lich. Nach P. Moraux³⁵ befanden sich die wesentlichen Teile des Corpus Aristotelicum immer in Athen, und viele wörtliche Anklänge an verschiedene Stellen³⁶ des Physiktextes legen nahe, daß Straton diesen gekannt hatte. Ob Simplikios wie im Falle des „Archytas“ eine Fälschung zitiert, ist nicht nachprüfbar. Eine positive Beantwortung hätte sehr ärgerliche Folgen, da die Zuverlässigkeit aller Zitate des Simplikios in Zweifel gezogen würde (cf. die Bemerkungen zum Jamblichtext, Anhang VIII).

Hat Simplikios etwa Text und Sinn der Argumente des Straton bis zur Unkenntlichkeit verändert? Diels³⁷ scheint Simplikios dergleichen zuzutrauen: „Diese Stelle (sc. ein experimenteller Beweis des Straton im Zusammenhang der Frage nach der Existenz des Leeren) hat nun auch Simplikios vorgelegen, aber da Straton's Ketzerei so nicht in den Zusammenhang paßte, so hat er seinen Namen verschwiegen und die Stelle etwas abgeändert.“ Daß Simplikios Stellen „etwas abändert“, läßt sich mittels der Jamblichzitate belegen, allerdings ist dort eine böswillige Absicht nicht anzunehmen. Einen Text so zu ändern, daß er schlechter paßt, ist unwahrscheinlicher als ihn so zu ändern, daß er besser paßt. Gerade dies müßte aber bei Straton angenommen werden.

Liegt der Grund für die Unangepaßtheit der Argumente im „rechthaberischen Charakter“ Stratons³⁸? Warum aber soll man aus reiner Rechthaberei sagen, Aristoteles meine in der Definition die Zählzahl, wenn er dies in der selben Kolumne ablehnt? Auch entfällt die sachliche Bedeutung der Argumente, wenn sie so psychologisch begründet werden.

Sind es etwa doch Stücke aus einer „aporetischen Diskussion“ (Wehrli)? Was sollen Aporien? Sie sollen den Weg zum Ziel vorbereiten; es muß deshalb ein Zusammenhang ersichtlich sein zwischen den Aporien und der Antwort auf die anfänglich gestellte Frage. Hier ist es aber so, daß einige Punkte gar nicht auf die Zeitdefinition des Straton führen, sondern von Aristoteles schon Dargestelltes beweisen (z.B. Punkt 2, Zeit vergeht, Punkt 5, Zeit mißt sowohl Bewegung als auch Ruhe). Andere Punkte sind eindeutig polemisch auf die ‚Zeitdefinition‘ des Aristoteles

³⁵ Aristotelismus, p. 15f.

³⁶ Vor allem natürlich die ‚Zeitdefinition‘, dann:

789,13 ἔσται ... ἅμα Physik Δ 10, 218 a 25–30.

789,11–12 μέρη müssen zugleich sein Δ 10, 218 a 3–6.

789,26 τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι Δ 12, 221 a 9ff.

790,2–6 ταχύ – βραχύ Δ 10, 218 b 13–17.

³⁷ Über das physikalische System des Straton, in Sitz.Ber. der Kgl. Pr. Akademie der Wiss. zu Berlin 1893, p. 116; jetzt in H. Diels, Kleine Schriften, hrsg. von W. Burkert, Darmstadt 1969, p. 254.

³⁸ F. Wehrli zu frg. 75, p. 62 (1. Aufl.): „Der rechthaberische Charakter von Stratons Kritik wird dadurch bestätigt (fr. 16)“.

bezogen (Punkt 1 b, Punkt 6, das In-der-Zeit-sein). Da von den sieben als Argumente bewertbaren Stellen nur zwei wörtlich zitiert sind (Nr. 6 und 8), kann von der Form des Ausdrucks her nicht beantwortet werden, ob es sich um Aporien handelt oder nicht.

Am meisten steht der Auffassung der Stellen als Aporien das Zeugnis des Simplikios entgegen. Simplikios führt Straton als den ein, der die Auffassung des Aristoteles von der Zeit kritisiert habe³⁹. Den sechsten Punkt führt er ein mit den Worten *καλῶς ἐνίστασθαι δοκεῖ* 789,26, den siebenten (789,33) *καὶ ἄλλα δὲ πολλὰ ἀντειπῶν πρὸς τὴν Ἀριστοτέλους ἀπόδοσιν*. Zum fünften Punkt sagt er *ἀπορεῖ* (789,16). Am Ende nennt er das von Straton Vorgeführte *δοξάσματα τε καὶ ἀπορήματα* (790,26), die Punkte 1–5 nennt er 789,25 *ἐπιχειρήματα*. Nach Simplikios enthält Punkt 6 die Begründung der Definition, Punkt 5 ist allenfalls eine Aporie, das übrige jedoch sind Einwände und Gegenargumente, 1–5 ganz besonders gerichtet gegen die Bestimmung der Zeit als Zahl.

Wenn es nun also doch Einwände sind, dann ist schwer begreiflich, weshalb sie so schlecht auf den Text, gegen den sie sich richten, abgestimmt sind. Hat man etwa bereits damals die vielschichtigen Überlegungen der Zeitabhandlung in den einen Satz zusammengezwängt, diesen als Definition gedeutet, sich vom Sinn dieser Definition eine vom übrigen Text unabhängige Interpretation zurechtgelegt und gegen diese Stellung genommen? Diese ‚Methode‘ ist ja auch heute noch nicht außer Gebrauch gekommen.

VII. Liste der Stellen aus Plotin, Enn. III 7 im Cdt

Simplikios stellt die Lehre Plotins dar unter Verwendung der Schrift „Ewigkeit und Zeit“ (Enn. III 7). Er zitiert daraus folgende Stellen:

Enn. III 7	CAG IX	Henry, Etats
3,36–38 (letzter Satz des Kapitels)	790,33–34 791,25–26	p. 239
11,43 (etwa letztes Drittel des Kapitels)	790,35–791,15	pp. 241–242
12,40–49	791,15–16 (nur Referat)	p. 242
12,49–52	791,18–19	p. 242
13,9–11	791,19–21	p. 244
13,66–69 (letzter Satz der Schrift)	792,22–24	p. 244

³⁹ 788,36 *αἰτιασάμενος*, 789,2 *καινοτέραν ἐβάδισεν ὁδόν*.

Die letzte Kolonne meint P. Henry, *Etudes Plotiniennes*, t. I. *Les Etats du texte de Plotin*, Bruxelles 1938. Die Untersuchungen von P. Henry bestätigen im wesentlichen den Text von H. Diels. Die Plotinzitate des Simplikios sind sowohl in der Simplikiosausgabe (CAG IX) als auch in den Plotinausgaben bzw. -Kommentaren von P. Henry—H. R. Schwyzer, R. Harder—R. Beutler—W. Theiler und W. Beierwaltes verzeichnet. P. Henry, *Etats*, stellt die Simplikioszitate dem Plotintext direkt gegenüber.

VIII. Die Textlage der Jamblichzitate 792–795

Die Zitate, die Simplikios von Jamblich vorführt, stammen aus zwei verschiedenen Werken Jamblichs, einerseits aus seinem Kategorienkommentar (792,22), andererseits aus seinem Kommentar zum Platonischen Timaios (793,24). Die Fragmente des Kategorienkommentars finden sich bei B. D. Larsen, die des Timaioskommentars bei J. M. Dillon. Die Fragmente sind in der Liste des Anhangs III p. 182 bereits aufgeführt, aber in der Reihenfolge des Kategorienkommentars von Simplikios. Um die Übersicht zu erleichtern, stehen sie hier nochmals, jetzt in der hier vorliegenden Reihenfolge.

a) Aus dem Kategorienkommentar des Jamblich stammen folgende Zitate

CAG IX		CAG VIII
—	—	354,15–19
—	787,17–18	354,20–21
792,33–793,1 =	787,19–21	354,21–24
793,1–3 =	787,21–24	fehlt
	787,24–26	354,24–26
793,7–9		fehlt
793,9–11		352,18–20
793,12–18		356,1–7

Diese Stellen stammen (792,22) aus dem Zusammenhang der Erläuterung des Ps.-Archytas durch Jamblich (alle bei Larsen in Nr. 108).

b) Die Liste der Zitate aus dem Timaioskommentar ist mit der Liste im Anhang III identisch. Zu diesen Fragmenten ließen sich keine Parallelstellen bei Simplikios finden. Dillon weist auf Parallelen bei Proklos hin, die meist allerdings nicht Zitate, sondern nur Referate mit einzelnen jamblichischen Wendungen sind. Diese Zitate sind also so zu nehmen, wie sie von Simplikios gegeben sind.

Bezüglich der Texte der ersten Gruppe jedoch ist ein Vergleich möglich; dieser wird erhebliche Unterschiede vor allem in der Anordnung der Textstücke zeigen. Die folgende Auswahl parallel überlieferter Zitate läßt diese unmittelbar deutlich werden (siehe Seiten 192 u. 193).

Es sollen hier lediglich Probleme des Fragmentes 793,12–18 besprochen werden, im übrigen soll die Gegenüberstellung für sich selbst sprechen. Das genannte Fragment stellt, grammatisch gesehen, keinen Satz dar. Jamblich setzt zunächst Begründungen dafür, daß die Zeit zu Recht „bewegtes Abbild des Aion“ heiße, in den gen. abs., dann, ab Zeile 15, stehen die betreffenden Begründungen im Nominativ. Im entsprechenden Zitat des Kategorienkommentars steht statt dessen ein einziges finites Verb: ἀπεικασθη. Dieser eigentümliche Satzbau kam wohl so zustande, daß nach der langen Reihe von absoluten Genetiven der Gedanke des Subjekts sich vordrängte, die Partizipialkonstruktion aber beibehalten werden wollte. Die Abtrennung der einzelnen Gründe ergibt sich aus der Stellung der Worte προς und και. Die folgende Interlinearübersetzung soll das dieser Arbeit zu Grunde gelegte Verständnis dieses Textes zeigen (Text des Physikkomentars):

„Daß nach ihm (sc. Jamblich) die Zeit περιεκτικός bezüglich der Psyche ist, zeigt folgende Stelle: ‚zu Recht also ist die Zeit als bewegtes Abbild des Aion bestimmt,

- a) da die Psyche dem Nous gemäß gebildet ist (ἀπεικασθεῖς)
- b) und deren λόγοι nach den νοήσεις ähnlich gemacht sind (ἀφομοιωθέντων),
- c) und da das unteilbare Jetzt in ihr (sc. der Psyche) nach dem im Hen Bleibenden (ist),
- d) und da alles umfassen Könnende (περιεκτικόν) von dieser /:der Zeit/ nach dem das Seiende (τὰ ὄντα) zugleich und immer in sich Umfassenden (ist),
- e) und da nach dem Stehenden von jenem das sich Bewegende von diesem abgebildet ist (ἀπεικασθέν)
- f) und da nach dem Maß der Wesen (οὐσίαι) das Maß des Werdens nachgeprägt ist (ἀποτυπωθέν):“

Die Beobachtungen, die sich an diesen ‚Zitaten‘ machen lassen, zeigen, daß das im Text als Zitat ausgezeichnete nicht ohne weiteres ein Zitat im modernen Sinne ist. Es soll deshalb nirgends mehr Gewicht auf authentischen Wortlaut gelegt werden, als es bei einem Referat möglich ist. (Wendet Simplicios seine Methode der ‚freien Versetzung‘ auch bei den Zitaten der Vorsokratiker an?)

CAG IX

792,32—793,1 πού τοῖνυν ὁ ρέων καί
 γινόμενος χρόνος; ἢ ἐν τοῖς μετ-
 έχουσι. „γινόμενα γάρ, φησί, ταῦτα
 αἰεὶ / οὐ δύναται τὴν ἐκείνου
 σταθερὰν οὐσίαν ἀκινήτως δέξασθαι,
 ἄλλοτε δὲ ἄλλοις / μέρεσι τοῖς ἑαυτῶν
 ἐκείνης ἐφαπτόμενα τὸ ἑαυτῶν
 πάθημα ἐκείνης κατα/ψεύδεται.

793,1—3 καὶ τὸ γίνεσθαι οὖν
 τούτοις ὑπάρξει τοῖς αἰεὶ μετέχουσι
 τοῦ νῦν, / ἢ δὲ ἐν τοῖς ἄλλοτε
 ἄλλως ἔχουσι καθ' ἐν συνεχῆς
 ταυτότητος τοῦ νῦν ἀμερ/οῦς ἰδία.“

CAG IX

787,17—21 „καὶ ποῦ, φησί, δεῖ νοεῖν
 τὴν / τοῦ χρόνου ῥοήν τε καὶ
 ἔκστασιν; ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτοῦ
 φήσομεν./ γινόμενα γάρ ταῦτα
 αἰεὶ οὐ δύναται τὴν ἐκείνου
 σταθερὰν οὐσίαν ἀκινήτως / δέξασθαι,
 ἄλλοτε δὲ ἄλλοις μέρεσι τοῖς ἑαυτῶν
 ἐκείνης ἐφαπτόμενα τὸ / ἑαυτῶν
 πάθημα ἐκείνης καταψεύδεται.

787,21—23 καὶ τὸ γίνεσθαι νῦν
 τούτοις ὑπάρξει / τοῖς αἰεὶ μετέχουσι
 (τοῦ νῦν, ἢ δὲ ἐν τοῖς ἄλλοτε
 ἄλλως ἔχουσι καθ' ἐν / συνεχῆς
 ταυτότητος) τοῦ νῦν ἀμερ/οῦς ἐστὶ ἰδία,

787,23—24 καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἐνδίδοται /
 τοῖς ἄλλοτε ἄλλοις γινόμενοις.

787,24—26 διόπερ καὶ ἢ μὲν κατ'
 ἀριθμὸν ἑτερότητος / αἰεὶ ἀλλοιουμένη τῆς/
 τῶν μετεχόντων ἐστὶ διαφερότητος
 δεῖγμα, τὸ δὲ εἶδος / ταῦτὸ μὲνον
 τὴν τοῦ ἀμερ/οῦς νῦν ἐνδείκνυται
 ταυτότητα.“

CAG VIII

(Zitat beginnt 354,15)

354,19—24 κὰν λέγοι / οὖν, φησί, ὅτι τὸ νῦν
 ἅμα νοούμενον καὶ λεγόμενον παρελήλυθεν
 ἐν τοῖς / μετέχουσι τοῦ χρόνου δεῖ τὴν τοιαύτην
 ἔκστασιν ὑποτίθεσθαι
 τὰ γὰρ γινόμενα
 οὐ δύναται τὴν ἀμεριστον
 οὐσίαν ἀκινήτως δέξασθαι, ἄλλοτε
 δὲ ἄλλοις / μέρεσιν τοῖς ἑαυτῶν
 ἐκείνης ἐφαπτόμενα τὸ αὐτῶν
 πάθημα ἐκείνης κατα/ψεύδεται.

354,24—26 διόπερ καὶ ἢ μὲν κατ'
 ἀριθμὸν ἑτερότητος αἰεὶ ἀλλοιουμένη τῆς/
 τῶν μετεχόντων ἐστὶ διαφερότητος
 δεῖγμα, τὸ δὲ εἶδος ταῦτὸ μὲνον
 τὴν / τοῦ ἀμερ/οῦς νῦν ἐνδείκνυται
 ταυτότητα.

CAG IX

793,7—9 „οὐ κατὰ εὐτρεπισμόν, φησίν, ὡς τινες οἰοῦνται, τῶν/ἡμετέρων πράξεων, ἀλλὰ καθ' ὑπόστασιν χρόνου τὰς ἡμετέρας πράξεις εὖ / διατάττοντες.

9—11 οὐδὲ γὰρ τὸ πρῶτον καὶ δεύτερον, φησίν, τῶν πράξεων οἷόν / τε συλλογίζεσθαι μὴ ὑφ'εστῶτος τοῦ χρόνου καθ' ἑαυτὸν, πρὸς ὃν ἀναφέ/ρεται τὸ τετραγμῆνον τῶν πράξεων . . .

12—18 „εἰκότως ἄρα αἰῶνος εἰκῶν κινήτῃ / ἀφώρισται ὁ χρόνος, ὡς τῆς ψυχῆς πρὸς τὸν νοῦν ἀπεικασθείσης καὶ τῶν / λόγων αὐτῆς πρὸς τὰς νοήσεις ἀφομοιωθέντων, καὶ τοῦ νῦν ἀμερούς ἐν / αὐτῇ πρὸς τὸ ἐν ἐνὶ μένον καὶ τὸ περιεκτικὸν πάντων τούτου πρὸς τὸ / ἐκείνου ἅμα καὶ ἀεὶ τὰ ὄντα ἐν ἑαυτῷ περιέχον καὶ πρὸς τὸ ἐκείνου / ἐσθηκός καὶ τὸ τοῦδε κινούμενον ἀπεικασθέν καὶ πρὸς τὸ μέτρον τῶν οὐσιῶν / τὸ τῆς γενέσεως μέτρον ἀποτυπωθέν.“

CAG VIII

351—352: Gedanken im Zusammenhang des Zitats IX 786,22—787,3; der Schluß ab 786,29 ist fast wörtlich, im übrigen aber sehr frei.

352,18—20 „... οὐδε γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ δεύτερον τῶν πραγμάτων / συλλογίζεσθαι μὴ προῦφ'εστῶτος τοῦ χρόνου καθ' ἑαυτὸν, εἰς ὃν καὶ ἡ / τῶν πράξεων τάξις ἀναφέρεται.“

356,1—7 „... ὅθεν δὴ καὶ εἰκότως / αἰῶνος εἰκῶν κινήτῃ ὁ χρόνος ἀφώρισται, ὡς τῆς ψυχῆς πρὸς τὸν νοῦν / ἀπεικασθείσης καὶ τῶν λόγων αὐτῆς πρὸς τὰς νοήσεις καὶ τοῦ νῦν πρὸς / τὸ ἐν ἐνὶ μένον· ἀπεικασθη δὲ καὶ τὸ περιεκτικὸν τοῦ χρόνου (πρὸς τὸ / ἐκείνου) ἅμα καὶ ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ περιέχον καὶ τὸ τοῦτου κινούμενον πρὸς / τὸ ἐκείνου ἐσθηκός καὶ τὸ καθ' ἀριθμὸν τῆς γενέσεως μέτρον πρὸς τὸ καθ' / ἐν τῶν οὐσιῶν . . .“

a: suppl. Diels ex Phys. 793,16.

Eine kleinere Textschwierigkeit besteht vor dem ersten Jamblichzitat, 792,20–33. Da hier Gelegenheit dazu ist, soll sie besprochen werden. Es geht um die Frage, wer jeweils Subjekt der verba dicendi im bezeichneten Abschnitt sei. Daß Jamblich Subjekt des λέγει (792,21) und des letzten φησίν (33) ist, geht aus dem Kontext genügend klar hervor. Zeilen 21–27 (ἄφθαρτος) scheinen Referat zu sein. Wer ist aber mit φησίν (27) gemeint? ist das nochmals Jamblich? Dann wäre dies Ausdruck eines Widerspruchs bei Jamblich. Eher scheint „Archytas“ gemeint zu sein, doch ist dieser weder vorher noch nachher genannt. Jedoch findet sich in CAG VIII 355,4 in einem Jamblichtext die unter φησίν (27) referierte Ansicht für „Archytas“ belegt (nun namentlich). Das unbezeichnete φησίν ist dann aus dem Jamblichtext, in dem sein Subjekt „Archytas“ noch klar war, hier ‚hereingerutscht‘. In den erhaltenen Werken finden sich Andeutungen in diesem Sinn, „daß das Jetzt immer werde“, etwa p. 29, 12–17 Th. (cf. Zitat Nr. 1 im Anhang III, p. 180), oder p. 30,9–10 Th.

Οἶμαι (27) meint am ehesten Simplikios selbst (wenn es Jamblich wäre, würde hier schon das Zitat beginnen); Simplikios verwendet häufig οἶμαι, um nach einem Referat eine eigene Stellungnahme einzuleiten⁴⁰. Mit ἀλλὰ ... φησίν (31) ist wieder Jamblich gemeint. Die Stelle gliedert sich also wie folgt: Zeilen 20–27: Simplikios referiert Jamblich; 27: Simplikios nennt einen dagegen gerichteten Einwand des „Archytas“; 27–31: Simplikios nimmt unter Bezug auf Jamblich Stellung zu diesem Einwand; 31ff.: Simplikios referiert zunächst Jamblich und geht dann zum Zitat über.

IX. Ist die Stelle 797,36 bis 800,16 vollumfänglich ein Zitat von Damaskios?

Im dritten Hauptteil sind die p. 127 Anm. 2 genannten Stücke von Diels als Zitate des Damaskios gekennzeichnet. Daß Diels allerdings selbst bemerkte, daß die Abgrenzung der Zitate mindestens an einer Stelle problematisch ist, zeigt seine Anmerkung zu 797,37: „verbum, unde haec apta sint, omisit Simplicius cum praecedentibus“. Diels nimmt also an, daß vor dieser Stelle bei Damaskios ein verbum dicendi stand, von dem die a.c.i. des folgenden Textes⁴¹ abhängig sind.

⁴⁰ Cf. CAG VIII s.v. οἶεσθαι p. 504; CAG X s.v. οἶεσθαι p. 1410: „οἶμαι post excerpta auctoris iam ipsius Simplicii commenta sequi significat ...“

⁴¹ 797,36–798,13 mit Ausnahme des Satzes 798,8–9.

Diese a.c.i. können allerdings auch anders gedeutet werden. Sie können ausdrücken, daß Simplikios hier Damaskios referiert⁴², der voranstehende Satz „Es ist jetzt aber auf das zu achten, was der Philosoph Damaskios in seinen eigenen Worten sagt“ enthält dann den Begriff des Sagens, von dem die indirekte Rede abhängt. Nach 798,14 geht der Text zur direkten Rede über, wovon gewiß manche Sätze immer noch dem Damaskios gehören. Einige andere Sätze sind in der Zuweisung zweifelhaft, andere gehören gewiß nicht Damaskios (davon gleich unten). So betrachtet, ist das ‚Damaskioszitat‘ ein mit Sätzen von Damaskios in direkter und indirekter Rede durchmischtes Referat des Simplikios.

Zu den Bedenken sprachlicher Art treten inhaltliche. Zuerst die leichteren und allenfalls noch auszuräumenden Bedenken:

a) Die Bemerkung des Damaskios 798,23–26 „man kann den Fluß der Zeit nicht zum Stehen bringen“, ohne das Wesen der Zeit zu verfälschen, steht im Gegensatz zum ersten Damaskioszitat, das mit einem *ὄλον βῆμα* bzw. *ἄλμα* von Bewegung und Zeit rechnet (796,34 und 797,9). (Allerdings meint Damaskios, daß dieses *ὄλον βῆμα* wiederum sein ‚Sein im Werden habe‘.) In schärferem Gegensatz steht diese Bemerkung aber zur unten zitierten Stelle aus *de princ.*, § 389, II 237,14–16.

b) Die Stelle 798,26ff. könnte als Ausführung des von Simplikios 797,31–32 Angekündigten gedeutet werden. Der Gedanke, daß die Entstehung der Aporien letztlich in der Mittelnatur der Psyche gründet, paßt sehr gut zum Gedanken des *πρῶτος χρόνος* als der Psyche zugeordnete Mitte von Aion und Zeit. Es findet sich hier auch die sonst von Simplikios gern gebrauchte Einleitung *οἶμαι οὖν*. (Die Stelle paßt aber auch in den Gedanken des Damaskios, daß unsere Erkenntnis nur ‚analogen‘ Wert habe.)

c) Drei Stellen verwenden Gedanken, die Simplikios im Korollar vorträgt, in zwei Fällen sogar als Einwand gegen Damaskios. 798,26ff. (die Zeit selbst fließt, wir aber denken sie als bestehendes Zeitstück, z.B. als Tag, deshalb entsteht die Aporie) hat in der Argumentationsweise Ähnlichkeit mit 784,1–8, der gutmeinenden Interpretation des *ἅμα ὅλος χρόνος* durch Simplikios. 799,14–15 wirft Damaskios dem, der an den Aporien festhalten will, vor, daß er nicht unterscheide zwischen *ἅμα ὅλα ὑφροστώτα* und *τὰ τὸ εἶναι ἐν τῷ γίνεσθαι ἔχοντα*. Mit genau dem selben Argument geht aber auch Simplikios 776,34ff. (in den ersten Einwendungen

⁴² *ἄταις λέξεσιν* ist kein Widerspruch, da es sich nur um die Umsetzung der direkten in die indirekte Rede handeln würde.

Meinem lieben Kollegen, Herrn Dr. H. Marti, bin ich für seine spontane und wertvolle Hilfe bei der Korrektur der Druckfahnen sehr zu Dank verpflichtet.

und später noch öfters) gegen den ἅμα ὅλος χρόνος des Damaskios vor. Dasselbe ist von 798,15–20 zu sagen. Damaskios sagt hier, man müsse die wirkliche Zeit im Werden von ihrem εἶδος unterscheiden, sonst sei die Zeit nicht mehr Zeit. Genau dies aber muß Damaskios sich von Simplicios gegen seinen ἅμα ὅλος χρόνος entgegenhalten lassen, denn auch dieser will ja nicht das εἶδος der Zeit sein.

Lassen sich diese Stellen zwar noch mit dem vereinen, was Damaskios sonst von der Zeit sagt, wenn man zugibt, daß eben doch noch von verschiedenen Zeiten die Rede sei (ἅμα ὅλος χρόνος bzw. physische Zeit), so gilt das nicht mehr vom nächsten Punkt.

d) Damaskios sagt in der Lösung der Aporien mehrfach und ausdrücklich (799,27 und 34–35): τὸ ἄρα νῦν οὐκ ἔστι μέρος χρόνου. Dies widerspricht der Darstellung der Zeit in de princ. (§§ 387–395). In § 390 (II 238,1–12) nimmt Damaskios Bezug auf die Aporien des Aristoteles: ... λέγομεν ὡς οὕτω μόνως ἐπιλύεσθαι δυνατόν τὴν Ἀριστοτέλους ἀπορίαν (sc. die Frage, ob die Zeit sei oder nicht), εἶναι χρόνον ἐνεστῶτα ὑποθεμένοις τὸ χρονικὸν τοιόνδε μέτρον.

Was unter dem Zeitmaß als ‚gegenwärtige Zeit‘ zu verstehen sei, sagt Damaskios § 389. Die Überlegungen dieses Paragraphen lassen sich etwa wie folgt zusammenfassen. Die Zeit als διάστημα kann nicht aus unteilbaren νῦν bestehen, sondern sie besteht letztlich aus kleinsten Zeitquanten (236,18), die unablässig vergehen. Damaskios geht sogar noch weiter: ἔστι γάρ τι διάστημα χρόνου, ὃ ἐνέστηκεν ὅλον ὁμοῦ, οὐ παρὰ τὰ δύο νῦν (237,14–16), und dies ist das νῦν. Von diesem kleinsten Zeitmaß, dem νῦν, sagt Dam. 237,21: μεριστὸν ἄρα τὸ νῦν· χρόνος ἄρα, καὶ οὐ πέρασ χρόνου, und am Schluß dieser Überlegung (237,25): χρονικὸν ἄρα καὶ τὸ νῦν διάστημα, καὶ ἐκ τοιούτων σύγκειται ὁ χρόνος.

So zeigen sich einige Unstimmigkeiten, die allerdings in entsprechender Interpretation behoben werden können. Doch der letztgenannte Punkt betrifft eine zentrale These und befindet sich in offensichtlichem Widerspruch zu de princ., einem Werk, das Damaskios unbestritten gehört. Hier hilft keine Deutung über die Schwierigkeit hinweg, diese Sätze können nicht Damaskios gehören.

Allerdings ist es nicht mehr möglich, die Sätze des Simplicios von den Sätzen des Damaskios im ‚Damaskioszitat‘ im einzelnen zu scheiden. Die Frage, wer hier was sagt, muß unbeantwortet bleiben.

In dieser Arbeit wird deshalb der Weg eingeschlagen, daß für die Lösung der Aporien im Sinne des Simplicios nur die eindeutig von Simplicios stammenden Sätze als Basis genommen werden. Sätze von Damaskios werden beigezogen, soweit sie mit dieser Basis übereinstimmen (dies

muß nur für den Gedanken der Mittelnatur der Psyche geschehen). Wollte jemand die Stelle als Beleg für den Gedanken des Damaskios verstehen, daß unsere Erkenntnis immer nur analoge Erkenntnis sei, und zwar sowohl was die *εἶδη* betrifft (davon spricht Damaskios häufig in *de princ.*) als auch (und das ist neu), was das Werden betrifft, so ist dem entgegenzuhalten, daß Damaskios hier wie in *de princ.* vom selben *νῦν* spricht, nämlich von dem, das zur physischen Zeit gehört. Dann aber müßte auch die Analogie dieselbe sein.

X. Übersetzung von CAG VIII 356,8–25

Es ist aber zu bedenken, daß auch Platon die Zeit das zahlenhaft bewegte Abbild des Aion nannte, indem er die Zeit als Zahl im Vergleich zum Aion, der Monas ist, betrachtet.

10 Und vielleicht ist das, was Archytas sagt, angemessener so zu verstehen, daß sie /sc. die Zeit/ die Zahl einer Bewegung ist nicht so, daß die Bewegung die eine /Art der/ Zeit aufzeigt, die Zahl aber eine andere, sondern so, daß alles von derselben Zeit gesagt ist.

Wie nämlich der Aion beständig das *Hen* hält und nicht ein Aion ist
15 in Hinsicht auf das Beständig-sein, ein anderer in Hinsicht auf das Eines-sein, so ist sowohl die Zeit, die erstlich in der Psyche besteht, als auch die Zeit, die von ihr ausgeht ins Werden, Zahl der Bewegung; dieselbe Zeit ist aber auch Ermöglichung der Physis des Ganzen. Wie nämlich der Aion mit dem Seienden zusammen ‚ist‘ – /der Aion,/ der betrachtet wird nach seinem unteilbaren und unbewegten und zugleich ganzen Wesen, so besteht auch die Zeit zusammen mit dem ganzen Werdenden, – /die Zeit,/ die betrachtet wird nach der bewegten und je und je anderen ‚Diastasis‘ des Werdens.

20 Auch jenes ist zu bedenken, ob die Zeit erstlich *in* der Seele oder *von* der Seele her besteht. Wenn nämlich die Psyche ein Mittleres zwischen dem unteilbaren und dem teilbaren Wesen ist, dann hat sie ein ihr zugewachsenes Maß, das ein mittleres ist zwischen Aion und Zeit, und das dem Wesen nach mit dieser zusammenbesteht; im weiteren besteht die Zeit im eigentlichen Sinne in dem eigentlichen Werdenden.

Aber dies soll später nochmals untersucht werden.