



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Zeit und Seele

Eine Studie zum Vermittlungsproblem zwischen Zeit und Seele bei Aristoteles
(Phys. IV 10-14) und dessen Rezeption bei Paul Ricœur

Verfasser

Christoph Tröbinger BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studieblatt:

A 066 795

Studienrichtung lt. Studieblatt:

Theologische Spezialisierungen (Advanced Theological Studies)

Betreuer:

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

Plagiatserklärung & Disclaimer

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der Masterarbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Vorwort und Danksagung

Nie ist ein Text, in welcher Form er auch immer zu Vollendung gelangt, das Werk *einer* Person. Auch für den Fall der vorliegenden Arbeit gilt dieser Satz.

An erster Stelle gilt mein Dank meinen Eltern, Christine und Franz Tröbinger. Dass ich dieses Projekt beenden konnte, verdanke ich meiner Familie: Meiner Frau Marija, die mich als geduldige Partnerin und oft von anderen Verpflichtungen entlastend begleitete; meiner Tochter Anika, die in spielerischer Kinderweise dann Kraft und Freude schenkte, wenn ich mich am weitesten davon entfernt fühlte.

Die Arbeit geht auf ein Seminar zurück, das an der Katholisch-Theologischen Fakultät im WS 2011/12 von Univ.-Prof. Kurt Appel abgehalten wurde. Der Titel lautete: „P. Ricœur: Zeit und Erzählung“. Die Diskussionen, die sich um diesen Text entfachten, zusammen mit der Ermutigung zu Themenwahl und Durchführung durch Prof. Appel, gaben einen wesentlichen Impuls zum Verfassen dieser Arbeit. Alfred Dunshirn danke ich für die aufmerksame Lektüre der Arbeit sowie seine Korrektur- und Ergänzungsvorschläge. Er hat diese Arbeit durch seine leidenschaftliche betriebene Lehre in antiker Philosophie vorbereitet und während der Abfassung mit Literaturvorschlägen begleitet. Mein Dank gilt auch Martina Roesner, die die Mühe auf sich genommen hatte, mir bei der Ausarbeitung der französischen Literatur zu helfen und auch darüber hinaus für Gespräche stets bereit war. Meiner Schwester Luzia Tröbinger danke ich für die Übersetzung des Abstracts ins Englische. Meine Freunde Sarah Jacobsohn, Philipp Schaller und Thomas Stadlbauer trugen zu dieser Arbeit durch die vielen Stunden des gemeinsamen Lesens bei, die mich ihnen gegenüber zu tiefem Dank verpflichten. Agnes Leyrer danke ich für die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens, die sie auf sich genommen hat.

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

Parmenides (DK28_B5)

INHALTSVERZEICHNIS

0. Hinführung.....	11
Warum Ricœur wichtig ist	12
Ziel und Hauptfrage der Arbeit	14
Zum Aufbau der Arbeit	15
1. Grundzüge Aristotelischer Naturphilosophie	17
1.1 Über κίνησις und μεταβολή	17
1.2 Der Begriff der φύσις.....	20
1.2.1 Der Begriff der φύσις und die Vorlesung über die Physis.....	21
1.2.1.1 Zur Aristotelischen Eigenart des Begriffes.....	23
1.2.1.2 Exkurs: Die Ursachenlehre am Leitfaden des Herstellungsmodells	24
1.2.1.3 Vorrang des Herstellungsmodells	27
1.2.1.4 Ursachenlehre und Kausalität.....	28
1.2.1.5 Exkurs: Das naturwissenschaftliche Erklärungsparadigma	29
1.2.1.6 Was hat das alles mit der φύσις zu tun?	31
2. Die Zeitanalyse (Phys. IV, 10-14)	33
2.1 Kurze inhaltliche Übersicht über die Kapitel IV, 10-14.....	33
2.2 Auslegung der „Definition“ der Zeit	35
2.2.1 Wahrnehmung von Bewegung und Zeit	36
2.2.2 Zeit und Zahl	39
2.2.3 Das dialektische Jetzt (νῦν)	40
2.2.3.1 Die Dialektik des νῦν.....	42
2.2.3.2 Das Jetzt folgt dem Bewegten.....	45
2.3 „In der Zeit sein“ und περιέχεσθαι	48
2.3.1 Umfasst die Zeit schlechthin alles?	52
2.4 Aporien als <i>Epilog</i> der Zeitanalyse.....	55
2.4.1 Wie verhält sich Zeit zur Seele?	56
2.4.2 Vorrang einer besonderen Bewegung?	59
2.5 Zusammenfassung	61
3. Ricœurs Lektüre der Aristotelischen Zeitanalyse.....	64
3.1 Hinführung zu <i>Zeit und Erzählung</i>	65
3.2 Ricœurs Lektüre der Aristotelischen Definition der Zeit	
im Kontext von <i>Zeit und Erzählung</i>	72

3.2.1 Erster Schritt: Zeit und Bewegung	74
3.2.2 Zweiter Schritt: Folgebeziehung und Vorher-Nachher	74
3.2.3 Dritter Schritt: Der Zahlcharakter der Zeit.....	76
3.2.4 Interpretation und Fortsetzung der Lektüre durch Ricœur	77
3.3 Die Interpretation des <i>Jetzt</i> durch Ricœur	82
3.4 Zusammenfassung	85
4. Zusammenführung	88
4.1 Warum kann Aristoteles die Zeit nicht aus der ψυχή „ableiten“?	88
4.2 φύσις und ψυχή: Anknüpfung oder Loslösung von der Tradition?.....	94
4.3 Transzendenz der ψυχή	97
5. Schluss	103
 Verwendete Siglen	106
Literaturverzeichnis	108
Abstract	113
Abstract (english)	115
Lebenslauf	117

0. Hinführung

Das Thema *Zeit* hat in den philosophischen¹ und theologischen² Diskursen, seit Beginn des 20. Jahrhunderts neue Brisanz erlangt. Diese Diskurse greifen, implizit oder explizit, auf eine Tradition zurück, die eine nie versiegende Quelle auch des Nachdenkens über das Thema *Zeit* ist. Die vorliegende Arbeit möchte diese Behauptung anhand des Werkes von Paul Ricœur belegen und gleichzeitig auch zeigen, dass als klassisch geltende Positionen in diesem Diskurs nie einer Neubefragung entzogen werden sollten.

In seinen *Vorlesungen über die Physik*³ beschäftigt Aristoteles, neben Fragen nach dem Naturbegriff, dem Veränderungs- und Bewegungsbegriff, etc. auch die Frage nach dem *Begriff der Zeit*. Seine Überlegungen dazu sind seither in der Philosophiegeschichte unter dem Paradigma eines kosmologischen Zeitbegriffs tradiert worden, d.h. also eines Zeitbegriffs, der keine subjekthafte Struktur voraussetzt, sondern ontologisch unabhängig davon ist, ob es ein Bewusstsein der Zeit gibt oder nicht. Zeit sei, so die *opinio communis*, nichts was durch das Subjekt konstituiert werde.

Ein diesem Zeitbegriff entgegengesetztes Konzept bildet sich, wenn man dieser Philosophiegeschichte folgen möchte, ebenfalls noch in der Antike heraus und steht seither als mindestens gleichrangiges Urgestein, wenn doch ein paar Jahrhunderte später niedergeschrieben, dem kosmologischen Zeitbegriff gegenüber. Augustinus

¹ Einen ausgezeichneten Überblick über die philosophischen Debatten (mit den einschlägigen Textquellen!) um die Zeitthematik gibt der folgende Band: Zimmerli, Walter Ch. / Sandbothe, Mike (Hg.): *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*. Darmstadt ²2007.

² Die Formulierung mag gerade mit Blick auf die Theologie seltsam anmuten, da die Zeit geradezu als „Grundthema der Theologie“ (Appel) nicht erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts gilt. Dennoch kann besonders mit Blick auf das 20. und mehr noch, auf das 21. Jahrhundert als belegt gelten, dass die Tradition des theologischen Nachdenkens über die Zeit in ähnliche Probleme kam, wie das philosophische, waren doch beide über zwei Jahrtausende eng miteinander verbunden. Siehe dazu: Appel, Kurt: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn et al. 2008, S. 10-22; Metz, Johann Baptist: *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in Pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau ⁴2011 [2006], insbes. S. 123-157; Appel, Kurt / Dirscherl, Erwin (Hg.): *Das Testament der Zeit*. Freiburg im Breisgau (Erscheint voraussichtlich 2015), siehe insbes. den Beitrag von Guanzini, Isabella: *Die Messianität der Agape*; siehe auch: Kiauka, Tomas: *Zeit und Theologie. Philosophisch-theologische Studien zum Problem „Zeit“*. Untersucht an Wolfhart Pannenberg's Theologie. Diss. Heidelberg 2005, S. 16-38; ders.: „Die Problematik der ‚Zeit‘ in der Theologie der Gegenwart“, in: *Res Humanitariae* XII (2012), S. 253-267.

³ Aristoteles: *Physik*. Bücher I – IV. Griechisch – Deutsch. Übers., mit einer Einl. u. mit Anm. vers. von Hans G. Zekl. Hamburg 1987. (hinkünftig abgekürzt durch „Phys“ + Buch, Kapitel u. Bekker Seite, Spalte, Zeile).

entwickelt in den *Confessiones* einen Zeitbegriff, der grundsätzlich bei der *Zeiterfahrung* des Subjekts ansetzt – Zeit als *distentio animi*. Zeit ohne Subjekt zu denken stellt sich für Augustinus als ein Unweg dar und er übt scharfe Kritik an jenen, v.a. den Neuplatonikern, die den Gestirnen und ihrer Kreisbewegung als Abbild der Ewigkeit den Vorrang einräumen.

Diese überlieferte Opposition – kosmologischer vs. subjektiver Zeitbegriff – bedarf eigentlich keiner zusätzlichen Arbeit zum Thema, da die Frage nach der Zeit, v.a. im wie sie im Aristotelischen Diskurs thematisch wird, ohnehin geklärt scheint, wenn man die zahlreichen philologischen wie philosophischen Arbeiten dazu betrachtet. Fast alle stimmen darüber ein, dass an dieser Opposition nicht zu rütteln ist, wenngleich es in einzelnen Aspekten der Argumentation erhebliche Unterschiede geben mag.⁴

Warum Ricœur wichtig ist?

Auch Paul Ricœur reiht sich in diese Tradition ein. Im III. Band von *Zeit und Erzählung* würdigt er die aristotelische Zeitanalyse, indem er seine Überlegungen dort mit der aporetischen Gegenüberstellung von Aristoteles und Augustinus, Kant und Husserl bzw. seinem Schüler Heidegger einleitet, um auf ein prinzipielles Defizit der Philosophie der Zeit aufmerksam zu machen: Ein philosophischer Begriff der Zeit, der nicht beim Subjekt ansetzt, verläuft sich ebenso in Probleme, die er nicht aufzulösen imstande ist, wie einer, der mit der Erfahrung des Subjekts ansetzt – ein phänomenologischer Begriff der Zeit also:

„Ich verberge nicht meine Bewunderung für diese Analysen einer Phänomenologie, die sich stets verfeinert und den Bedingungen ihres eigenen Diskurses immer mehr Aufmerksamkeit schenkt. Umso verwirrender – und lange Zeit entmutigender – war die Entdeckung, der ich mich lange widersetzt habe, und zwar daß die Phänomenologie gerade durch ihr Fortschreiten zu Aporien führte, als ob das an der Zeit, was sie außerhalb ihres Bereiches ließ, in dem Maße zunahm, in dem sie sich nach außen abschloß. Daß sie dabei scheitert, die gesamte Problematik der Zeit zu erfassen, ist bereits bei Augustinus offenkundig. Sein Ehrgeiz, die Ausdehnung der physikalischen Zeit allein von der Ausdehnung der Seele abzuleiten, bricht sich an der Aristotelischen Klippe: Die Beziehung der Zeit zur Bewegung und deren Wurzel, das

⁴ Vgl.: Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 158ff.; Sorabji, Richard: Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. London 1983, S. 90f.; Wieland, Wolfgang: Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen 1962, S. 316.

Vollendete des Unvollendeten der φύσις, liegt außerhalb einer Psychologie der Zeit. Genau dieses anfängliche Scheitern untergräbt nach meiner Auffassung die Husserlsche Phänomenologie und – wenn nicht noch mehr – die hermeneutische Phänomenologie von Sein und Zeit. Husserls Ehrgeiz, die Zeit selbst durch eine Ausklammerung der objektiven Zeit wie ein reines Erlebnis zur Erscheinung zu bringen, bricht sich an einer anderen Klippe, der Kantischen: Wir haben bei Kant gelernt, daß die Zeit als solche unsichtbar ist, daß sie immer schon als Bedingung der Erscheinung vorausgesetzt wird und daß sie deshalb nur indirekt an den im Raum wahrgenommenen Gegenständen und gemäß den Schemata und Kategorien der Objektivität erscheinen kann. [...].

Die Zeit der Bewegung bei Aristoteles, die objektive Zeit bei Kant, die vulgäre Zeit bei Heidegger, alle Wissenschaften verweisen auf drei unterschiedliche Stufen des Wissens auf die Anerkennung dieses Anderen der erlebten Zeit, das der geschärfte phänomenologische Blick niemals erreicht. Soll ich hinzufügen, daß die uralte Weisheit stets von diesem Scheitern gewußt hat? Sie hat immer das Mißverhältnis der Zeit gekannt, die wir einerseits entfalten, indem wir leben, und die uns andererseits überall umhüllt. Sie hat immer die Kürze des menschlichen Lebens angesichts der Unermeßlichkeit der Zeit besungen. Das wahre Paradox ist dies: In kosmischem Maßstab ist die Dauer unseres Lebens unbedeutend, und dennoch ist diese kurze Zeitspanne, in der wir auf der Bühne der Welt erscheinen, gerade der Ort, von dem jede Frage nach Bedeutsamkeit ihren Ausgang nimmt.“⁵

Dieses Zitat bringt in bewegender Weise Ricœurs Problemstellung zum Ausdruck. Er selbst kommt von der phänomenologischen Philosophie und sein gesamtes Frühwerk ist stark dadurch geprägt. Er betrachtet die Zeitproblematik von der Perspektive der Phänomenologie aus als unlösbar. Durch den Ansatz bei der Erfahrung des Subjekts ist der Weg zu einer entscheidenden Dimension der Zeit versperrt. Diese Dimension wurde durch Ricœur deutlich ausgearbeitet. Damit lässt sich auch begründen, warum Ricœur als Anstoß für eine Relektüre des Aristotelischen Zeitbegriffes angesehen werden kann und eine berechtigte Grundlage dieser Arbeit abgibt. Ziel ist es dabei nicht so sehr den spezifischen Lösungsansatz Ricœurs herauszuarbeiten und zu kritisieren, auch wenn er in Grundzügen dargestellt werden muss. Stattdessen geht es darum, die Grundhypothese Ricœurs einer Rückfrage zu unterziehen: Ist es tatsächlich ausweglos, wie uns von Ricœur vorgestellt wird, mit einer Phänomenologie der Zeit, die bei Aristoteles das Angebot einer schmalen Verbindung zwischen zwei Klippen zu erkennen sucht, anzusetzen? In Variation finden wir diese Rückfrage bei László Tengelyi und Hans-Dieter Gondek formuliert:

„Indem er [Ricœur] sich dazu entschließt, von der Phänomenologie der Zeit Abstand zu nehmen, um sie durch eine Hermeneutik der erzählerischen Ausdrucksformen in Literatur und Geschichtsschreibung zu ergänzen, verzichtet er notgedrungen darauf, sich in die Fortsetzung der Tradition rein philosophischer Zeitanalyse einzuschreiben. [...] Er geht [...] davon aus, dass

⁵ Ricœur, Paul: „Die erzählte Zeit“, in: ders.: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970 – 1999). Hamburg 2005, S. 183 – 208; hier S. 188ff.

die von ihm hervorgehobenen Schwierigkeiten ein für alle Mal unbehebbar bleiben und in ihrer Unbehebbarkeit auf die unüberschreitbaren Grenzen der Zeitphänomenologie, ja der philosophischen Bewältigung des Zeitproblems überhaupt, hindeuten.“⁶

Wenngleich Tengelyi und Gondek nicht einen Weg zurück zu Aristoteles suchen, so teilt der Verfasser mit ihnen die Einschätzung, dass Ricœur die Geschichte des philosophischen Zeitbegriffes vor dem Hintergrund seines eigenen Projekts als ausweglos einstufen *will*, jedoch eine prinzipielle Möglichkeit der philosophischen Rückfrage an das Zeitproblem und die Vermittlung zweier Seiten eines Zeitbegriffes nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann.

Ziel und Hauptfrage der Arbeit:

Die Hauptfrage der vorliegenden Arbeit besteht nun darin, ob die Aristotelische Zeitanalyse⁷ und ihre kosmologische Deutung in Richtung einer phänomenologischen Lesart aufgebrochen werden kann, indem sie mit dem $\psi\upsilon\chi\eta$ -Begriff⁸ in Verbindung gebracht wird. Warum hier gerade der Begriff der $\psi\upsilon\chi\eta$ in Anschlag zu bringen ist, lässt sich einerseits dadurch rechtfertigen, dass Aristoteles selbst ihn in Zusammenhang mit dem Zeitbegriff thematisiert, andererseits liegt über den Begriff der $\psi\upsilon\chi\eta$ eine Verknüpfungsmöglichkeit mit dem Bewegungsbegriff vor, die gerade für die Frage nach der Zeit eine entscheidende Rolle spielt. Zunächst jedoch die Passage, in der die Seele ins Spiel kommt:

„Ob es Zeit gibt oder nicht, wenn die Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) nicht existierte, ist eine Frage, die einen sehr wohl verwirren könnte. Ist nämlich ausgeschlossen, daß es etwas gibt, welches zählt, dann gibt es schlechterdings auch kein Zählbares, woraus folgt, daß es keine Zahl gäbe. Denn die Zahl ist entweder das Gezählte oder das Zählbare.“⁹ (Phys. IV 14, 223a21-25)

Ricœur zitiert diese Passage ebenfalls zu Beginn des III. Bandes von *Zeit und Erzählung*:

„Tatsächlich ist Aristoteles der erste, der – in einem der kleineren angehängten Traktate – einräumt: »Ob es Zeit gäbe oder nicht, wenn die Seele nicht existierte, ist eine Frage, die einen

⁶ Gondek, Hans-Dieter / Tengelyi, László: Neue Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt am Main 2011, S. 440f.

⁷ Phys. IV 10-14.

⁸ Aristoteles: Über die Seele. Griechisch-deutsch. Mit Einl., Übers. und Komm. hrsg. von Seidl, Horst. Hamburg 1995. (hinkünftig abgek.: „De an.“)

⁹ Zitiert nach der Übersetzung von: Paul F. Conen: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 156.

sehr wohl verwirren könnte« (223a21-22). Bedarf es nicht einer Seele – oder besser eines Verstandes –, um zu zählen und zuerst einmal um wahrzunehmen, zu unterscheiden und zu vergleichen? Um zu verstehen, warum Aristoteles sich weigert, eine noetische Bestimmung in die Definition der Zeit aufzunehmen, gilt es, das ganze Ausmaß der Notwendigkeit zu ermessen, die es verhindern, daß eine Phänomenologie der Zeit, wie sie von dieser noetischen Tätigkeit der Seele ja nahegelegt wird, an der Hauptachse der Analyse rüttelt, die der Zeit eine gewisse Ursprünglichkeit nur unter der Bedingung zubilligt, daß ihre generelle Abhängigkeit von der Bewegung nicht wieder in Frage gestellt wird.

Was für Notwendigkeiten sind dies? Es sind die bereits in der anfänglichen Definition der Veränderung (oder Bewegung) sichtbaren Grunderfordernisse, die Bewegung in der *physis* – als ihrem Prinzip und ihrer Ursache – wurzeln lassen. Sie, die *physis*, wahrt die über alles Menschliche hinausgehende Dimension der Zeit, indem sie das Kräftespiel der Bewegung trägt. Um aber die *physis* in ihrer ganzen Tiefe zu begreifen, muß man auf das achten, was Aristoteles von Platon übernommen hat, trotz des Fortschritts, den seine Philosophie der Zeit gegenüber der seines Lehrers darstellt. Ja mehr noch, man muß – von weiter her als Platon kommend – den unüberbietbaren Spruch hören, der uns vor aller Philosophie und ungeachtet aller Phänomenologie des Zeitbewußtseins lehrt, daß wir die Zeit nicht erzeugen, sondern daß sie uns umgibt, uns umschließt und uns mit ihrer furchtbaren Gewalt beherrscht: Wie sollte man hier nicht an das berühmte Fragment des Anaximander über die Macht der Zeit denken, dem zufolge der Wechsel von Entstehen und Vergehen der festen „Verordnung der Zeit“ unterworfen ist?¹⁰

Dieses Zitat weist schon in das Zentrum der vorliegenden Arbeit, das erst noch vorbereitet werden muss. Es sollte aber jetzt schon verdeutlichen, dass die Interpretation der Begriffe: φύσις, κίνησις oder μεταβολή, ψυχή für das Verständnis der von Aristoteles aufgeworfenen Frage entscheidend ist. Es scheint nämlich keineswegs notwendig, die ehrwürdige Tradition der voraristotelischen Philosophie (von Anaximander bis Platon) zu sabotieren, wenn der Zeitbegriff an den Seelenbegriff gebunden wird. Das Problem scheint sich um einen ontischen Streitpunkt zu entfachen: Ist die Zeit, im Sinne von *existiert* die Zeit, unabhängig von der Seele? Und wenn ja, welchen Sinn hat das Wort „existieren“ hier?

Zum Aufbau der Arbeit:

Ziel des **1. Kapitels** ist ein Interpretationsversuch der zentralen Begriffe, die die Voraussetzung der Zeitanalyse und ihr tragendes Fundament bilden, v.a. κίνησις oder μεταβολή. Ein breiter Raum wird dabei dem Begriff der φύσις gegeben, da er sich im Verlauf, auch im Durchgang der Lektüre Ricœurs, als zentraler Problembegriff der Aristotelischen Philosophie erweisen wird. Der Versuch, ihn für die vorliegende Arbeit

¹⁰ Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung. Die erzählte Zeit. Band III. Aus dem Franz. von Knop, Andreas. München ²2007, S. 24f.

fruchtbar zu machen, wird über die Auslegung des Begriffes am Leitfaden des Herstellungsmodells verlaufen.

Im **2. Kapitel** folgt die Lektüre der Zeitanalyse. Durch die im ersten Kapitel erfolgten Vorarbeiten kann die Lektüre auf einem breiten Fundament aufbauen. Die vorgestellte Lektüre wird sich vor allem auf die Verschränkung der Tätigkeiten der Seele beim *Wahrnehmen* der Zeit konzentrieren, sowie der Dialektik des Jetzt. Diese Dialektik leistet einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Folgebeziehung, gemäß der die Zeit dem Bewegten folgt. Ein weiterer entscheidender Aspekt der Zeitabhandlung liegt in der Thematisierung der Vorstellung des „In der Zeit seins“. Dabei erhellt sich der „mythopoetische Kern“ (Paul Ricœur) der Aristotelischen Zeitphilosophie, der in Kapitel 4 erneut Thema wird.

Kapitel 3 gibt zunächst eine kurze Hinführung zu Ricœurs Werk *Zeit und Erzählung*. Hauptsächlich beschäftigt es sich jedoch mit einem Ausschnitt daraus, nämlich seiner Interpretation der Aristotelischen Zeitabhandlung. Auch wenn in Kapitel 3 noch kein Vergleich zwischen der in Kapitel 2 und der nun vorgestellten Ricœurschen Lektüre angestellt wird, konzentriert sich die Untersuchung hauptsächlich auf jene Probleme der Auslegung, die schon in Kapitel 2 thematisiert wurden: Vollzüge der Seele beim Wahrnehmen der Zeit, das dialektische Jetzt, das „In der Zeit sein“. Dabei wird zunehmend deutlich, dass Ricœur den Hauptunterschied zwischen Aristoteles und Augustinus darin sieht, dass zuerst genannter für die Theorie der Zeit kein Konzept von Gegenwart und Subjekt zu benötigen scheint. Alleine diese Feststellung begründet das oppositionelle Verhältnis beider Denker der Zeit, wie es oben beschrieben wurde.

Kapitel 4 soll dazu dienen, diese Opposition durch einen Blick auf die Theorie der Seele von ihren Verkrustungen zu befreien. Es gibt, so die Hypothese des 4. Teiles, gute Gründe daran zu zweifeln, eine solche Opposition zwischen einer Fundierung der Zeit in φύσις oder ψυχή an Aristoteles heranzutragen, da ein Gegensatz nach neuzeitlichem Vorbild bei ihm nicht belegt werden kann. Stattdessen kann es nur Aufgabe sein, die strukturelle Ähnlichkeit zwischen beiden Begriffen hervorzuheben und zu belegen. Weiters ist es erforderlich zu thematisieren, warum der Platonische Begriff der Weltseele in diesem Zusammenhang nicht in Anschlag zu bringen ist, d.h. inwiefern Aristoteles sich vom Denken bezüglich Zeit und Seele von seinen Vorgängern abhebt und worin die Originalität seines eigenen Denkens zu sehen ist.

Im Schlussteil werden die wichtigsten Ergebnisse in einem breiteren Rahmen zusammengefasst. Ein abschließender Ausblick auf zeitgenössische Problemstellungen wird ebenfalls zu geben versucht.

1. Grundzüge Aristotelischer Naturphilosophie¹¹

Aristoteles beschäftigt sich in seiner „Physik“ explizit mit der Frage nach der Zeit¹². Schon der Kontext, in dem er diese Frage stellt, verrät vieles über sein Vorverständnis von Zeit. Auch wenn wir den Titel des Buches nicht am heutigen Begriff dessen auslegen dürfen, was wir unter der „Physik“ als Wissenschaft verstehen, so lässt sich doch an der Tatsache, dass Aristoteles die Frage nach der Zeit innerhalb seiner *Vorlesung über die Natur* (ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΚΡΟΑΣΕΩΣ) behandelt, vermuten, dass er sie als etwas zur Natur Gehörendes versteht. Solange aber nicht geklärt ist, was hier unter „Natur“ oder besser, unter φύσις zu verstehen ist, kann auch keine begründete Aussage über die Einbettung der Frage nach der Zeit in den Kontext der φύσις gemacht werden. Das folgende Kapitel wird deshalb die Begrifflichkeit des Kontextes der Zeitfrage, wie sie von Aristoteles ausgearbeitet wird, vorbereitend behandeln. Das Hauptaugenmerk wird dabei auf das enge Verhältnis zwischen Bewegungs- und Naturbegriff gelegt. Alleine diese Fragehinsicht fordert auf, auch andere Schriften in den Gang unserer Erwägungen miteinzubeziehen: die *Metaphysik* und *De anima* (erst in Kapitel 4). In einem ersten Schritt gilt es aber rückwärts zu fragen: *Was hat Bewegung mit der φύσις zu tun?* Damit wird der Ort der Zeitabhandlung innerhalb der *Vorlesung über die Natur* begründet.

1.1 Über κίνησις und μεταβολή:

Bewegung (κίνησις bzw. μεταβολή)¹³ besagt, ganz formal gesprochen, innerhalb des Aristotelischen Werkes „Veränderung“ in ihren verschiedenen Ausprägungen, die jeweils kategorial unterschieden werden, nach Substanz und Akzidens.¹⁴ Was aber bedeutet das? Die erste, wesensmäßige Veränderung ist jene gemäß der *Substanzkategorie*: Entstehen

¹¹ Ich möchte mich zu Beginn dieses Kapitels, das wesentliche Impulse aus der Vorlesung *Naturphilosophie*, die von Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner im SoSe 2009 gehalten wurde, bei Prof. Pöltner bedanken.

¹² Phys. IV 10-14.

¹³ Diese beiden Begriffe, die wohl an anderen Stellen des aristotelischen Werkes unterschiedliche Bedeutung haben, werden hier synonym verwendet. Dieser Schritt findet seine Begründung in einem Umgang mit diesen Begriffen, wie ihn Aristoteles selbst für die Zeitabhandlung wählt: Phys. IV 10, 218b19f.: „μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν.“ Einen Unterschied zwischen κίνησις und μεταβολή macht Aristoteles dort, wo er die Bewegung gemäß der Substanzkategorie von jenen, die einem Seienden akzidentell zukommen, trennt und μεταβολή in einem generischen Sinn, κίνησις als Spezies verstanden haben will (siehe: Phys. V 1). (Vgl. A-Lex, S. 347.)

¹⁴ Phys. III 1, 201a8f.: „ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἔστιν εἶδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος.“

und Vergehen. Die gründende Veränderung in dem Sinn, dass damit das Entstehen eines Zugrundeliegenden (ὑποκείμενον) ausgedrückt wird, welches als Voraussetzung jeder weiteren Veränderung ursprünglich ist. Die weiteren Arten der Veränderung betreffen die dem Seienden *akzidentell* zukommenden: *qualitative* Veränderung, *quantitative* Veränderung und schließlich die *Ortsbewegung*. Diese zuletzt genannten drei Arten der Veränderung, geschehen *an* oder *mit einem* bereits Existierenden und betreffen das akzidentelle Sein desselben. Bei der substantiellen Bewegung handelt es sich hingegen nicht um einen kinetischen Prozess *an* einem bereits Existierenden, sondern um eine Veränderung der Substanz selbst, also dessen, *wovon* alles weitere ausgesagt wird. Die akzidentellen Arten der Veränderung setzen ein Seiendes als bereits existierendes voraus. Die substantielle hingegen ist Bedingung jeder weiteren Veränderung.

Veränderung besagt in Aristoteles' eigenen Worten: „[...] *Das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen, insofern es eben ein solches ist – das ist (entwickelnde) Veränderung [...]*.“¹⁵ Was nur der Möglichkeit nach so und so oder überhaupt *ist* befindet sich dann in Veränderung, wenn es im Prozess der Verwirklichung dieser seiner Möglichkeit ist. Mit dieser Definition der Veränderung ist auch zugleich die Schwierigkeit ausgedrückt, sie zu verstehen: Ein Begriff, der einen Prozess des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit beschreibt; die Schwierigkeit liegt darin, wie dieser Übergang für das Denken fassbar werden soll, da er sich von dem, was sein kann, hin zu dem, was ist, vollzieht. Der Same einer Birke ist z.B. schon der Möglichkeit nach das, was er als hochgewachsener Birkenbaum verwirklicht haben werden wird. *Veränderung/Bewegung* ist der Weg durch die Phasen bis zum Ziel (τέλος) der möglichst vollkommenen Repräsentation der gesamten Birkenart. Die Schwierigkeit besteht nicht darin, vorstellungshalber die hochgewachsene Birke im Samen zu sehen, sondern im sich vollziehenden Wachstumsprozess vom Samen zum Baum diesen Übergang zu begreifen. Möglichkeit und Wirklichkeit scheinen sich hier miteinander zu verbinden. Das stellt das Denken vor eine massive Herausforderung. Darauf wird zurückzukommen sein, wenn es (in Kap. 4) um die Frage nach dem Prinzip der Zeit geht.

Jetzt ist wesentlich hervorzuheben, und das geht über die formale Charakteristik des Begriffes hinaus, dass der Begriff „Bewegung“ (κίνησις) bzw. „Veränderung“ (μεταβολή) bei Aristoteles einen Umfang für sich in Anspruch nimmt, der für das 21. Jahrhundert, das durch die Umwälzung im Verständnis von Bewegung durch die neuzeitliche Physik (v.a.

¹⁵ Phys. III 1, 201a10ff. sowie 201b4f.: „[...] ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἥ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, [...]“

Galilei und Newton) geprägt ist, als kaum mehr annehmbar erscheinen muss. Die Umwälzung besteht in einer Reduzierung des Bedeutungshofes des Bewegungsbegriffes auf die kinetische Form der Bewegung. Das erste Newtonsche Gesetz (*lex prima*), welches für das Verständnis des Bewegungsbegriffes in der Neuzeit richtungweisend war¹⁶, das Trägheitsgesetz, lautet: „*corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare.*“¹⁷ Aristoteles hätte aus verschiedenen Gründen Schwierigkeiten mit diesem Gesetz: Zunächst ist damit gesagt, dass *alle Körper* in gleicher Weise von diesem Trägheitsgesetz betroffen sind. Es findet keine Differenzierung zwischen natürlichen und hergestellten Körpern, irdischen oder himmlischen Körpern statt. Damit wird „Bewegung“ auf eine Veränderung der Koordinaten reduziert, d.h. die Ortsveränderung. Die Frage nach der Bewegung wandelt sich: Während Aristoteles nach dem *Woher* der Bewegung fragt, nach ihrem Entstehen, fragt die Neuzeit im Anschluss an Newton nach der Veränderung des Bewegungszustandes, wobei die Bewegung vorausgesetzt wird. Die *vis impressa* ist jene Kraft, die den vorausgesetzten Bewegungszustand des Körpers ändert. Aristotelisch gedacht bestimmt sich die Bewegung, wie wir noch sehen werden, aus der φύσις des Körpers, in der Neuzeit hingegen bestimmt sich die Bewegung aus dem *Gesetz*.

Es wäre naiv zu meinen, durch das Bewusstmachen dieser weitreichenden wissenschaftshistorischen Veränderungen im Verständnis des Bewegungsbegriffes (und ihrer Reduzierung auf die Ortsbewegung) zu einem griechischen Verständnis durchdringen zu können. Die Herkunft aus einer Epoche, die durch einen anderen Zugang bestimmt wurde, kann nicht rückgängig gemacht werden. Es ist durch die Relektüre der Texte zumindest in Aussicht gestellt, einen Horizont zu erarbeiten, in dem die Begriffe φύσις, μεταβολή/κίνησις gedacht worden sein könnten bzw. mit Klaus Heinrich zu fragen: „wie belehren sie uns durch mythische Bilder und philosophische Metaphern [...] über die Schwierigkeiten, die so nicht mehr und doch auch unsere sind?“¹⁸

¹⁶ Es scheint an dieser Stelle notwendig in Präteritum zu sprechen, da sich dieses Primat durch die jüngsten Erkenntnisse der Quantenphysik zunehmend infrage gestellt sieht. Auffallend dabei ist die häufige, nun in die Naturwissenschaften Einzug haltende Rede vom Zufall. Diesbezüglich sei auf folgendes Buch von dem österreichischen Quantenphysiker Anton Zeillinger verwiesen: *Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*. München 2005, siehe insbes. S. 47-110 u. 135-236.

¹⁷ Newton, Isaac: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London 1687, S. 12. Verfügbar unter: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/PR-ADV-B-00039-00001/46> [24.07.2014].

¹⁸ Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel / Frankfurt am Main ²1982 [1964], S. 127.

Bewegung ist nach Kategorien angeordnet, von denen die Voraussetzung jeder weiteren Bewegung in der Bewegung gemäß der Substanzkategorie liegt.¹⁹ Es wurde versucht, die Eigenart des Begriffes am Newtonschen *lex primus* deutlich zu machen.

1.2 Der Begriff der φύσις:

Hinsichtlich des Bewegten haben wir noch keine Unterscheidung geltend gemacht. Ob z.B. von einem Tisch oder einem Menschen Ortsveränderung ausgesagt wird, spielte noch keine entscheidende Rolle. Beides scheint gleichermaßen bewegt und diese Bewegung am Leitfaden der Ursachenlehre verstehbar zu werden. Was allerdings die Frage nach dem Ursprung der Bewegung angeht, ist wohl eine Unterscheidung anzubringen. Die φύσις des Bewegten stellt eine wichtige Bedingung in diesem Zusammenhang dar. Jene Dinge (ὄντα), die den *Ursprung der Bewegung* in sich selbst haben, werden von Aristoteles als φύσει ὄντα bezeichnet. Bei ihnen ist die Natur, die gleichsam ihr Wesen ist, Ursprung der Bewegung.²⁰ Da nun die Natur ihr Wesen ist, geht folglich auch die Bewegung von ihrem Wesen aus, d.h. sie sind selbst Prinzip ihres Bewegtwerdens.²¹ Der Tisch aus unserem Beispiel wird hinsichtlich der Ortsbewegung nicht selbst die Ursache sein. Der Mensch hingegen ist in der Lage, sich selbst von hier nach dort zu bewegen. Auch hinsichtlich der Bewegung gemäß der Substanzkategorie muss hier eine strenge Unterscheidung zwischen Naturdingen und jenen, die künstlich hergestellt werden, geltend gemacht werden. Ein Mensch zeugt einen Menschen²², hingegen wird ein Tisch aus sich keinen Tisch „zeugen“ können.²³

¹⁹ Im Zuge dieses Zusammenhanges scheint es wichtig, auf Heidegger hinzuweisen, der sich verdienstvoll darum bemühte, die griechischen Texte wieder griechisch hörbar werden zu lassen. Auch ist er es gewesen, dem von vielen Seiten vorgeworfen wurde, die Griechen besser verstehen zu meinen, als diese sich selbst verstanden hatten. Diese Vorwürfe mögen ihre Gründe haben, doch Heideggers Hochmut ist bestimmt keiner davon, wenn er selbst sagt: „Dieser Blick (sc. das griechisch Gedachte in seiner Wesensherkunft erblicken, Zusatz Ch.T.) ist auf seine Weise griechisch und hinsichtlich des Erblickten doch nicht mehr, nie mehr griechisch.“ Siehe: Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main 1985, S. 127 (GA 12).

²⁰ Met. V 4, 1014b36: „ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἡ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία [...]“.

²¹ Phys. II 1, 192b20-23: „[...] ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτος καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός [...]“.

Siehe auch Met. V 4, 1014b18f.: „ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει“.

²² Phys. II 3, 194b13 u. Phys. II 7, 198a26f.: „ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ [...]“.

²³ An dieser Stelle ist es angebracht, eine etwas sarkastische Stelle zu zitieren: Phys. II 1, 193a11-14: „Z.B. wäre von einer Liege die Naturanlage aus Holz, von einem Standbild das Erz. Zum Beweis dafür (dass es sich so mit den Na-

Dies ist eine wesentliche Bestimmung der Naturdinge. Es ist allerdings nicht die einzige Bestimmung der φύσις, die Aristoteles in Met. V 4 gibt. Wir werden darauf in Kürze zu sprechen kommen. Vorweg aber ein kleiner Exkurs zum griechischen φύσις-Begriff im Allgemeinen und zum Aristotelischen im Besonderen.

1.2.1 Der Begriff der φύσις und die Vorlesung über die Physis:

Der Bewegungsbegriff ist, das lag den obigen Überlegungen zugrunde, eng mit dem φύσις-Begriff verknüpft. Das eröffnet eine bedeutende Erkenntnis: Wo sich etwas „tut“, wo etwas geschieht, ist von einem Vollzug die Rede. Bei einem Bewegungsvollzug (überhaupt gilt dies für jeden Vollzug) kann immer unterschieden werden zwischen einem *Vollziehenden* und jenem, *woran* sich etwas vollzieht, sowie drittens dem *Prozess des Vollzuges* selbst. Es gilt nun zu sehen, wie sich die Begriffe zueinander verhalten und ob der φύσις-Begriff auf dem Hintergrund dessen, was über die Bewegung bereits gesagt wurde, zugänglich wird.

Zunächst stellt sich das Problem nach der Übersetzung des Wortes φύσις. Das in der deutschen Sprache gebräuchliche Fremdwort „Natur“ leitet sich direkt vom Lateinischen *natura* her. Der Begriff *natura* selbst hängt mit *nascere* – geboren werden – zusammen, das dem griechischen Stamm γεν- bedeutungsverwandt ist, worauf Heidegger aufmerksam machen konnte.²⁴ Diese Übertragung ist zwar richtig, aber sie sagt uns nichts Maßgebliches darüber, was Aristoteles darunter verstanden haben könnte.

Das Wort „φύσις“ mit dem Stamm φύ-, hat die Grundbedeutung „wachsenlassen“, „hervortreiben“ oder medial „wachsen“²⁵. „Also ein Hervortreiben wie ein Baum Blätter treibt oder ein Tierleib Hörner. Die Bildung mit -σις ist nun wichtig, weil sie die Tätigkeit

turanlagen verhält) führt *Antiphon* an: Wenn man eine Liege in die Erde eingrube und die Verrottung die Kraft bekäme, einen Sproß herauswachsen zu lassen, dann würde der nicht eine Liege, sondern nur Holz [...].“ Warum ist Aristoteles durch Antiphon dazu verleitet, den absurden Schluss zu ziehen, dass aus einer vergrabenen Liege ein Spross treiben wird und warum scheint diese Frage so wichtig? Zugegeben, sie erscheint bei der ersten Lektüre wohl ein Ausdruck merkwürdigen Humors zu sein. Wesentlich ist sie aber deshalb, weil nochmals ausdrücklich wird, was der Unterschied zwischen einem φύσει ὄν und einem τεχνη ὄν ist. Die Substanz eines Geschaffenen wird durch das Schaffen des Werkmeisters nicht verändert, seine Natur bleibt sozusagen die Selbe. Deshalb kann aus einer hölzernen Liege nur wieder, wenn dies überhaupt möglich wäre, ein Spross hervorgehen, der zum Baum wird.

²⁴ Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt am Main ³2004, S. 239 (GA 9); vgl. auch: Passow: S. 2369: „φύσις ist von φύω gebildet, wie *natura* von *nascor* u. *ingenium* von *geno, gigno*.“

²⁵ Vgl.: Passow: S. 2369 und Frisk: S. 1053f.; siehe auch Schadewaldt, Wolfgang: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Frankfurt am Main 1978, S 202.

bezeichnet, ein In-Funktion-Sein.²⁶ Nicht aber ist damit das Einzelding isoliert gemeint, ein einzelnes φύσει ὄν, aber auch nicht die Gesamtheit vorkommender Naturdinge als Kollektiv (φύσις τῶν ὄντων), sondern jedes Seiende in seinem unhintergehbaren Bezug auf die *gesamte* „natürliche“ Gewachsenheit, von der her es sich verdankt, so Schadewaldt. So gesehen drückt sich im Wort φύσις das *Hervorgehen aus dem Verborgenen an die Erfahrungswirklichkeit der Phänomene* aus, nicht aber eines beliebig Seienden, sondern insofern es naturhaft beschaffen ist. Dieses Geschehen ist aber nicht an den Keimen abzulesen, so wie eine Zelle sich durch fortwährende Teilung in der Gebärmutter allmählich zum Fötus, vom Fötus zum Embryo usf. entwickelt, sondern gibt allererst die Ermöglichungsbedingung von jeglicher Entwicklung ab (die dann beobachtbar ist). Damit φύσει ὄντα beobachtbar sind, müssen sie aus dem Verborgenen an die Sichtbarkeit hervortreten. Der Vollzug dieses Hervorgehens liegt im Begriff der φύσις selbst. Er ereignet sich als Bewegung (κίνησις/μεταβολή), die von der Möglichkeit zu steter Verwirklichung hintreibt. An den natürlichen Dingen zeigt sich, dass sie einerseits aus der Natur (die ihr Wesen ausmacht) hervorgehen – sie ist das *Woher* allen Werdens, die „Gebärpforte“, wie Schadewaldt sagt²⁷ – gemäß der substanziellen Bewegung. Andererseits vollzieht sich der Werdevorgang *an* den Dingen, bei der die Natur das *Vollziehende* selber ist und die Dinge das, *Woran* etwas vollzogen wird. Die Natur kann einerseits als eine „einzige, zusammenhängende, große, lebendige Form des Waltens“²⁸ verstanden werden, andererseits als die je konkrete Entfaltung des Einzelwesens, des φύσει ὄν. Die φύσις wird insofern nicht einem anderen Bereich gegenübergestellt (wie wir es aus endlos bildbaren Gegensatzpaaren nur allzu gut kennen: Natur – Kultur, Natur – Kunst, Natur – Geschichte etc.), sondern bleibt als „lebendig Handelnde [...] immer ein Du, nicht bloß ein Es.“²⁹

Ein Verständnis von „Natur“ als Agentur, die sich nicht als objektivierter Gegenstandsbereich verstehen lässt, wie es das griechische Denken mit dem Begriff φύσις auf den Punkt bringt, ist für die vorliegende Arbeit von zentraler Bedeutung, denn dieser wird seine Schärfe gewinnen, wenn es um die Frage nach der Ursprünglichkeit der Zeit

²⁶ Schadewaldt, Wolfgang: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Frankfurt am Main 1978, S 202.

²⁷ Ebd.: S. 202 und 206: Schadewaldt macht damit verständlich, wie es dazu kommen konnte, dass diese griechische Konzeption in die lateinische Sprachtradition eingehen konnte. Mit *natura* bezeichnete der Römer „die Gebärpforte am Muttertier, den Ort, wo die Geburt geschieht.“ Ebenso bezeichne φύσις „ähnlich wie die »Gebärpforte« des lateinischen Worts, den Bereich [...], aus dem heraus alles Werden und Wachsen geschieht.“

²⁸ Ebd.: S. 203.

²⁹ Ebd.: S. 208.

geht und ob diese in der ψυχή zu suchen sei oder in der φύσις. Das heutige Naturverständnis müsste, um das griechische φύσις-Denken deutlicher hervortreten zu lassen, einer systematisch-begrifflichen Analyse unterzogen werden, eine Anstrengung, die hier nicht unternommen werden kann.

1.2.1.1 Zur Aristotelischen Eigenart des Begriffes:

Wie verwendet Aristoteles nun den Begriff? Im fünften Buch der Metaphysik ist uns ein kleines Begriffslexikon Aristotelischer Philosophie überliefert, in dem u.a. auch der φύσις-Begriff behandelt wird. Aristoteles beginnt damit den alltäglichen Sprachgebrauch zu untersuchen. Dabei unterscheidet er sechs Weisen, in denen φύσις ausgesagt wird:

- a) „Natur heißt in einer Bedeutung die Entstehung des Wachsenden (gleichsam als wenn man das υ in φύσις lang ausspräche) [...]“³⁰
- b) Natur wird auch der „erste immanente (Stoff), woraus das Wachsende erwächst“³¹ genannt (sc. πρώτη ὕλη).
- c) Drittens wird Natur dasjenige genannt, „wovon bei einem jeden natürlichen Dinge die erste Bewegung ausgeht, welche ihm selbst zukommt, insofern es das ist, was es ist.“³²
- d) Viertens wird Natur genannt, was sich durch „Berührung“, „zusammenwachsen“ oder „anwachsen“ vermehrt, wie die Embryonen.³³
- e) Natur wird fünftens von dem Stoff ausgesagt, der den „ersten (Bestandteil) eines von den nicht natürlichen Dingen (=Artefakten)“ abgibt. „So bezeichnet man z.B. als Natur der Bildsäule und der ehernen Geräte das Erz, als Natur des hölzernen das Holz, und auf gleiche Weise bei den übrigen“.³⁴
- f) Zuletzt wird Natur in der Bedeutung „Wesenheit (οὐσία) der natürlichen Dinge“ ausgesagt.³⁵

³⁰ Met. V 4, 1014b16f.: „Φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φυομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ [...]“

³¹ Met. 1014b17f.: „ἓνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρῶτον τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος [...]“

³² Met. 1014b18f.: „ἔτι ὅθεν ἢ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν μὴ φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει [...]“

³³ Met. 1014b20ff.: „φύεσθαι δὲ λέγεται ὅσα αὐξησιν ἔχει δι’ ἐτέρου τῷ ἄπτεσθαι καὶ συμπεφυκέναι ἢ προσπεφυκέναι ὥσπερ τὰ ἔμβρυα [...]“

³⁴ Met. 1014b26-30: „ἔτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρῶτον ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ, οἷον ἀνδριάντος καὶ τῶν σκευῶν τῶν χαλκῶν ὁ χαλκὸς ἢ φύσις λέγεται, τῶν δὲ ξυλίνων ξύλον [...]“

³⁵ Met. 1014b35f.: „ἔτι δ’ ἄλλον τρόπον λέγεται ἢ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία [...]“

In Bedeutung a) gibt Aristoteles das wieder, was wir schon mit Schadewaldt als die Vollzugstätigkeit des Hervortreiben genannt haben. Hinsichtlich des zugrundeliegenden Materials sind insbesondere b) und e) erklärungsbedürftig. Es gibt, wie wir oben sehen konnten, einen Unterschied zwischen jenen Dingen, die durch künstliche Herstellung sind, und denen, die von Natur aus sind. Den hergestellten Dingen liegt im Prozess der Fertigung eine Materie zugrunde, die auch am fertigen Ding erhalten bleibt. Vor der Fertigung ist es rohes Material (ύλη), z.B. Erz. Nach Fertigstellung einer Statue handelt es sich um geformtes Erz, welches das zugrundeliegende Material der Statue bildet. Grundvoraussetzung ist immer ein Material, an dem der Künstler (τεχνίτης) ein bestimmtes Gepräge zum Vorschein bringt. In dieser Weise ist der *erste Bestandteil* eines hergestellten Dinges sein Material (seine ύλη). Aristoteles nennt sie auch die πρώτη ύλη³⁶.

Bei einem Naturding gibt es im eigentlichen Sinn keinen herstellenden Künstler, der ein bestimmtes Gepräge an einem Rohstoff sichtbar machen würde. Wäre dem so, würde dies der Grundbestimmung der Naturdinge widersprechen, dergemäß sie den Ursprung der Bewegung in sich tragen und ihn nicht von außen erhalten. Dennoch gibt es einen ersten Stoff, eine πρώτη ύλη, an der ein bestimmtes Aussehen zu Tage tritt. Dieser erste Stoff, so denkt ihn Aristoteles, bleibt dem Ding immanent und wird *seine Natur* genannt. Dieser Gedanke lässt sich durch einen Exkurs zur Ursachenlehre verdeutlichen.

1.2.1.2 Exkurs: Die Ursachenlehre am Leitfaden des Herstellungsmodells:

Die erste Grundvoraussetzung, der ein hergestelltes Ding unbedingt genügen muss, lautet: Es muss ein Material, eine ύλη vorhanden sein, *an der* bzw. *mit der* eine Formung geschehen kann. Damit ist die *erste Ursache* (αἰτία) bereits vorweggenommen. Sie gilt für ein Naturding, sowie für ein hergestelltes Ding. Allerdings gilt diese Materieursache in einer zweifachen Bedeutung. Angesichts der Mannigfaltigkeit im Bereich der natürlichen Dinge kann sinnvollerweise nicht davon ausgegangen werden, dass jedes aus demselben „Material“ besteht. Aristoteles' Vorgänger, die Vorsokratiker oder, wie Nietzsche sie treffender nannte, Vorplatoniker, mussten an dem Vorhaben scheitern, die Elemente der φύσις auf einen Stoff zurückzuführen. Er selbst, daraus seine Lehre ziehend, sah ein, dass sich mit einer Ursache, einem Stoff die Fülle nicht erklären lasse, es sei denn, man unterscheidet im Verständnis dessen, was Stoff hier bedeuten kann. Allein aus dieser Fragestellung

³⁶ Met. 1014b32.

geht hervor, dass es mit der πρώτη ὕλη eine zweifache Bewandtnis haben muss. Einmal ist sie in der Bedeutung von Stoff als ungeformtem Material verstanden, so wie er dem τεχνίτης als Voraussetzung seines Werkes zugrunde liegt.³⁷ Ein anderes Mal, im Falle der Naturdinge auf die letztendlich auch die hergestellten Dinge zurückgehen, ist damit so etwas wie ein *Urstoff* gemeint, der nicht selbst wieder als etwas Stoffliches gedacht werden kann. Diese zweite, wenngleich *sachlich erste*, Bedeutung von ὕλη ist im strengen Sinn mit dem Begriff πρώτη ὕλη gefasst. Kein ontisch vorliegendes schon materielles Ding, sondern eine *ontologisch zu denkende Grund- oder Urmaterie*, die auch die ur-sächliche Bedingung der ontischen Bedeutung von ὕλη darstellt.

„Die *prima materia* [sc. πρώτη ὕλη] hat keine Wirklichkeit außer der, ontologisches Konstitutionsprinzip in einem Konkreten zu sein; vor dem Konkreten gibt es aber nichts. Die *prima materia* ist für Aristoteles Denkprinzip, nicht Realprinzip.“³⁸

Dem kann mit Ausnahme einer Einschränkung zugestimmt werden, denn die zweite Bedeutung von πρώτη ὕλη ist zweifellos ein ontologisches Konstitutionsprinzip.³⁹ Die Einschränkung ist allerdings, dass die Behauptung, sie liege *nur* in dieser Bedeutung vor, nicht durch Aristoteles gestützt werden kann. Denn aus der Auflistung auf S. 23 geht unter e)⁴⁰ hervor, dass er den Begriff in beiden Bedeutungen verwendet: einmal als allgemein Erstes (ἡ ὅλως πρώτη) und einmal als erstes für dieses spezielle Ding (πρὸς αὐτὸ πρώτη). Letztendlich geht zwar alles darauf zurück, dass die Grundlage des τεχνίτης wiederum ein natürliches Ding ist, so wie das Holz oder jedes beliebige vorliegende Material immer schon ein Zusammen von bestimmtem Stoff und einer bestimmten Form, dem Gepräge darstellt. Um die Ursachen klar voneinander trennen zu können, muss ein sachlich früheres, ontologisches Konstitutionsprinzip vorausgesetzt werden. Diese Voraussetzung wird durch die πρώτη ὕλη eingelöst. Das ändert aber nichts daran, dass Aristoteles den Begriff in zwei

³⁷ Met. V 4, 1015a7-11: „φύσις δὲ ἢ τε πρώτη ὕλη (καὶ αὕτη διχῶς, ἢ ἡ πρὸς αὐτὸ πρώτη ἢ ἡ ὅλως πρώτη, οἷον τῶν χαλκῶν ἔργων πρὸς αὐτὰ μὲν πρῶτος ὁ χαλκός, ὅλως δ' ἴσως ὕδωρ, εἰ πάντα τὰ τηκτὰ ὕδωρ) καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία: τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως.“

³⁸ Spaemann, Robert / Löw, Reinhard: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München / Zürich ³1991, S. 54 (Hervorhebung im Original, eckige Klammer von mir, Ch.T.)

³⁹ Vgl. dazu: Happ, Heinz: Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin 1971, S. 678-807.

⁴⁰ Siehe dazu auch Fn. 34 und 35.

Weisen verwendet. Und blickt man auf die Vorgehensweise laut der Vorgabe in Phys. I 1,⁴¹ dann ist es auch nur konsequent, die Begrifflichkeit so zu entwickeln.

Gehen wir nun zu einer Aufzählung der Ursachen über. Es finden sich zwei Stellen im *Corpus Aristotelicum*, an denen die Ursachenlehre exponiert wird: Einmal in Phys. II/3, 194b15 – 195a26 und einmal in Met. V/2 1013a24 – 1013b3, beide Male am Beispiel des Künstlers und der Erzstatue bzw. Silberschale. Es ist erstaunlich, dass Aristoteles nicht vom Naturding ausgeht, sondern sich am Modell der *Herstellung* (ποίησις) eines Dinges orientiert. Deshalb sind auch vier Ursachen klar voneinander unterscheidbar:

- i) Zum ersten das, woraus etwas ist; der Stoff – lat.: *causa materialis*. Aristoteles nennt dies die ὕλη. Die Frage nach der ὕλη sucht also Auskunft über das, *Woraus* etwas ist.
- ii) Zum zweiten das Gepräge von etwas, sein εἶδος – lat.: *causa formalis*. Dieses Gepräge durchstimmt den Stoff, d.h., wenn Aristoteles diese Ursachenlehre am Beispiel der durch die Kunstfertigkeit hergestellten Erzstatue exemplifiziert, so verdankt die Statue ihr Statuessein der *causa formalis*. Die Frage nach dem εἶδος sucht Auskunft über das *Was-etwas-wirklich-Ist*.
- iii) Zum dritten, das Ziel oder der Zweck, um dessentwillen etwas geschieht, das τέλος – lat.: *causa finalis*. Dass die Statue, wenn wir bei diesem Beispiel bleiben, aus Erz ist und nicht aus etwas anderem und sie ein bestimmtes εἶδος hat, rührt von der Finalursache her. Die Frage nach dem τέλος sucht Auskunft über das *Warum* oder *Wozu*.
- iv) Zum vierten die Wirk- oder Bewegungsursache – lat.: die *causa efficiens*. Diese ist der Anfang, von dem *Bewegung* des Werdens aus etwas zu etwas seinen Ausgang nimmt (ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμίσεως)⁴². In dem Falle der Erzstatue entspricht dem die Kunst des τεχνίτης. Er blickt auf das τέλος vor und bringt an dem Stoff das Gepräge hervor. Die Frage nach der ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς sucht Auskunft über den Ausgangspunkt, das *Woher*.

⁴¹ Diese Vorgabe (Phys. I 1, 184a16ff.) lautet: „Es ergibt sich damit der Weg von dem uns Bekannteren und Klareren zum von Natur aus Bekannteren und Klareren.“

⁴² Met. V 2, 1013a29f. Phys. II 3, 194b29f.

1. Was ist wichtig an dem Hinweis, dass Aristoteles als Beispiel für jede Ursache ein hergestelltes Ding anführt? 2. In einer formalen Auflistung ist das Wesentliche noch nicht gesagt, nämlich wie diese vier Ursachen zusammengehören und was Aristoteles unter „Ursache“ (αἰτία) versteht. 3. Drittens soll aufgeklärt werden, wie das alles mit den Erwägungen zum Begriff der φύσις zusammenhängt.

1.2.1.3 Vorrang des Herstellungsmodells:

Die Ursachenlehre legt Aristoteles am Modell des Herstellens (ποιεῖν) von Etwas aus Etwas aus. Das Wissen der τέχνη (das Sich-verstehen-Auf) leitet diese Hervorbringung. Somit werden τέχνη und ποίησις in einen engen Zusammenhang gebracht. Es handelt sich um zwei Grundbegriffe anhand derer Aristoteles die φύσις interpretiert. Es wird dabei vom uns Bekannteren und Klareren (i.e. das Herstellungsverfahren bspw. einer Statue) zu dem von Natur aus Klareren und Bekannteren fortgeschritten,⁴³ also dementsprechend die φύσις analog zur τέχνη begriffen, wobei die Hervorbringung der φύσις das sachlich Frühere darstellt.

Das Herstellungsmodell scheint deshalb die adäquate Beispielsituation abzugeben, weil an ihm die Ursachen musterhaft voneinander geschieden werden können (d.h. ihrem λόγος nach), die eigentlich an einem Ding zusammen vorkommen und es in seiner Erscheinung, seiner Phänomenalität bestimmen. Jedes Ding erscheint in einer je spezifischen Stofflichkeit; in seiner konkreten Gestalt, wie sich ein Stoff konkretisiert, seinem Was-sein. Deutlich läßt sich auch das Wozu eines Hergestellten hervorheben, denn nichts was gemacht wird, wird grundlos gemacht. Alles Hergestellte hat einen spezifischen Gebrauch, den der Künstler kennt und der eine diesem Gebrauch entsprechende Gestaltung vorgibt. Ebenfalls wird an der Herstellung die Vorstellung des Ausgangs der Bewegung verständlich. Der Künstler ist der Anfangspunkt, der von außen an das künstlich hergestellte Ding herangebracht wird. Bei den Naturdingen ist die Vierheit des Gründens schwerer voneinander zu scheiden, weil *causa efficiens* und *causa finalis* nicht äußerlich auferlegt werden, sondern zum Wesen des Dinges gehören. Weder der Zweck noch das Ziel sind anderswo als in dem Wesen des Dinges, sofern es ein natürliches ist, zu suchen.

Das Wesen der φύσις, das Hervorbringen, wird also von dem τεχνίτης, dem Künstler *nachgeahmt*. Die Naturdinge sind demnach nichts Hergestelltes, sie sind keine Produkte,

⁴³ So wie es Aristoteles sich auch in Phys. I 1, 184a16ff. zum Ziel gesetzt hatte: „πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῶν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα [...]“.

wie das von den hergestellten Dingen gilt. Warum das so ist, wird deutlich, wenn auf die *causa efficiens* und die *causa finalis* geblickt wird. Diese beiden Ursachen sind den Naturdingen nicht äußerlich zukommende, sondern liegen in ihnen selbst, sofern sie das sind, was sie sind. Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang davon, dass die drei letzten Ursachen (*causa formalis*, *causa efficiens* und *causa finalis*) oft in eins zusammen gehen (nämlich in die *causa formalis*).⁴⁴ Was aber ist damit gemeint wenn er sagt, dass Ziel-, Form- und Zweckursache der Art nach gleich sind? Er führt das folgende Beispiel an: ein Mensch zeugt einen Menschen.⁴⁵ Was geschieht, wenn ein Mensch einen Menschen zeugt? Ein Naturding (Mensch) bringt mit einem anderen (Menschen) ein Naturding hervor (ποιεῖν). Auch wenn es Verursacher des neuen Geschöpfes gibt, nämlich Vater und Mutter, heißt das noch nicht, dass das von beiden hervorgebrachte Kind von ihnen abhängig ist, wenn es einmal lebt.⁴⁶ Es ist so wie seine Eltern sein eigenes Worumwillen in der Hinsicht, dass es nicht zum Zweck von etwas anderem geschaffen wurde. Es hat sein Ziel in sich, in dem es in seiner je individuellen Existenz die Menschheit repräsentiert. Und diese beiden Ursachen gehen deshalb mit der *causa formalis* zusammen, weil sie sich in seinem Wassein mitkonkretisieren, auch wenn sie ihrem λόγος nach voneinander unterscheidbar bleiben. Knapp zusammengefasst bedeutet das, dass das Naturding sein eigener Zweck ist.

1.2.1.4 Ursachenlehre und Kausalität:

Bisher wurde der Begriff „Ursache“ (αἰτία) nicht ausdrücklich thematisiert. Er darf nicht übergangen werden, wenn Missverständnisse vermieden werden sollen. Zunächst muss die Anzahl der Ursachen etwas verwundern. Aus der neuzeitlichen Physik ist bekannt, dass eine Wirkung eine und nur *eine* klar bestimmbare Ursache haben kann, um eine Wirkung zu erklären. Hier entsteht also Erklärungsbedarf. Auch die Weise *wie* diese Wirkungen an einem Ding zusammenspielen, mag etwas seltsam anmuten.

αἰτία legt Aristoteles auf vierfache Weise aus. Die Aussageweisen wurden oben aufgelistet. Es soll bei dieser Auflistung nicht der Eindruck entstehen, es handle sich um vier Ursachen, die an einem Seienden in unterschiedlicher Anzahl vorkommen können.

⁴⁴ Phys. II 7, 198a24ff.: „ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἓν ἐστὶ, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἶδει ταὐτὸ τοῦτοις [...]“

⁴⁵ Phys. 198a26f.: „ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ [...]“

⁴⁶ Es scheint überflüssig zu bemerken, dass damit nicht gemeint ist, dass ein neugeborenes Baby ohne jemanden, der es versorgt, überlebensfähig sei. Auch wenn das im Tierreich vorkommt (bei den Nestflüchern z.B.) ist der Mensch nach der Geburt auf externe Hilfe angewiesen, um am Leben zu bleiben.

Aristoteles fragt vielmehr nach dem *Grund* des Seienden: Was gehört zum Sein des Seienden. In diesem Fragen zeigt sich, insbesondere am Modell des Herstellens, das *Ineinanderspielen eines vierfachen Gründens*. Es ist nicht notwendig dies zu wiederholen. Allerdings soll der Fokus darauf gelenkt werden, dass im Überschrift zu den Naturdingen diese nicht Produkte eines (modern verstandenen) Herstellungsverfahrens sind, sondern umgekehrt, dass sich der Künstler am Vorbild der φύσις betätigt und so seine Werke hervorbringt. Auf den Zusammenhang von ποίησις und τέχνη wurde dabei bereits hingewiesen. Es geht um einen Vollzug, bei dem verschiedene Faktoren eine Rolle spielen, der sich aber selbst als Bewegung (κίνησις/μεταβολή) ereignet. Die Aristotelische Frage nach der Ursache bleibt nicht bei der Erklärung des Phänomens stehen, wie ein Mensch einen Menschen zeugt, wenngleich er auch den Anspruch mit seiner Theorie verfolgt, diese Frage hinreichend klären zu können. Letzten Endes dreht sich seine Frage jedoch darum, *warum* ein Seiendes überhaupt sein kann. Das ist der Horizont dieser Frage nach der αἰτία.

Aristoteles stellt also die Frage in etwa so: Warum kann Seiendes überhaupt sein, nämlich so, dass es für mich Seiendes ist? Dieser Frage geht eine Erfahrung voraus. Eine Erfahrung, die das, was uns bekannt und vertraut ist, mit einem Mal fragwürdig werden lässt. Es gibt also eine Erfahrung der Störung der ursprünglichen Vertrautheit mit den Dingen.⁴⁷ Diese Erfahrung stürzt uns in eine Krise⁴⁸ die von einer Ent-täuschung begleitet ist. Das Suchen nach einer Antwort auf die Frage ist erst möglich, nachdem sich eine Frageerfahrung vollzogen hat. Alles Suchen sucht nun einen Weg zurück in die Vertrautheit.

1.2.1.5 Exkurs: Das naturwissenschaftliche Erklärungsparadigma:

Der Horizont der Aristotelischen Fragehinsicht nach der Ursache oder dem Grund liegt nicht in einem bestimmten Seienden, sondern dem Seienden insofern es Seiendes ist (τὸ ὄν ᾧ ὡς)⁴⁹. Damit er diese Frage hinreichend beantworten kann, reicht es nicht als Ursache wiederum ein Seiendes oder einen Teilbereich des Seienden anzuführen. In welche Aporien das führt, wurde bereits anhand der zweifachen Bedeutung des Materiebegriffes

⁴⁷ Vgl.: Spaemann, Robert / Löw, Reinhard: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München / Zürich³1991, S. 16.

⁴⁸ Einen Versuch, diese Erfahrung in einem Vortrag zu beschreiben, hat Marcus Steinweg unternommen. Der Vortrag mit dem Titel: *Kein Stern. Kein Orient. Was heißt sich in der Orientierungslosigkeit orientieren?* ist online nachzuhören und -sehen unter: <http://vimeo.com/67067612> [11.09.2013].

⁴⁹ Met. III 6, 1003a21.

gezeigt. Das ist es aber, was dem Erklärungsschema von Carl G. Hempel und Paul Oppenheim zugrundeliegt (HO-Schema), das zum Paradigma der naturwissenschaftlichen Erklärung geworden ist. Laut dem HO-Schema hat eine Erklärung zwei Bestandteile: ein *explanandum* und ein *explanans*. Das *explanans* besteht aus zwei Bestandteilen: Erstens die bestimmten Antecedensbedingungen ($C_1, C_2, \dots$ für Condition) eines Phänomens und zweitens allgemeine Gesetzmäßigkeiten ($L_1, L_2, \dots$ für Law).⁵⁰ Dazu ein Beispiel von Karl Popper:

(L) Jedes Mal, wenn ein Faden der Stärke r mit einem Gewicht von mindestens K belastet wird, reißt er.	}
Explanans	
<u>(C1) Dies ist ein Faden der Stärke r.</u>	}
(C2) Das angehängte Gewicht ist mindestens K .	

Diesem Beispiel ist die Verfahrensweise wissenschaftlicher Erklärungen deutlich zu entnehmen: Das Phänomen wird im Rekurs auf Bedingungen, die vorausgesetzt werden müssen, erklärt. Tatsächlich wird damit aber die Erklärungsaufgabe verschoben.

Das Wort αἰτία weist den Blick weg von einem so gearteten Verständnis, hin zum Alltagsgebrauch in der Sprache. Die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes αἰτία lautet nämlich „Anschuldigung“, „Vorwurf“, „Kosten“, etc.⁵¹ Demzufolge ist in der aristotelischen Ursachenlehre von einer vierfachen Weise des *Verschuldens* die Rede.

⁵⁰ Hempel, Carl. G. / Oppenheim, Paul: „Studies in the Logic of Explanation“, in: *Philosophy of Science* (15/2) 1948, S. 136f.: „We divide an explanation into two major constituents, the explanandum and the explanans. By the explanandum, we understand the sentence describing the phenomenon to be explained (not the phenomenon itself); by the explanans, the class of those sentences which are adduced to account for the phenomenon.“

⁵¹ In der Online-Ausgabe des LSJ steht dazu: „Responsibility, mostly in bad sense, guilt, blame, or the imputation thereof, i.e. accusation, first in Pi.O.1.35 and Hdt., v. infr. (Hom. uses αἷτιος):—Phrases: αἷτιάν ἔχειν bear responsibility for, τινός A.Eu.579, S.Ant.1312; but usu. to be accused, τινός of a crime, φόνου Hdt.5.70: c. inf., Ar.V.506; foll. by ὥς . . . , Pl.Ap.38c; by ὥς c. part., Id.Phdr.249d; ὑπό τινος by some one, A.Eu.99, Pl. R.565b: reversely, αἷτία ἔχει τινά Hdt.5.70,71; αἷ. φεύγειν τινός S.Ph.1404; ἐν αἷτία εἶναι or γίγνεσθαι, Hp.Art.67, X.Mem.2.8.6; αἷτιάν ὑπέχειν lie under a charge, Pl.Ap.33b, X.Cyr.6.3.16; ὑπομεῖναι Aeschin.3.139; φέρεσθαι Th.2.60; λαβεῖν ἀπό τινος ib.18; αἷτιας ἐνέχεσθαι Pl.Cri.52a; αἷτιας περιπίπτειν Lys.7.1; εἰς αἷτιάν ἐμπίπτειν Pl.Tht.150a; αἷτιας τυγχάνειν D.Ep.2.2; ἐκτός αἷτιας κυρεῖν A.Pr.332; ἐν αἷτῇ ἔχειν hold one guilty, Hdt.5.106; δι’ αἷτιας ἔχειν Th. 2.60, etc.; ἐν αἷτῃ βάλλειν S.OT656; τὴν αἷτιάν ἐπιφέρειν τινί impute the fault to one, Hdt.1.26; αἷτιάν νέμειν τινί S.Aj.28; ἐπάγειν D.18.283; προσβάλλειν τινί Antipho 3.2.4; ἀνατιθέναι, προστιθέναι, Hp.VM21, Ar.Pax640, etc.; ἀπολύειν τινά τῆς αἷτιῆς to acquit of guilt, Hdt.9.88, etc. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/ljs.html#eid=2893&context=lsj&action=hw-list-click> [24.07.2014].

Jeder der vier genannten Gründe ist eigentlich für sich genommen eine Weise des Verschuldens: der Stoff ist schuld am Woraus des Dinges; die Form ist schuld am Gepräge des Dinges; sein Ziel bestimmt die Form und das Material mit und Schuld trägt zuletzt der Handwerker oder die φύσις. Wenn der τεχνίτης am Erz die Form des Runden sichtbar werden lässt, so gibt er dem Stoff die Form des Runden. Sprachlich drückt sich dieser Sachverhalt so aus, dass wir von der erzernen bzw. ehernen Kugel reden. Das So-Sein der ehernen Kugel verschuldet der τεχνίτης, der am Stoff die Form des Runden zum Vorschein brachte. Dass dabei von einem „Verschulden“, einer „Schuld“ die Rede ist, mag unpassend klingen. Martin Heidegger hat diesen Unmut beim Hören auf den Punkt gebracht:

„Wir Heutigen sind zu leicht geneigt, das Verschulden entweder moralisch als Verfehlung zu verstehen oder aber als eine Art des Wirkens zu deuten. In beiden Fällen versperren wir uns den Weg zum anfänglichen Sinn dessen, was man später Kausalität nennt. Solange sich dieser Weg nicht öffnet, erblicken wir auch nicht, was das Instrumentale, das im Kausalen beruht, eigentlich ist.“⁵²

Dass sich der Sprachgebrauch bezüglich der Rede von Schuld durch die Jahrhunderte auf einen moralischen Bezirk verengt hat, ist eine Tatsache. Gerade durch die ungewohnte Übersetzung mit „Schuld“ oder „Verschulden“ tritt aber die Eigenart des Textes zutage. Mit dem HO-Schema hingegen ist hier kein Weiterkommen in Sicht.

1.2.1.6 Was hat das alles mit der φύσις zu tun:

Die Gelegenheit soll nun genutzt werden, einige Dinge zusammenzufassen, bevor zum nächsten Kapitel und damit näher an die Zeitfrage geschritten werden kann.

Es sollte deutlich geworden sein, dass die vier Weisen des Verschuldens beim Herstellen eines Dinges zusammenspielen, das der sachlich früheren ποίησις der φύσις analog gedacht wird. Φύσις besagt das *Hervorgehen aus dem Verborgenen an die Erfahrungswirklichkeit der Phänomene*. Der Vollzug, der mit dem griechischen Begriff φύσις gedacht wird, beschreibt die ihr eigentümliche ποίησις als ein *Hervorbringen aus dem Verborgenen*. Das gilt auch für die τέχνη des Menschen, die nicht allein das handwerkliche Schaffen umfasst, sondern auch die Kunst: beide bringen nach dem Vorbild der φύσις etwas an die Erfahrungswirklichkeit hervor, wobei in diesem Fall und im Unterschied zur φύσις der Anstoß der Bewegung nicht im Ding selbst liegt, sondern im τεχνίτης, dem Künstler oder Handwerker. Im Bild des Hervorbringens ist die φύσις

⁵² Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main 2000 (GA 7), S. 11.

Ursache und Grund alles Seienden. Fridolin Wiplinger hat in einer äußerst gedrängten Textpassage seiner Aristotelesstudie diese Pointe so formuliert:

„PHYSIS ist das ursprünglich Erfahrene und der weitere Horizont gegenüber Sein und Grund. Sie wird als das Seiende oder Sein (TO ON) oder als Ursprung und Grund (ARCHE) ausgelegt. Erst auf dem Boden dieser Auslegung gibt es die Möglichkeit der Unterscheidung von Seiendem und Ursprung und von diesem selbst als Grund in verschiedenen Bedeutungen des Seins von Nichtsein, Schein, Werden und Denken. Soll also PHYSIS *noch Ursprünglicheres denn Ursprung und Sein* nennen? Gewiß, sofern hier *das* genannt wird, was für den Griechen *alle Erfahrung von Ursprung und Sein selbst noch ermöglicht*, wobei diese Möglichkeit und noch deren Erfahrung eben mit dem sie nennenden Wort unmittelbar identisch sind als PHYSIS!“⁵³

An dem zitierten Passus geht die Reichweite der Frage nach der φύσις auf und warum sich alle Denker, von den Vorplatonikern über Platon bis zu Aristoteles, mit dieser Frage in grundlegender Weise auseinandersetzen mussten. Es ist die erste und bleibt die letzte Frage.⁵⁴

Durch diesen Exkurs wurden zwei Dinge vorbereitet:

- i) Wir haben mit den Begriffen φύσις, κίνησις, μεταβολή und αἰτία ein hinreichendes Fundament ausgearbeitet und damit die Lektüre der Zeitabhandlung in Phys. IV 10 - 14 vorbereitet.
- ii) Im Zuge dessen wird bald eine neue Thematisierung des Bewegungsbegriffes nötig, v. a. *einer* ausgezeichneten Bewegung wird die Aufmerksamkeit gelten.

⁵³ Wiplinger, Fridolin: *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*. Freiburg / Wien 1971, S. 43.

⁵⁴ Es mag überflüssig sein darauf hinzuweisen, dass dies nicht bedeutet, Physik sei nach Aristoteles die *erste* Wissenschaft. Dieser Rang muss der Ontologie vorbehalten bleiben. Die Frage nach der φύσις darf nicht mit jener nach τὰ φύσει ὄντα verwechselt werden. Erstere ist nicht auf einen bestimmten Bereich festgelegt, sondern fragt stets über τὰ φυσικά hinaus. (Vgl. Wiplinger, Fridolin: *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*. Freiburg / Wien 1971, S. 45f.) Ob dieses Fragen μετὰ τὰ φυσικά Aristoteles selbst schon den Titel „Metaphysik“ für seine „erste Philosophie“ in den Mund zu legen berechtigt, sei dahingestellt.

2. Die Zeitanalyse (Phys. IV/10-14)

Aristoteles ist laut Überlieferung der erste griechische Denker, der sein Nachdenken über die Zeit in die Form eines Traktats brachte. Wie schon früher in dieser Arbeit betont wurde, gehen die Schriften über die φύσις, wie sie heute in Buchform vorliegen, vermutlich auf Vorlesungsnotizen zurück, die an Vollständigkeit und Stringenz der Argumentation ihre Schwierigkeiten haben. Doch ist selbst den Notizen klar die systematisch-begriffliche Entfaltung des Zeitthemas abzurufen. Vor Aristoteles hat Platon eine wirkmächtige Theorie der Zeit entfaltet, die allerdings nicht als systematisch ausgearbeiteter Text vorliegt, vielmehr bedient Platon sich, wie es im *Timaios* heißt, der wahrscheinlichen Rede (εἰκὼς μῦθος bzw. λόγος)⁵⁵. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen beiden Expositionen der Zeit liegt auch darin, dass Zeit im *Timaios* vor allem mit Bezug auf die Ewigkeit (αἰών), deren Abbild (εἰκών) sie ist, thematisiert wird. Ihr Platz innerhalb des Mythos von der Schöpfung des Kosmos durch den Demiurgen steht ihr zu, weil der Demiurg das Bild dem Urbild noch ähnlicher machen wollte und das Urbild (παράδειγμα) als ewiges Lebewesen (ζῷον αἰδίων) gefasst wird.⁵⁶ Bei Aristoteles fehlt eine derartig ausdrückliche Bindung der Zeit an ein Vorbild der Ewigkeit. Stattdessen scheint es ihm darum zu gehen, die Integrität der Zeit innerhalb der φύσις zu wahren.

2.1 Kurze inhaltliche Übersicht über die Kapitel Phys. IV 10-14:

Bevor eine detaillierte Lektüre der Kapitel 10 – 14 des IV. Buches der *Physik* unternommen wird, soll in einer vorausgehenden Zusammenfassung der Kern des Aristotelischen Zeitbegriffes herausgehoben werden. Wenn sich Aristoteles auch der Form des Traktats bedient und nicht, wie Platon, der wahrscheinlichen Rede, so kann man im Durchgang der Lektüre doch hin und wieder in Schwindel geraten. Umso wichtiger ist es, die zentralen Aspekte und Fragen dieser Kapitel vor Augen zu haben. Gemäß den vorangehenden und folgenden Traktaten innerhalb der *Physik*, geht es Aristoteles auch hinsicht-

⁵⁵ Tim. 29d: „[...]ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.“; bzw. Tim 30b-c: „[...]οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.“

⁵⁶ Tim. 37c-d: „ὥς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῷον ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἡγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῷον αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν.“

lich der Zeit um die Ergründung ihrer Natur⁵⁷. Den Ausgang nimmt er auch dabei von der alltäglichen Bekanntschaft mit dem Phänomen⁵⁸ und geht dann weiter zu den Vormeinungen (der voraristotelischen Denker) über die Zeit. Diese beiden Themen füllen beinahe das ganze **10. Kapitel** des IV. Buches. Doch kurz vor dessen Ende führt Aristoteles, als brauchbares Extrakt aus den δόξαι seiner Vorgänger, den Bewegungsbegriff⁵⁹ ein. Es ist an dieser Stelle angebracht, eine wichtige Bemerkung Aristoteles' hinsichtlich μεταβολή bzw. κίνησις zu zitieren. Er schließt sie am Ende des zehnten Kapitels einfach an die Schlussfolgerung an:

„Daß sie (die Zeit) also nicht mit Bewegung gleichzusetzen ist, ist offenkundig; - dabei soll für uns im Augenblick kein Unterschied bestehen zwischen den Ausdrücken »Bewegung« und »Wandel«.“⁶⁰

Die Relevanz für unsere Untersuchung erhält die Bemerkung dadurch, dass zwischen den unterschiedlichen Arten von Bewegung bzw. Veränderung, wie wir sie früher dargestellt haben, hinsichtlich des Zeitbegriffes nicht differenziert wird. Deshalb bleibt bis auf weiteres der volle Umfang des Phänomens mit Blick auf den Begriff der Zeit erhalten. Diese Bemerkung gilt außerdem nicht nur für den nun folgenden Beweisgang, wie die Übersetzung von Zekl es fälschlicherweise nahe legt, sondern für die gesamte Abhandlung über die Zeit.⁶¹

Kapitel 11 bildet das Zentrum der „Definition“. Hier werden die entscheidenden Termini eingeführt und behandelt: πρότερον καὶ ὕστερον, νῦν, ἀριθμός, ἀκολουθέω etc. Es

⁵⁷ Phys. IV 10, 217b32: Nach den Zweifelsfragen über die Zeit ist nämlich zu fragen „was denn ihr wirkliches Wesen ist.“ Für *Wesen* steht im griechischen Text *physis* (!), so erscheint es legitim zu übersetzen: „[...] was ihre wirkliche Natur ist“, d.h. wie sie sich in ihrer Phänomenalität wirklich zeigt.

⁵⁸ Phys. IV 10, 217b33-218a2: „Das eine Teilstück ist *vorübergegangen* und ist (insoweit) nicht (mehr), das andere *steht noch bevor* uns ist (insoweit) noch nicht. Aus diesen Stücken besteht sowohl die (ganze) unendliche, wie auch die jeweils genommene Zeit.“ (Hervorhebungen und Klammern im Original, Ch.T.)

⁵⁹ Phys. IV 10, 218b9: „Da aber die Zeit in besonderem Maße eine Art Bewegung zu sein scheint und Wandel, so wäre dies zu prüfen [...]“

⁶⁰ Phys. IV 10, 218b18-20: „ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστιν κίνησις, φανερόν· μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν.“

⁶¹ Siehe: Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 36ff.: „Dies erhellt daraus, daß Aristoteles die Wörter κίνησις und μεταβολή im Verfolg der ganzen Abhandlung unterschiedslos gebraucht; (freilich spricht er viel öfter von κίνησις als von μεταβολή). Besonders deutlich geht dies auch aus Stellen wie 222b30-223a1 und 223a13-15 hervor, in denen er von dem einen Terminus zu dem anderen überwechselt und sie offenbar in gleicher Bedeutung verwendet. Daß Aristoteles jedoch ausdrücklich sagt, daß er die beiden Termini in dem Traktat über die Zeit synonym verwendet, läßt darauf schließen, daß er sie in anderen Zusammenhängen verschieden gebraucht.“

wird vor allem die Frage gestellt, wie Zeit und Bewegung zusammenhängen und wodurch sie sich unterscheiden. Was das νῦν angeht, so entfaltet es in diesem und im folgenden Kapitel 12 seine volle Bedeutung. Es wird als ein dialektisches Unterscheidungs- und Einheitsmoment gefasst. Was das bedeuten soll, wird in der Lektüre zu erläutern versucht werden.

Kapitel 12 setzt die in 11 angerissenen Gedanken fort, entwickelt darüber hinaus den Begriff der Zeit im Rahmen der Stetigkeit, sodass ein Begleitverhältnis von Größe (μέγεθος), Bewegung (κίνησις) und Zeit (χρόνος) etabliert werden kann. Ebenfalls wird der Formulierung „in der Zeit sein“ ihr Bedeutungsrahmen gesetzt: wovon kann eigentlich gesagt werden, dass es sich in der Zeit befinde und wovon ist dies ungemäßer Weise ausgesagt; kann außerdem ein „jenseits“ der Zeit sinnvoll gedacht werden?

Kapitel 13 beginnt mit einer erneuten Reflexion über das Jetzt (νῦν), das schon in Kapitel 11 eingeführt wurde. Erst in 13 wird die dialektische Konzeption, die sich hinter dem Wort verbirgt, voll ausdrücklich: Es bildet den Zusammenhang der Zeit und ist zugleich die Grenze bzw. Teilung der Zeit ihrer Möglichkeit nach. Daneben nimmt Aristoteles noch einige sprachliche Ausdrücke und ihre Beziehung zum Zeitphänomen innerhalb der Alltagssprache in den Blick. Die Ausdrücke sind: einmal (ποτέ), gerade (ἤδη), eben (ἄρτι), vormals (πάλαι), plötzlich (ἐξαίφνης).

Im abschließenden **Kapitel 14** spricht Aristoteles noch einmal die Ausdrücke *früher und später* (πρότερον καὶ ὕστερον) und deren Beziehung zum νῦν an. Entscheidend sind hierbei die Fragen, die er aufwirft und die in der vorangehenden Untersuchung nicht hinlänglich behandelt wurden. Darunter findet sich die Frage, ob es Zeit geben könne, wenn eine vernünftige Seele nicht existierte; oder von welcher Veränderung die Zeit Zahl sei, da es ja verschiedene Formen der Veränderung gibt. Zuletzt genannter Frage geht Aristoteles auch tatsächlich noch nach und stellt heraus, dass es die Ortsbewegung sein müsse, die den Vorrang für sich in Anspruch nehmen könne und von dieser die Kreisbewegung, da sie die vollkommenste Form der Ortsbewegung darstelle.

Soweit eine kurz geraffte inhaltliche Übersicht über die einzelnen Kapitel. Nun gilt es aber, einen genaueren Blick auf die für diese Arbeit entscheidenden Stellen zu unternehmen.

2.2 Auslegung der „Definition“ der Zeit:

Der Beginn soll mit der eigentlichen „Definition“ der Zeit gemacht werden, welche im folgenden Zitat in gedrängter Weise vorgenommen wird:

„Denn eben *das ist die Zeit: Die Meßzahl von Bewegung hinsichtlich des davor und danach*. Also: Nicht gleich Bewegung ist die Zeit, sondern insoweit die Bewegung Zahl an sich hat (gehört sie zu ihr). Ein Beleg dafür: Das »mehr« und »weniger« entscheiden wir mittels der Zahl, mehr oder weniger Bewegung mittels der Zeit; *eine Art Zahl ist also die Zeit*.“⁶²

Das Zitat gibt die Vorlage ab, an der nun in auslegender Arbeit nachvollzogen werden soll, was unter den darin vorkommenden Begriffen zu verstehen sei. Zunächst soll mit dem Verhältnis von Zahl und Bewegung hinsichtlich der Bestimmung der Zeit begonnen werden.

2.2.1 Wahrnehmung von Bewegung und Zeit:

Aristoteles führt die Zeit zunächst in ihrer Beziehung zur Bewegung ein, macht aber auch deutlich, dass die Zeit nicht identisch mit ihr ist. Er führt sie deshalb auf diesem Wege ein, weil Zeit und Bewegung stets zusammen wahrgenommen werden. Das bedeutet, dass, wenn ein Bewegtes als Bewegtes wahrgenommen wird, wir damit zugleich immer schon die Wahrnehmung von Zeit haben – das Bewegte bewegt sich in der Zeit. Zeit wird nicht als ein abstraktes Gebilde eingeführt und nachträglich der Bewegung aufgepfropft, sondern im Ausgang der konkreten Erfahrung aufgezeigt. Die sich durch die Zeitabhandlung hindurchziehende vermeintliche Unentschiedenheit, die sich in der Frage zeigt, ob Zeit Bewegung bestimmt oder Bewegung Zeit,⁶³ veranschaulicht, dass es sich um die

⁶² Phys. IV 11, 219b1-5: „τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ’ ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις. σημεῖον δέ· τὸ μὲν γὰρ πλεῖον καὶ ἔλαττον κρίνομεν ἀριθμῷ, κίνησιν δὲ πλείω καὶ ἐλάττω χρόνῳ· ἀριθμὸς ἄρα τις ὁ χρόνος.“

⁶³ Phys. IV 11, 218b34f.: „[...] daß ohne Bewegung und Veränderung Zeit nicht ist.“; 219a7f.: „Wenn (eine bestimmte) Zeit vergangen zu sein scheint, scheint gleichzeitig auch eine bestimmte Bewegung vor sich gegangen zu sein.“ (Klammer von mir, Ch.T.); Phys. IV 12, 220b16ff.: „Wir messen nicht bloß Bewegung mittels Zeit, sondern auch (umgekehrt) Zeit mittels Bewegung, weil sie nämlich durch einander bestimmt werden [...].“ (Klammer im Original, Ch.T.) als Beispiel dafür gibt er Folgendes an 220b29-32: „Wir sprechen davon, ein Weg sei lang, wenn die Reise lang ist, und von ihr sagen wir, sie sei lang, wenn der Weg so ist. Und von der Zeit (sagen wir, sie sei lang), wenn die Bewegung es ist, und von der Bewegung, wenn die Zeit.“ (Hervorhebung und Klammer im Original, Ch.T.); Phys. IV 14, 223a13ff.: „Da also »früher« unter »Zeit« fällt und da jeder Veränderung (κίνησις, Ch.T.) das »früher« (und »später«) folgt, so ist klar, daß jeder Wandel (μεταβολή, Ch.T.) und jede Veränderung (κίνησις, Ch.T.) in der Zeit stattfindet.“

nachträgliche Trennung eines im Vollzug der alltäglichen Erfahrung⁶⁴ immer schon zusammen Gegebenen, nämlich einem Bewegten, dessen Bewegung sich zeitlich aufspannt, handelt. Es gilt nun herauszuarbeiten, was die Zeit von der Bewegung zu unterscheiden erlaubt.

Bewegung ist bestimmt durch eine Bewegungsintention: Sie ist immer Bewegung von etwas (einem Ort, einer Situation, einer Ausgangslage, -bestimmtheit, etc.) zu etwas hin. Das macht die Bewegung zu einer stetigen (συνεχής: zusammenhängend) mit einem bestimmbaren Verlauf. Dadurch – in diesem Aspekt des Stetigkeit – ist die Bewegung mit der Größe verbunden – oder besser: darin *begleitet*⁶⁵ (ἀκολουθεῖν) die Bewegung die Größe. Da nun Zeit und Bewegung auf eine noch zu bestimmende Weise verbunden sind – Zeit ist nämlich etwas an dem Bewegungsverlauf, genauer gesagt die Messzahl hinsichtlich des Davor und Danach (πρότερον καὶ ὕστερον) – muss dem Ebengesagten zufolge auch die Zeit stetig sein. Die Phänomene Größe, Bewegung und Zeit bilden also eine verbundene Dreizahl, sofern sie durch Stetigkeit bestimmt sind.

Warum von der Größe (μέγεθος) Stetigkeit ausgesagt werden kann, braucht uns hier nicht zu kümmern. Wir interessieren uns zunächst für die Stetigkeit der Bewegung. Dazu stellen wir uns eine rollende Billardkugel vor. Die Kugel muss irgendwo einen Anfang ihres Rollens haben und ein Zur-Ruhe-Kommen oder Ende der Bewegung des Rollens. Der Bewegungsverlauf ist ein zusammenhängender und kann in verschiedenen Hinsichten bestimmt werden (nach seiner Geschwindigkeit, Richtung, Länge, etc.). Erfassen wir diese Bewegung – die eine Ortsbewegung ist – als Bewegung hinsichtlich ihrer Eigenschaften oder Bestimmungen, dann ist damit auch immer schon Zeit erfasst. Ich kann die Geschwindigkeit einer Bewegung ohne Bezug auf Zeit nicht bestimmen. Stellen wir uns weiter vor, dass wir eine Sequenz aus dieser Rollbewegung der Kugel herausnehmen, um sie gesondert zu betrachten. Zu diesem Zweck sind ein Anfangspunkt und ein Endpunkt erforderlich, der nach beiden Richtungen eine Grenze darstellt. Die Kugel beginnt zu rollen und

⁶⁴ Es sei an dieser Stelle daran erinnert, dass schon in Phys. I 1, 184a16ff. der Weg von dem uns Bekannteren und Klareren zu dem von Natur aus Klareren und Bekannteren besonders betont wird. An der Zeitabhandlung wird dieser Zugang wiederholt exerziert, wenngleich Aristoteles nicht im Vorhinein darauf beharrt, dass ein Unterschied zwischen dem uns Bekannten und dem an sich Klaren bestehe.

⁶⁵ Diese Übersetzung von ἀκολουθεῖν ist Viktor Goldschmidt entlehnt, der das franz. *accompagner* verwendet um hervorzuheben, dass es sich bei diesem Verhältnis nicht um eine Kausalbeziehung handelt, sondern ein Begleiten ohne Zwang – man könnte auch „Fügung“ einsetzen. Siehe: Goldschmidt, Viktor: *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Paris 1982, S. 32. Der Verfasser bedankt sich an dieser Stelle ausdrücklich bei Frau Dr.ⁱⁿ Martina Roesner, die keine Mühe gescheut hat, um mit ihm das Buch Goldschmidts zu besprechen und zu diskutieren.

„jetzt“ ist ein Grenzpunkt als Anfang unserer vorgestellten Sequenz, und „jetzt“ ist ein Grenzpunkt als Endpunkt unserer Sequenz. Die zwischen diesen beiden angesprochenen Jetztten sich aufspannende Sequenz ist jene, die uns interessiert. Diese Sequenz besteht selbst wiederum aus vielen einzelnen Jetzt-Momenten, die einen schier unendlichen Teilungsspielraum ermöglichen. Aufgrund der Stetigkeit der Bewegung und der Zeit, ist diese unendliche Teilung jeder Sequenz, jedes Bewegungsverlaufes möglich. Wichtig ist dabei, dass die Teilung stets nur der Möglichkeit nach vollzogen wird. Der tatsächliche Bewegungsverlauf bleibt ein zusammenhängender. Es taucht hier eine ähnliche Schwierigkeit auf, wie bei der Teilung der Linie: An jeder Teilungsstelle ist der Punkt, doch der Punkt nicht der kleinste Baustein der Linie, sondern ihre Grenze in zwei Richtungen (auf der x-Achse) der Möglichkeit nach. Wir können also innerhalb unserer vorgestellten Sequenz sagen: Jetzt ist die Kugel hier, jetzt ist sie hier, usf. Auf diese Weise erhalten wir im Verlauf ein Jetzt (Analog zum Punkt) als Grenze, das die Bewegung in ein Davor und ein Danach teilt. Aristoteles drückt dies so aus:

„Wenn wir nämlich die Enden als von der Mitte verschieden begreifen (ὁπολαβεῖν) und die Seele (ψυχή) zwei Jetztte anspricht, das eine davor, das andere danach, dann sprechen wir davon, dies sei Zeit: *Was nämlich begrenzt ist durch ein Jetzt, das ist offenbar Zeit.* Und das soll zugrundegelegt (ὁποκειμαι) sein.“⁶⁶

Zusammenfassung der Ergebnisse: Es gibt eine *Bewegung*, die als solche in ihrem Vollzug *wahrgenommen* wird. In diesem Prozess (sc. der Wahrnehmung) wird, ausdrücklich oder implizit, auf jeden Fall immer schon *Zeit mit-wahrgenommen*. D.h. am Bewegten wird die Zeit wahrgenommen, da das eine das andere Phänomen *begleitet* (ἀκολουθεῖν).

⁶⁶ Phys. IV 11, 219a24-30 (Klammern von mir, Ch.T.). Der Autor hat hier die Übersetzung von Zekl etwas modifiziert, da Zekl ψυχή mit „Bewusstsein“ überträgt, was aber aus guten Gründen verändert werden musste. Zum einen hat Zekl offenbar die vernünftige Tätigkeit der menschlichen Seele im Blick, wenn er hinsichtlich ὁπολαβεῖν zu diesem Terminus greift (den er übrigens für die gesamte Übersetzung konsequent durchhält). Er möchte durch diesen Akt, den Aristoteles mittels des Verbuns ὁπολαβεῖν zum Ausdruck bringen will, nicht nur ein „wahrnehmen“ oder „aufnehmen“ beschreiben, sondern einen Bewusstseinsakt, in dem das Vorher und Nachher irgendwie erst konstituiert und sodann wahrgenommen wird (siehe dazu v.a. Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 53f.). Es ist allerdings zweifelhaft, ob der Begriff des Bewusstseins hier die erwartete begriffliche Schärfe mitbringt, denn „Bewusstsein“ lässt sich klarerweise auch von Tierarten aussagen, die nicht vernunftbegabt sind. Die Vermutung des Autors ist aber, dass Aristoteles durchaus gute Gründe hat, von ψυχή zu sprechen ohne gleichzeitig die Klarheit des Gedankens zu verwischen, schließlich hat er sich ausführlich mit dem Seelenbegriff in einer seiner Schriften beschäftigt. Hat man dieses Seelenkonzept vor Augen, erscheint auch die Übersetzung des griechischen ψυχή-Begriffes mit dem deutschen Terminus „Seele“ weniger anstößig und esoterisch, vielmehr notwendig. Wir werden auf dieses Konzept der ψυχή, unter anderem auch in Verbindung mit dieser Stelle, eingehen und es darstellen.

Wir nehmen also Bewegung als zeitliche wahr. Paul F. Conen spricht in seinem umfangreichen Kommentar zur Zeitanalyse des Aristoteles sogar davon, dass – er argumentiert hier philologisch auf der Basis des Bedeutungsgehalts des Verbums ὑπολαμβάνειν – erst durch diesen Bewusstseinsakt „das Vorher und Nachher irgendwie erst konstituiert“. ⁶⁷ Wenn Conen hier von einem Konstitutionsgeschehen des Vorher und Nachher durch das Bewusstsein und darauffolgender Wahrnehmung („sodann“) spricht, ist kein Grund zu der Auffassung gegeben, es handle sich hier um ein zeitlich nachgeordnetes Geschehen. Vielmehr scheint hier ein sachlicher Vorrang der Konstitution zu bestehen. Auch wenn dieser Vollzug für uns ineins mit seiner Wahrnehmung geschieht, kann er nur in der Nachträglichkeit der theoretischen Betrachtung davon getrennt werden. Als Begründung für die Zeitlichkeit der Bewegung hat Aristoteles die Unterscheidung in das Davor und das Danach von einem in der Mitte liegenden Jetzt (νῦν) aus stark gemacht. Wichtig ist diese Unterscheidung vor allem deshalb, weil es erst dadurch gelingt, die Differenz von Zeit und Bewegung herauszuarbeiten. Werden Zeit und Bewegung gleichgesetzt, so wird die spezifische Form, in der die Zeit auftritt, übergangen, nämlich die Möglichkeit der Teilung des Bewegungsverlaufes in Davor und Danach. Durch die Teilung eines Bewegungsverlaufes wird Bewegung messbar. Diese Messbarkeit durch die Zahl ist die Zeit, so lautete die oben zitierte Definition. Was den Unterschied zwischen Bewegung und Zeit angeht, könnte man Folgendes sagen: Bewegung ist die *Materieursache* an der Zeit, da die Zeit stets nur an ihr vorkommt, niemals ohne Bewegung. ⁶⁸

2.2.2 Zeit und Zahl:

Mit der Messbarkeit der Bewegung ist der Übergang zu einem Untersuchungskomplex markiert, in dem eine Reflexion über das Jetzt (τὸ νῦν), die Zahl (ἀριθμός) so wie den Vorgang des Begleitens (ἀκολουθεῖν) zu unternehmen sind.

Wenden wir uns zuerst der Zahl (ἀριθμός) zu. In der bereits zitierten „Definition“ der Zeit kam die Zahl dreimal vor: *„Die Meßzahl von Bewegung hinsichtlich des davor und danach. [...] Nicht gleich Bewegung ist die Zeit, sondern insoweit die Bewegung Zahl an sich hat. [...] eine Art Zahl ist also die Zeit.“* In der Passage, der dieses Zitat entnommen ist, setzt Aristoteles damit fort zu bestimmen, was er unter Zahl versteht:

⁶⁷ Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 54.

⁶⁸ Ebd.: S. 59; vgl.: Callahan, John F.: Four views of time in ancient philosophy: Plato, Aristotle, Plotinus, Augustine. Cambridge et al. 1948, 49f.

„Da nun die (Bestimmung) »Zahl« in zweifacher Bedeutung vorkommt – wir nennen ja sowohl das *Gezählte* und das *Zählbare* »Zahl«, wie auch das, *womit wir zählen*, so fällt also die Zeit unter »Gezähltes«, und nicht unter »womit wir zählen«.“⁶⁹

Herauszu lesen sind hier drei Bedeutungen von dem zu bestimmenden Terminus ἀριθμός: einmal als *abstrakte Zahl*, mit der wir zählen (ἀριθμοῦμεν) – die Kardinalzahlen nehmen keinerlei Rücksicht auf den gezählten Inhalt, das Was;⁷⁰ Daneben gibt er aber noch zwei weitere Differenzierungen an, die – im Anschluss an Conen⁷¹ – *konkret* genannt werden sollen: einmal das *aktual Gezählte* (ἀριθμούμενον) und das *potentiell Zählbare* (ἀριθμητόν). Dass der Zeit Zahl hinsichtlich der Bedeutung „Gezähltes“ bzw. „Zählbares“ zukommt, stellt Aristoteles im anschließenden Satz fest und damit ihre *konkrete* im Gegensatz zu einer abstrakten Bedeutung. Welche der beiden konkreten Bedeutungen – aktual oder potentiell – ihr in erster Linie zuzukommen scheint oder in welchem Verhältnis sie zur Zeit stehen, darüber sagt Aristoteles vorerst nichts.

Die Reflexion über die Zahl und ihre Bedeutung für die Zeit muss fruchtlos erscheinen, solange nicht das Jetzt (τὸ νῦν) mit in die Überlegungen einbezogen wird. Die Zahl, so konnte festgehalten werden, ist „Etwas“ an der Bewegung. Insofern diese zählbar ist, ist sie in „Davor“ und „Danach“ im Hinblick auf einen Bezugspunkt teilbar (διαίρετά). Diesen in sich *dialektischen* Bezugspunkt gibt das Jetzt (τὸ νῦν) ab. Dialektisch ist das Jetzt insofern, da es in sich die Momente von Selbigkeit und Verschiedenheit verbindet. Doch zur dialektischen Figur des Jetzt übergegangen werden kann, muss erhellt werden, warum es einer solche Figur bedarf.

2.2.3 Das dialektische Jetzt (νῦν):

Aristoteles leitet seine Zeitanalyse Phys. IV 10 damit ein, dass er einige Anfragen an das alltägliche Verständnis der Zeit richtet: Ob ihr Sein zukomme? Woraus sie bestehe? Wenn aus Teilen, wie sich diese zu dem Ganzen der Zeit verhalten? An dieser Stelle wird

⁶⁹ Phys. IV 11, 219b5-8: „ἐπεὶ δ' ἀριθμός ἐστι διχῶς (καὶ γὰρ τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ὃ ἀριθμοῦμεν), ὁ δὲ χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν.“

⁷⁰ Siehe das Beispiel von Aristoteles in Phys. IV 12, 220b10-13: „Die (folgende) *Zahl* ist eine und dieselbe: *Hundert* Pferde und *hundert* Menschen; wovon das aber Zahl war, das ist verschieden voneinander: *Pferde* – *Menschen*“; Phys. IV 14, 224a2-6: „Es ist aber zu Recht behauptet, daß *die Zahl dieselbe* ist, die von Schafen und Hunden, wenn beide (Anzahlen) gleichgroß sind; es ist jedoch nicht dieselbe Zehnheit, d.h. es sind nicht dieselben zehn; so sind es ja auch nicht dieselben Dreiecke, das gleichseitige und das unregelmäßige, und doch sind sie dieselbe Figur, weil sie ja beide *Dreiecke* sind.“

⁷¹ Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 60f.

zum ersten Mal vom Jetzt ($\tau\acute{o}$ $\nu\acute{u}\nu$) gesprochen, da sich die Frage aufdrängt, ob die Zeit aus Jetzt-Teilen bestehe. Sein Argument spricht aber deutlich gegen ein Verständnis der Zeit, die aus Jetzt-Punkten zusammengesetzt ist. Warum? Wenn das Jetzt als Teil angesehen wird, müsste das Ganze der Zeit aus diesen Jetzt-Punkten bestehend gedacht werden können. Das ist alleine schon deshalb unmöglich, weil in einem Moment alle Jetzte (vergangene, die nicht mehr sind, wie zukünftige, die noch nicht sind) gleichzeitig gedacht werden können müssten und damit ein Ende und ein Anfang der Zeit.⁷² Das widerspricht aber dem Begriff eines Jetzt (und auch der Zeit), wie wir ihn nun aus der Lektüre aufzeigen wollen. Das Jetzt tritt an jener Stelle, an der es zum ersten Mal erwähnt wird, in substantivierter Form auf. Aristoteles nimmt damit eine Veränderung am grammatischen Bau des Wortes vor, das in der alltäglichen Rede, wie im Deutschen auch, in erster Linie adverbial Anwendung findet, und hebt es damit in den Rang eines Begriffes.⁷³

Schon in der alltäglichen Rede wird das Jetzt so verstanden und angewandt, dass es Vergangenes von Zukünftigem *trennt* oder – analog zum Phänomen der Bewegung formuliert, das ja von der Zeit *begleitet* wird – als Trennung in Vorher und Nachher. Es tritt dabei immer in der Gestalt der *Grenzsetzung* auf, die einen Schnitt in einen konkreten Ablauf setzt. Damit gelangen wir an einen sensiblen Punkt der Bestimmung des Jetzt, da es hier seinen widersprüchlichen Charakter offenbaren muss:

- a) In der Funktion des Grenzsetzens *ist* das Jetzt in jeder Situation ein *verschiedenes* (sein jeweiliges $\epsilon\acute{\imath}\nu\alpha\iota$ ist ein verschiedenes). Zu $\tau\acute{o}$ $\epsilon\acute{\imath}\nu\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tilde{\omega}$ gehört alles, was das Jetzt *in diesem Moment seines konkreten Erscheinens*⁷⁴ wesentlich

⁷² Aristoteles vertritt dezidiert die Haltung, dass die Zeit weder Anfang noch Ende habe. In ihrer zyklischen Struktur treffen Ende und Anfang immer aufeinander und heben sich so auf: Phys. IV 13, 222b6f.: „Und so hört (die Zeit) also nie auf; sie ist ja immer (wieder) am Anfang.“ Im Übrigen hat Aristoteles das an der Platonischen Konzeption insofern stark kritisiert, als nämlich der Kosmos als geworden gedacht wird und trotzdem immerwährend sein soll. Siehe De Caelo I 10, 280a28-32: „εἰσὶ γάρ τινες οἷς ἐνδέχεται δοκεῖ καὶ ἀγένητόν τι ὄν φθαρῆναι καὶ γενόμενον ἄφθαρτον διατελεῖν, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ· ἐκεῖ γάρ φησι τὸν οὐρανὸν γενέσθαι μὲν, οὐ μὴν ἄλλ’ ἔσεσθαι γε τὸν λοιπὸν ἀεὶ χρόνον.“

⁷³ Die Kreation solcher Kunst-Begriffe oder Neologismen ist bei Aristoteles keine Seltenheit. Zu den Bekanntesten seiner Kreationen gehört das $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\imath}$ $\eta\nu$ $\epsilon\acute{\imath}\nu\alpha\iota$, das Was-es-war-zu-Sein.

⁷⁴ Es muss davon abgesehen werden, Conen in der Begrifflichkeit zu folgen, da er keine Begründung dafür angibt, warum er für das $\epsilon\acute{\imath}\nu\alpha\iota$ des $\nu\acute{u}\nu$ den Begriff „Wesen“ und für das $\acute{o}$ $\pi\omicron\tau$ ’ $\eta\nu$ „Substrat“ (siehe Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 65-90). Alfred Dunshirn schlägt im Gegensatz dazu hinsichtlich der Übersetzung der Termini philosophiegeschichtlich weniger vorbelastete Begriffe vor (siehe Dunshirn, Alfred: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles’ Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219b10-25“, in: Wiener Studien (119) 2006, S. 65).

ausmacht (= besondere Bestimmung wie Ort, Farbe, Bewegtes,... + Wesen des Jetzt).

- b) Auf der anderen Seite aber ist das Jetzt immer dasselbe, nämlich in dem „Was-es-einmal-war“ (ὅ ποτε ὅν bzw. ὅ ποτ' ἦν), in seiner vorgängigen Bestimmtheit, *bevor* (d.h. sachlich früher) es als *dieses* konkrete Jetzt *diese* konkrete Bewegung in Davor und Danach teilte.⁷⁵ Das erschöpft den Ausdruck zwar hinsichtlich des ποτε, doch das ὅν verlangt noch nach einer konkreten Bedeutung neben der abstrakten, vorgängigen Bestimmtheit. Die konkrete Bedeutung des ὅ ποτε ὅν ist die des *Wesens*, als welches das Bewegte genommen werden muss, das im Laufe der Bewegung nicht ein anderes wird.

2.2.3.1 Die Dialektik des νῦν:

Der Widerspruch, von dem eben die Rede war, ist weniger als kontradiktorischer, denn viel eher als *dialektische Entsprechung* zu verstehen, da beides nicht in derselben Hinsicht vom Jetzt ausgesagt wird:

- a) Das *Jetzt* ist ein *Verschiedenes* (ἕτερον): In der Weise als uns das Jetzt in der Erfahrung bzw. Wahrnehmung an einem Bewegten begegnet, ist es von Mal zu Mal (ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ) verschieden, da es an jeweils verschiedenen Orten und zu jeweils verschiedener Zeit in Erscheinung tritt. Es gehört also zum Jetzt als sich unterscheidendes alles, was es in diesem Moment seines konkreten Erscheinens bestimmt und unverwechselbar macht. An einem Beispiel lässt sich das verdeutlichen. Aristoteles sagt, dass von den Wortverdrehern (οἱ σοφισταί) behauptet werde, Koriskos bezeichne einen anderen, je nach dem Ort, an dem er sich befinde, im Lykeion oder auf dem Markt.⁷⁶ Ein Problem, das Aristoteles dabei sieht, besteht darin, dass die Sophisten der Verschiedenheit einen zu großen Stellenwert beimessen und dabei das

⁷⁵ Phys. IV 11, 219b9-15: „Und wie der Bewegungsablauf je ein anderer und (wieder) anderer ist, so auch die Zeit – nur jeder gleichzeitig genommene Zeitpunkt ist derselbe; das Jetzt (bleibt) ja dasselbe Was-es-einmal-war, nur sein begriffliches Sein ist unterschieden: das Jetzt setzt Grenzen in die Zeit gemäß »davor« und »danach«. Das Jetzt ist in einem Sinn genommen (immer) dasselbe, in einem anderen (wieder ist es) nicht dasselbe: insofern es immer wieder an anderer (Stelle begegnet), ist es unterschieden – das war doch eben das »Jetzt-sein« an ihm –; (bezogen auf das,) was das Jetzt zu irgendeinem Zeitpunkt eben ist, ist es das Selbe.“

⁷⁶ Phys. IV 11, 219b20f. Hinter dem Namen „Koriskos“ verbirgt sich ein ehemaliger Platonschüler, der kurz vor dessen Tod die Akademie mit zwei weiteren verließ. Er begegnet im aristotelischen Werk auffällig oft (14 Mal) und ausschließlich in Beispielen. Siehe Flashar, Hellmut: Aristoteles: Lehrer des Abendlandes. München ²2013, S. 37.

Moment der Kontinuität völlig außer Acht lassen. Wenn es auch richtig ist, dass sich das Bewegte durch sein Immer-wo-anders-Sein unterscheidet, so begründet das deshalb noch nicht die Annahme, dass damit auch das Bewegte *als Zugrundeliegendes* der Bewegung ein anderes wäre. Denn an dem Fortbewegten wird allererst ein Davor und Danach fassbar, wodurch die Bewegung in ihrer zeitlichen Entfaltung erscheint und ein Moment der Unterschiedenheit von dem der Kontinuität getrennt werden kann.⁷⁷ Das Jetzt ist verschieden in der Hinsicht, dass sein Vorkommen mit all seinen Bestimmungen, die es in diesem je konkreten Moment seiner Erscheinung ausmachen, jeweils ein anderes ist, weil die Bewegung an einem Bewegten, der das Jetzt *folgt*, in ihrer konkreten Erscheinung ebenfalls eine jeweils verschiedene ist. Diesen Aspekt des Jetzt nennt Aristoteles τὸ εἶναι αὐτῷ.

- b) Das *Jetzt* als *das selbe*: Das Moment der Selbigkeit kommt notwendig mit dem der Verschiedenheit zusammen vor. Vom Jetzt kann die Verschiedenheit nur dann sinnvoll ausgesagt werden, wenn es daneben auch ein Moment des Sich-gleich-Bleibens gibt. Denn fehlte dies, wäre es völlig willkürlich, es „Jetzt“ oder irgendwie anders zu nennen. Ebenso bei Koriskos, es gäbe keinen nachvollziehbaren Grund, warum Koriskos seinen Namen behalten sollte, wenn er je nach Ort, an dem er sich aufhält, ein anderer wäre. D.h. also, dass das der Bewegung zugrundeliegende Bewegte oder des in der Zeit Befindlichen *seinem Wesen nach* nicht von seinem Ort abhängt. Die Ortsveränderung, die durch eine Bewegung geschieht, ist nicht in dem Ausmaß Veränderung, dass das Zugrundeliegende (ὑποκείμενον), von dem die Bewegung ausgesagt wird, davon abhinge. Das kommt allein der substantiellen Bewegung zu.
 - i. Das Moment der Selbigkeit kann allerdings nicht in derselben Hinsicht vom Jetzt gelten, wie das Moment der Verschiedenheit, da Aristoteles damit gegen den Satz vom Widerspruch verstoßen würde, welcher besagt, dass eine Bestimmung und ihr Gegenteil nicht in derselben Hinsicht vom Selben ausgesagt werden können.⁷⁸ So trennt Aristoteles die Hinsichten, einmal in die des jeweilig vorliegenden *Jetzt-Seins* (εἶναι αὐτῷ) und die des *Was-es-*

⁷⁷ Differenziert müsste diese Betrachtung allerdings werden, wenn es sich bei der Bewegungsform nicht um eine *akzidentielle*, sondern um eine *substantielle* handelt. Die substantielle Bewegung geschieht ja nicht mit einem bereits Vorhandenen, sondern ist Ursprung und Ausgang jeder weiteren möglichen Bewegung.

⁷⁸ Met. IV 4, 1005b19ff.: „τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό [...]“.“

einmal-war (ὁ ποτ' ἦν, daneben gibt es noch die Formulierung als ὁ ποτε ὄν). Damit soll die *vorgängige Bestimmtheit des Jetzt* ausgedrückt werden, also die jeder möglichen Erscheinungsform zugrundeliegende Gestalt des Jetzt als dasjenige, *was die Zeit begrenzt in Früher und Später*. Das Jetzt ist *dasselbe* (τὸ αὐτό) indem es vor jedem konkreten Auftreten immer schon ein Sichselbst-Gleiches war (ὁ ποτ' ἦν).

- ii. Unter i. haben wir uns der abstrakten Bedeutung des Ausdruckes ὁ ποτ' ἦν zugewandt. Daneben kann aber noch eine weitere unterschieden werden, die vor allem Bezug nimmt auf das ἦν bzw. ὄν im genannten Ausdruck.⁷⁹ Denn es ist noch nicht geklärt, wie es möglich ist, dass, wenn das jeweilige εἶναι des Jetzt ein verschiedenes ist, das Jetzt dem Bewegten folgt. Genanntes Problem lässt sich damit klären, dass neben der abstrakten auch noch eine *konkrete* Bedeutung von ὁ ποτ' ἦν angenommen werden muss, der gemäß es ein *der Bewegung* zugrundeliegendes Bewegtes gibt, das ebenfalls das Selbe bleibt und dem das Jetzt darin folgen kann.⁸⁰

Betrachten wir die Dialektik von *Selbigkeit* und *Unterschiedenheit* des Jetzt an einem berühmten Text, der vielleicht nicht ganz ohne Bezugnahme auf die Aristotelische Reflexion über das Jetzt geschrieben wurde.⁸¹ Im ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* (PhdG) – der volle Titel des Kapitels lautet „Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen“ – beschreibt Hegel den Versuch der sinnlichen Gewissheit, über sich selbst und ihre Wahrheit Auskunft zu geben. Es führt, in der doppelten Gestalt seines Seins genommen als das *Jetzt* und das *Hier*, in die Dialektik ein, die die leitende Figur der PhdG (sowie der Hegelschen Philosophie im Ganzen) ist. Die Wahrheit der *sinnlichen Gewissheit* lässt sich anhand des einfachen Versuches prüfen:

„Das Jetzt, welches Nacht ist, wird *aufbewahrt*, d.h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein *Seiendes*; es erweist sich aber vielmehr als ein Nichtseiendes. Das *Jetzt* selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso erhält es sich als ein solches, das auch nicht Tag ist, oder als ein *Negatives* überhaupt. Dieses sich erhaltende

⁷⁹ Diese Unterscheidung ist Conens Kommentar entnommen. Siehe: Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 66 u. 72-78

⁸⁰ Phys. IV 11, 219b15f.: „ἀκολουθεῖ γάρ, ὡς ἐλέχθη, τῷ μὲν μεγέθει ἡ κίνησις, ταύτῃ δ' ὁ χρόνος, ὥς φαμεν.“

⁸¹ Der Verfasser verdankt den Hinweis auf das Zusammenspiel der beiden Texte dem Artikel von Alfred Dunshirn. Siehe Dunshirn, Alfred: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles' Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219b10-25“, in: *Wiener Studien* (119) 2006, S. 73ff.

Jetzt ist daher nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes *dadurch* bestimmt, daß anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es eben noch so einfach als zuvor, *Jetzt*, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; sowenig die Nacht und der Tag sein Sein ist, ebensowohl ist auch Tag und Nacht; es ist durch dies sein Anderssein gar nicht affiziert.“⁸²

Hegel bringt in diesem Absatz die dialektische Gestalt des Jetzt in der Erfahrung des Bewusstseins pointiert zum Ausdruck. Es besteht die Verwechslung zwischen der Erscheinungsform des Jetzt (τὸ εἶναι αὐτῷ) oder wie Hegel es formuliert, als was es sich ausgibt, nämlich ein Seiendes zu sein (die Nacht bzw. der Tag), und dem, was das Jetzt in seiner wahren Gestalt ist, nämlich die Negativität (ὅ ποτε ὄν). Jedes Mal, wenn das Bewusstsein versucht die Wahrheit des Jetzt (die Nacht) festzuhalten (indem es sie aufschreibt), muss es die Erfahrung machen, dass diese Wahrheit keinen Bestand hat, außer in der Gestalt der Negation: Das Jetzt ist *nicht* die Nacht und *nicht* der Tag. Zum Begriff des Jetzt gehört beides, seine Allgemeinheit (die Negativität) und seine jeweilig besondere Form des Auftretens für das Bewusstsein. Die Dialektik des Jetzt besteht also in einem gegensätzlichen Wesen, das die Momente der Selbigkeit und Verschiedenheit zusammenspannt.

2.2.3.2 Das Jetzt folgt dem Bewegten:

Wird in diesem Zusammenhang erneut auf den κίνησις-Begriff geblickt, so macht dies verständlich, wie es zur dialektischen Figur kommt. Dies lässt sich nämlich nur beantworten, „wenn man begreift, wie das Bewegte einerseits immer dasselbe, andererseits ein je Verschiedenes ist [...]“.“⁸³

Aristoteles behauptet, dass wir auf Grund des Bewegten die Bewegung in ihrem Vorher und Nachher gewahren.⁸⁴ Das Vorhandensein eines bewegten Gegenstandes bildet zunächst einmal die Voraussetzung für die Wahrnehmung von Bewegung. Das Bewegte muss in gewisser Weise in seinem Vorher- und Nachher-Sein dasselbe (τὸ αὐτό) bleiben: *Koriskos* befindet sich auf dem Markt – *Koriskos* befindet sich im Lykeion.⁸⁵ Für den Ort des Bewegten (hinsichtlich seines „Immer-woanders-Seins“ - ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι) gilt das nicht, er ist verschieden (ἕτερον): *Markt* und *Lykeion*. Damit haben wir eine ähnliche Dia-

⁸² Hegel, Georg W. F.: Die Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main 1986, S. 84f.

⁸³ Alfred Dunshirn: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles‘ Zeittheorie“, in: Wiener Studien (119) 2006, S. 67.

⁸⁴ Phys. IV 11, 219b16ff.: „καὶ ὁμοίως δὴ τῇ στιγμῇ τὸ φερόμενον, ὃ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν καὶ τὸ πρότερον ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ὕστερον.“

⁸⁵ Phys. IV 11, 219b19-23: „[...] τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο, ὥσπερ οἱ σοφισταὶ λαμβάνουσιν ἕτερον τὸ Κορίσκον ἐν Λυκείῳ εἶναι καὶ τὸ Κορίσκον ἐν ἀγορᾷ.“

lektik wie zuvor im Falle des Jetzt: Einerseits ist ein Bewegtes gegeben, das durch die Bewegung ein Selbes bleibt (Koriskos, ein Stein, etc.) und dementsprechend das *Zugrundeliegende* genannt werden kann; andererseits gibt es ein Moment der Verschiedenheit, welches besagt, dass das Bewegte in seinem Davor- und Danach-Sein ein jeweils Verschiedenes ist. Es stellt sich allerdings die Frage, *wieso* die Selbigkeit und Verschiedenheit des Jetzt von der Selbigkeit und Verschiedenheit der Bewegung herrührt?⁸⁶

Bereits weiter oben wurde hervorgehoben, dass die Zeit etwas an der Bewegung ist, sofern nämlich Bewegung Zahl an sich hat. Es gibt also ein Bewegtes, das als der Bewegung zugrundeliegend wahrgenommen wird, das *Substrat*. Dieses Substrat der Bewegung wird im Bewegungsverlauf in seinem Hier- und Dortsein als seinem Substrat nach *Selbiges* erkannt. Das Bewegte ist andererseits im Bewegungsverlauf immer *in* einem Anderen (vorher *hier* und danach *dort*). Das Hier- und Dort-Sein gibt der Zeit die Grundlage für die Trennung der Bewegung in *Davor* und *Danach* (durch das Jetzt), sowie für die Zählbarkeit:

„Analog dazu verläuft die Zeit, und zwar *folgt* die Zeit der Bewegung, und das Jetzt dem Bewegten. Das Jetzt trennt beständig das Früher vom Später (was sein ὁ ποτε ὄν ausmacht), wobei es variabel ist, auf welche Zeitpunkte (das ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ) wir uns in den Aussagen über das Jetzt beziehen.“⁸⁷

Unklar wird die Untersuchung genau an jener Stelle, wo der Vergleich mit dem Punkt auf den Plan tritt: Hinsichtlich der Grenzfunktion des Jetzt ist es kein Teil der Zeit – sonst müsste nach der Analogie mit dem Punkt ja auch dieser, wenn er die Linie teilt, mit einem Teil zu jedem Linienteil gehören. Weil das aber aufgrund der Unteilbarkeit des Punktes nicht sein kann, bildet der Punkt nicht den Elementarbestandteil der Linie, sowie das Jetzt nicht selbst der Zeit angehört, sondern nur nebenbei (συμβεβηκός) an ihr vorkommt. Insoweit es aber Bedingung der Möglichkeit der Zählbarkeit von Zeit ist, gehört es der Zeit an.

Dem obigen Zitat aus dem Artikel Alfred Dunshirns ist ein Schlüsselverbum der Zeitabhandlung zu entnehmen, das noch nicht Gegenstand der vorliegenden Betrachtung war, obwohl es ständig vorkam: ἀκολουθεῖν⁸⁸. Es ist deshalb von Bedeutung, weil es die Bezie-

⁸⁶ Vgl. Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 88.

⁸⁷ Dunshirn, Alfred: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles’ Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219b10-25“, in: Wiener Studien (119) 2006, S. 71. (Hervorhebung von mir, Ch.T.)

⁸⁸ Die lexikalische Bedeutung des Verbs ist 1.: folgen, nachfolgen, mitkommen,... 2. Übertr.: Folge leisten, gehorchen, sich richten nach,... 3.: Begleiter-, Anhänger-, Schüler-sein (diese Bedeutung kommt allerdings überwiegend im NT vor).

hung zwischen Bewegungs- und Zeitbegriff garantiert. Wie aber ist hier das Folgeverhältnis von Zeit und Bewegung zu verstehen? Hier gehen die Meinungen der Kommentare weit auseinander.

Conen spricht ist in seinem Kommentar für ein *kausal* zu verstehendes Verhältnis zwischen Zeit und Bewegung, indem die Zeit eine *Folge* der Bewegung bildet.⁸⁹ Versteht man dieses Kausalverhältnis äußerlich-mechanistisch, so tut man Conen sicher unrecht, denn er nähert sich in der Entwicklung dieses Gedankens zur Folgebeziehung einem Verständnis, wie es auch Alfred Dunshirn – darin Martin Heidegger folgend – vorgelegt hat.

Ἀκολουθεῖν wird von Dunshirn als *apriorischer* bzw. *ontologischer Fundierungszusammenhang*⁹⁰ ausgelegt, der zwischen Zeit, Bewegung, Stetigkeit und Dimension bestehe.⁹¹ Die Aussagen des Aristoteles, gemäß denen der Größe die Bewegung folgt und dieser die Zeit⁹², seien in diesem Lichte eben nicht äußerlich-mechanistisch zu verstehen, sondern so, dass die Zeit ohne die Bewegung gar nicht verstanden werden könne, da jene von dieser allererst fundiert werde.⁹³ Damit trägt Aristoteles dem uns in der alltäglichen Erfahrung von Zeit bekannten Faktum Rechnung, nämlich der *ursprünglich verbundenen* Wahrnehmung von Bewegung und Zeit. Anhand Conens Kommentar wurde das weiter oben schon thematisiert und auch, dass die *Trennung* dieser beiden Phänomene stets eine *nachträgliche* darstellt (siehe Kapitel 2.2.1). Dass Bewegung und Zeit durch die Zahl aneinander gebunden sind und so die Zeit der Bewegung nicht folgt wie die Kugel einer äußeren Krafteinwirkung, ist auch mit Conens Auslegung kompatibel. Er geht sogar noch einen Schritt weiter, um von seiner als „kausal“ bezeichneten Auslegung abzuweichen, indem er folgendes Zitat interpretiert:

⁸⁹ Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 79: „Das Jetzt folgt dem Bewegten (τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν), d.h. das Jetzt ist eine Folge des Bewegten. Denn durch das Bewegte haben wir Kenntnis von dem Vorher und Nachher in der Bewegung, und dieses als Zählbares ist das, was das Jetzt ist (τῷ γὰρ φερομένῳ γνωρίζομεν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει, ἢ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν). [...] ‚Das Jetzt folgt dem Bewegten‘ bedeutet also zumindest dies, daß sowohl das Substrat des Jetzt als auch das Jetzt in seinem Wesen vom Bewegten abhängt und diesem daher ontologisch nachgeordnet sind.“

⁹⁰ Diesen Ausdruck übernimmt Dunshirn von Heidegger. Siehe: Dunshirn, Alfred: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles’ Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219b10-25“, in: Wiener Studien (119) 2006, S. 70f.; Heidegger, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie. Hrsg. von Hermann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt am Main 1975, S. 344f.

⁹¹ Dunshirn, Alfred: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles’ Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219b10-25“, in: Wiener Studien (119) 2006, S. 69.

⁹² Phys. IV 11, 219b15f.: „ἀκολουθεῖ γάρ, ὡς ἐλέχθη, τῷ μὲν μεγέθει ἢ κίνησις, ταύτη δ' ὁ χρόνος, ὥς φαμεν“

⁹³ Dunshirn, Alfred: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles’ Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219b10-25“, in: Wiener Studien (119) 2006, S. 70.

„Und in besonderem Maße der Erkenntnis zugänglich ist dies (bestimmte Jetzt); auch Bewegung überhaupt ist ja nur erkennbar anhand eines Bewegten, und Ortsbewegung anhand eines Sich-fort-Bewegenden; denn ein Dieses-da ist der fortbewegte Gegenstand, »Bewegung« selbst ist das nicht.“⁹⁴

Durch ein Bewegtes wird also das, was Bewegung ist, erschlossen und analog dazu auch das Jetzt in seinem konkreten Erscheinen als die Abzählbarkeit des Davor und Danach am bewegten Ding. Darin liegt schon beschlossen, dass die Analogie zwischen Bewegtem und Jetzt hinsichtlich des Dieses-da nicht so weit reicht, Aristoteles zu unterstellen, er habe das Jetzt selbst als etwas Dingliches nach Konzept eines Dieses-da verstanden. Allerdings muss es neben dem Folgeverhältnis von Zeit und Bewegung in der Zahl noch ein weiteres geben, gemäß dem die Zeit (als Jetzt) der Bewegung (als dem Bewegten) folgt. Conen kommt letzten Endes zu folgendem Schluss:

„Obgleich das Jetzt kein τόδε τι ist, ist es doch insofern einem τόδε τι zu vergleichen, als es dem bewegten Ding als dessen Zahl folgt, und zum anderen deswegen, weil es dasjenige ist, dessen Wahrnehmung eine Bedingung der Möglichkeit der Zeitwahrnehmung ist.“⁹⁵

Der zunächst kausal vorgestellte Zusammenhang in der Folge der Zeit auf die Bewegung ist, soweit hat dieses Zitat an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig gelassen, ebenfalls in Richtung eines apriorischen Fundierungszusammenhangs zu verstehen. Bewegung und bewegtes Ding bilden die Voraussetzung des Gewährwerdens der Zeit. Der zweite Aspekt der Folgebeziehung zwischen Zeit und Bewegung war die Zahl: Zeit ist Bewegung insofern sie zählbar ist.

2.3 „In der Zeit sein“ und περιέχεσθαι:

In einer der Ausführungen innerhalb der Zeitabhandlung beschäftigt Aristoteles eine Formulierung, die ebenfalls aus alltäglichen Sprachsituationen bekannt ist. Von der Zeit als der Messung einer Bewegung kommt er zur Frage danach, ob es auch notwendig ist, dass es außer der Zeit, die die Bewegung misst, eine Zeit geben muss, in der diese die Dauer jener Bewegung messenden Zeitspanne eingefasst ist. Er beginnt zunächst damit, die Bedeutungen zu unterscheiden, in denen das „In der Zeit sein“ ausgesagt wird:

⁹⁴ Phys. IV 11, 219b29ff.: „καὶ γνώριμον δὲ μάλιστα τοῦτ' ἔστιν· καὶ γὰρ ἡ κίνησις διὰ τὸ κινούμενον καὶ ἡ φορά διὰ τὸ φερόμενον· τόδε γὰρ τι τὸ φερόμενον, ἡ δὲ κίνησις οὐ.“

⁹⁵ Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 99.

- 1) In-der-Zeit-Sein wird ausgesagt, wenn etwas dauert während der Dauer der Zeit.
- 2) „In der Zeit sein“ ist eine analoge Konstruktion zu der Zuschreibung „in der Zahl sein“.

Bezüglich 2) kann wiederum unterschieden werden zwischen:

- a) in dem „In der Zahl sein“ aufgehen (als eine Eigenschaft derselben z.B.);
d.h. wesentlich dadurch bestimmt zu sein, an der Zahl und nur mit ihr zusammen vorzukommen
oder
- b) „in der Zahl“ weil etwas zählbar ist.

Das *Jetzt* und *Vorher-und-Nachher* sind *in der Zeit*, wie die Eigenschaften der Zahl (gerade, ungerade, teilbar, etc.) *in der Zahl* sind. Die *Ereignisse* allerdings sind in der Zeit, weil sie durch sie zählbar werden. Angenommen es ist möglich, jede Bewegung mittels der Zeit gemäß ihrem *Vorher-und-Nachher* zu messen, und es kann ausgeschlossen werden, dass es viele verschiedene Zeiten gibt, dann muss auch gelten, dass es aufgrund der Mannigfaltigkeit an Bewegung und bewegten Dingen eine alles umfassende (περιέχεσθαι) Zeit gibt.⁹⁶ Wohl gemerkt: Die Zeit umfasst alles, von dem Bewegung (und auch Ruhe, sofern Ruhe ein Modus dessen ist, was auch bewegt wird) ausgesagt werden kann, d.h. im Anschluss an unsere Überlegungen zum Bewegungsbegriff weiter oben, dass die Zeit alles einfasst, was dem Werden und Vergehen unterworfen ist. Aristoteles präzisiert diese Charakterisierung nochmals, indem er sagt, dass es nicht möglich ist umgangssprachlich zu sagen, etwas „hat gelernt infolge der Zeit“ oder „es ist neu geworden“ oder „es ist schön geworden“.⁹⁷ Stattdessen liegt es umgangssprachlich näher zu sagen, etwas ist gealtert oder vergessen worden in der Zeit. Schließlich folgt ein Satz, der zunächst ein Rätsel aufgibt:

⁹⁶ Phys. IV 12, 221a26-30: „ἐπεὶ δὲ ἐστὶν ὥς ἐν ἀριθμῷ τὸ ἐν χρόνῳ, ληφθήσεται τις πλείων χρόνος παντὸς τοῦ ἐν χρόνῳ ὄντος· διὸ ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου, ὥσπερ καὶ τὰλλα ὅσα ἐν τινὶ ἐστὶν, οἷον τὰ ἐν τόπῳ ὑπὸ τοῦ τόπου.“

⁹⁷ Phys. IV 12, 221a30-221b1: „Und folglich widerfährt ihm [dem in der Zeit Befindlichen] etwas durch die Zeit, wie wir ja auch zu sagen gewohnt sind: »die Zeit lässt schwinden«, und »alles altert mit der Zeit« und »man vergißt im Laufe der Zeit«, aber (wir sagen) nicht: »es hat gelernt (infolge der Zeit)« oder »es ist jung [eigentlich steht νέος im Text, was „neu“ wie auch „jung“ heißen kann] geworden« oder »schön geworden«.“

„Denn an und für sich genommen ist die Zeit Ursache eher von Verfall; ist sie doch das Zahl(moment) an der Bewegung, verändernde Bewegung aber bringt das Bestehende fort zum Umbruch.“⁹⁸

Conen schreibt dazu:

„Dies ist so, weil die Zeit die Zahl der Bewegung ist und die Bewegung ekstatischen Charakter hat, d.h. sie ‚entrückt‘ das, was da ist. Es genügt darauf hinzuweisen, daß nichts wird, ohne irgendwie bewegt zu werden oder zu handeln, während die Dinge auch ohne äußeres Zutun verfallen, um deutlich werden zu lassen, daß die Zeit *per se* die Ursache des Vergehens ist und nur *per accidens* auch Ursache des Werdens. [...] Indessen wird nicht einmal diese Veränderung eigentlich durch die Zeit bewirkt (οὐδὲ ταύτην ὁ χρόνος ποιεῖ); es ist nur so, daß diese Veränderung sich in der Zeit ereignet (222b22-27).“⁹⁹

Demnach scheint Aristoteles die von ihm zitierte Haltung damit zu legitimieren (Zeit als Ursache des Vergehens), indem er als Beweis jene Anstrengung anführt, der es bedarf, damit etwas ist und es im Sein verharret, wogegen jedoch jeder Verfallsprozess wie von selbst geschieht. Doch liegt dem ein Mangel an Einsicht in die Ursachen, die dafür verantwortlich sind, zugrunde und so wird die Zeit als Ursache für Verfall, Vergehen, Altern etc. angeführt. Aristoteles kann dieses Missverständnis durch seine Auslegung der Folgebeziehung zwischen Bewegung und Zeit erklären, denn letzten Endes ist es nicht die Zeit, die die Dinge vergehen lässt, sondern dieses Phänomen wird durch den „ekstatischen Charakter“ der Bewegung erklärt. Die Verwendung von ἐξίστημι mag zunächst in Verwunderung versetzen, sie ist allerdings im Zusammenhang mit κίνησις bzw. μεταβολή kein Einzelfall im aristotelischen Werk.¹⁰⁰ Es fragt sich aber was damit eigentlich gemeint sein soll, und auch Conens Erklärung kann hier nur als unbefriedigend angesehen werden.

Möglicherweise möchte Aristoteles mit diesem Verbum eine Entfernung aus dem Zentrum des Wesens des Seienden anzeigen. Terminologisch betrachtet bedeutet das Verb, das sich aus dem Präfix εκ- und dem Verbum ἵστημι (dessen Bedeutungshof enorm groß ist, aber dessen Grundbedeutung mit „stellen“ angegeben werden kann), *hinaus-stehen*, *aus-*

⁹⁸ Phys. IV 12, 221b1ff.: „φθορᾶς γὰρ αἴτιος καθ’ ἑαυτὸν μᾶλλον ὁ χρόνος· ἀριθμὸς γὰρ κινήσεως, ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησιν τὸ ὑπάρχον.“

⁹⁹ Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 147.

¹⁰⁰ De an. I 3, 406b11-15: „Wenn daher jede Bewegung ein Heraustreten (ἔκστασις) des Bewegten ist, sofern es bewegt wird, dann würde auch die Seele aus ihrem Wesen heraustreten (ἐξίσταται ἂν ἐκ τῆς οὐσίας), falls sie sich selbst nicht nur akzidentell bewegt, sondern die (Selbst-)Bewegung zu ihrem Wesen an sich gehört.“ Phys. VI 5, 235b6: „Da nun alles, was sich wandelt, »aus etwas zu etwas« übergeht, so (gilt) notwendig: Was sich gewandelt hat, sobald es nur diesen Wandel durchhat, ist in dem (Zustand, zu dem) es sich gewandelt hat. Denn das »woraus« des Wandels, das läßt ja das Sich-Wandelnde hinter sich und tritt aus ihm heraus (ἐξίσταται) [...].“

stehen, ent-setzen.¹⁰¹ Aristoteles sagt also ausdrücklich, dass es eine *hinausstehende Bewegung* ist, die das Bewegte zum Umbruch fortbringt und, dass es am wenigsten die Ortsbewegung sein kann, denn diese ist vom Wesensumbruch am weitesten entfernt.¹⁰²

Es gibt also 1. eine Bewegung, die das Seiende in einer Verfallsdynamik von seinem eigentlichen Wesen weg dezentriert, 2. wohnt diese dezentrierende Dynamik jeder Bewegung inne, wobei aber die einen Bewegungsformen mehr als die anderen entrücken. Das Verfallen der Dinge lässt sich also durch die Bewegung als einer vom Wesen des Dinges abstehenden/ent-setzenden/ent-rückenden¹⁰³ erklären und innerhalb der Zeit, die als Zahl der Bewegung diese messbar macht, beobachten. Durch die vertrakte Verbindung (dem ontologischen Fundierungszusammenhang) zwischen Zeit und Bewegung wird meistens die Ursache für den Verfall der Zeit und nicht der Bewegung zugeschrieben.

Der Gedanke von der allesumfassenden Zeit wurde noch nicht ausdrücklich thematisiert. Wie kommt Aristoteles zu diesem Gedanken? Zusammen mit dem Gedanken des In-der-Zeit-Seins zeigt er, dass es unsinnig wäre anzunehmen, *die* Zeit dauerte nur *in* und *mit* dem jeweils dauernden oder bewegten Ding, denn dann wäre alles in Allem (z.B. der Himmel im Hirsekorn)¹⁰⁴, was keinen guten Sinn ergibt. Insofern ist es notwendig eine alle einzelnen Dauerintervalle umfassende Zeit anzunehmen. Der Gedanke baut sich wie folgt auf: Es gibt Dinge, von denen Bewegung ausgesagt wird. Jede der kategorial unterschiede-

¹⁰¹ LSJ zu ἐξίστημι: A. causal in pres., impf., fut., aor. 1:—displace: hence, change, alter utterly; 2. metaph., ἐξιστάναι τινὰ φρενῶν drive one out of his senses; 3. get rid of, dispose of the claims of a person; B. intr. in Pass. and Med., with aor. 2, pf., and plpf. Act.: 1. of Place, arise out of, become separated; 2. c. acc., shrink from, shun; 3. go out of joint; II. c. gen. rei, retire from, give up possession; 2. cease from, abandon; III. stand out, project.

Passow zu ἐξίστημι: I) herausstellen, herausbringen; II) aus etwas heraustreten (aus einer Sache oder in räumlicher Hinsicht); Band 2, S. 984f.

Gemoll zu ἐξίστημι: I) wegstellen, aus der üblichen Stellung bringen; II) a) abtreten, sich entfernen, b) außer sich geraten, von Sinnen sein, erstaunen, sich entsetzen, c) sich lossagen, aufgeben, d) herausgeraten, vergessen.

¹⁰² Siehe Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 147f.: „Einer der Gründe, warum die Ortsbewegung einen Vorrang besitzt, ist, daß das bewegte Ding in dieser Art von Bewegung, im Gegensatz zu allen andern, am wenigsten von seinem Wesen ‚sich entfernt‘.“

¹⁰³ Es gilt hier allerdings zu fragen, wie sich dieser Gedanke eines vom Wesen weg zum Verfall hin bewegten Seienden als auf ein Ziel gerichtet (als ἐντελέχεια) verstehen lässt?

¹⁰⁴ Phys. IV 12, 221a19-23: „Dann ist aber auch klar, daß »In-der-Zeit-Sein« nicht bedeutet »Dauer während der Dauer der Zeit«, so wie ja auch »In-Bewegung-Sein« und »An-einem-Ort-Sein« nicht heißt: (Dauer) solange Bewegung und Ort sind. Hätte das »in etwas« diese Bedeutung, dann könnten alle Dinge [πάντα τὰ πράγματα] in allem Beliebigen sein, z.B. auch das Weltgebäude [ὁ οὐρανός] in einem Hirsekorn; denn während der Dauer des Hirsekorns ist ja auch das Himmelsgewölbe.“ [Eckige Klammer von mir, Ch.T.].

nen Formen der Bewegung ereignet sich in der Zeit, da diese erstens mit der Bewegung in der Wahrnehmung immer schon zusammen gegeben ist, und zweitens die Zahl der Bewegung darstellt, welche ihre Messbarkeit garantiert. Bewegung wird aber nicht von einigen der vorkommenden Dinge ausgesagt, sondern von allen. Da nun aber alles entweder der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach bewegt ist, ist auch alles in einer Zeit, da sich jede Form der Bewegung zeitlich realisiert. Da es aber nicht so viele Zeiten gibt, wie vorhandene Dinge oder Formen der Bewegung, kann es sich nur um eine und dieselbe Zeit handeln, die gleichsam jede Bewegung jedes Dinges misst. Daher ist alles in *der* Zeit, die als eine alles Umfassende angenommen werden muss. Wenngleich das nicht bedeutet, dass die Rede z.B. von der Lebenszeit eines Menschen, von der Rekordzeit im 100m Sprint, etc. sinnlos oder gar falsch wäre. Doch liegt ein Unterschied zwischen der je spezifischen Dauer, die von einem Seienden ausgesagt wird, und einer Zeit, die alle diese Dauerintervalle einfasst, wenngleich sie aber nicht ihr Produkt ist. Produkt kann sie nicht sein, denn dazu müsste ihre Abgeschlossenheit angenommen werden. Weil aber Zeit auf Möglichkeit hin offen ist, d.h. auf Zukunft hin, ist das nicht sinnvoll.¹⁰⁵ Diese Zeit ist eine Zeit im *Kollektivsingular*, da sie alle Intervalle, mögliche (d.h. künftige) und wirkliche (jetzt stattfindend und schon vergangene) in sich enthält.

2.3.1 Umfasst die Zeit schlechthin alles?

Aristoteles depotenziert jedoch die Mächtigkeit der Zeit im Singular gleich wieder, indem er vom *Immerseienden* (τὰ αἰεὶ ὄντα) sagt, es werde nicht von der Zeit eingefasst.¹⁰⁶ Weder gilt vom Immerseienden, dass es wird oder vergeht, noch kann sonst eine der Bewegungsformen von ihm ausgesagt werden. Vielmehr ist es ein immer gleich Seiendes, unveränderliches Ewiges. Doch was gehört in den Bereich des Immerseienden? Zunächst

¹⁰⁵ Geht man bspw. von einem Konzept der Zeit aus, wie einer Menge von Zahlen, die grundsätzlich unendlich, aber eine abzählbare Zahlenmenge bilden, wie es die Natürlichen Zahlen $\mathbb{N} = \{0; 1; 2; 3; \dots\}$ sind, so lässt sich kein Axiom für die Vollständigkeit der Zeit angeben. Unter 1.3.3 der vorliegenden Arbeit wurde mit Conen darauf hinweisen, dass die Definition nicht darin aufgeht, die Zeit als das zu bestimmen, womit man zählt (ἀριθμοῦμεν), sondern im jeweils konkret Gezählten (potentiell und aktual). Daher muss sich der nicht vorwegzunehmende Inhalt der Zeit einer Axiomatisierung widersetzen. Das Gesagte gilt nicht nur für die verhältnismäßig kleine Menge $\mathbb{N}$, sondern auch für die Menge der Reellen Zahlen $\mathbb{R}$, die zwar überabzählbar sind jedoch vollständig.

¹⁰⁶ Phys. IV 12, 221b3-5: „Somit ist klar, daß das *Immerseiende*, insofern es immerseiend ist, *nicht in der Zeit ist*: es wird ja nicht von der Zeit eingefasst, und es wird nicht die Dauer seines Seins von der Zeit gemessen.“

muss man bei dieser Frage an die aristotelische *Theologik*¹⁰⁷ denken und an das selbst unbewegte Bewegende:

„Da nun der Wesen drei waren, nämlich zwei natürliche und eine unbewegte, so wollen wir nun von dieser handeln und zeigen, daß es notwendig ein ewiges unbewegtes Wesen geben muß. Denn die Wesen sind von dem Seienden das Erste, und wenn alle vergänglich sind, so ist alles vergänglich. Unmöglich aber kann die Bewegung entstehen oder vergehen; denn sie war immer. Ebenso wenig die Zeit; denn das Früher und Später ist selbst nicht möglich, wenn es keine Zeit gibt. Die Bewegung ist also ebenso stetig wie die Zeit, da diese entweder dasselbe ist wie die Bewegung oder eine Affektion derselben [κινήσεως τι πάθος].“¹⁰⁸

Wenn hier gesagt wird, dass die Bewegung unvergänglich ist, so denkt Aristoteles dabei vor allem an die Kreisbewegung der Gestirne, die er als ewig, weder geworden noch irgendwann vergehend, ansieht.¹⁰⁹ Damit wird auch der Zeit eine ewige „Existenz“ zugesprochen, da sie in Kontinuität der Bewegung folgt. Aristoteles behauptet aber, dass es notwendig etwas an sich selbst Unbewegtes geben muss, das gleichsam die Ursache (αἰτία) aller Bewegung ist.¹¹⁰ Das unbewegt Bewegende (ἀκίνητον κινουόν) wird in Met. XII 7 genauer gefasst:

„Jenes bewegt wie ein Geliebtes, und durch das (von ihm) Bewegte bewegt es das übrige. Wenn nun etwas bewegt wird, so ist es möglich, daß es sich auch anders verhalte. Wenn also Ortsbewegung die erste Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) insofern ist, als das Bewegte in Bewegung ist, so ist insofern auch möglich, daß es sich anders verhalte, nämlich dem Ort, wenn auch nicht dem Wesen nach. Nun gibt es aber etwas, was ohne bewegt zu werden selbst bewegt und in Wirklichkeit (in wirklicher Tätigkeit) existiert [...].“¹¹¹

Wie ein „Geliebtes“ bewegt also das erste unbewegt Bewegende den Fixsternhimmel.¹¹² Der Himmel wiederum bewegt alles andere. Der Himmel strebt in seiner Bewegung dem ersten unbewegt Bewegenden nach, deshalb kommt ihm die ewige Kreisbewegung als die

¹⁰⁷ Entfaltet wird diese „Theologie“ in Met XII, siehe v.a. 6 u. 7.

¹⁰⁸ Met. XII 6, 1071b3-10: „Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον. αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά· ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (αἰεὶ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον. οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχὴς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος· ἡ γὰρ τὸ αὐτὸ ἡ κινήσεως τι πάθος.“

¹⁰⁹ Begründet wird diese Behauptung in Phys. VIII 1-3.

¹¹⁰ In Met. XII 6 führt er den Beweis, wonach es dieses ewige Bewegungsprinzip gibt.

¹¹¹ Met. XII 7, 1072b2-8: „κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἰ [ἡ] φορὰ πρώτη ἢ ἐνέργειά ἐστιν, ἢ κινεῖται ταύτη γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν· ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινουόν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνέργειά ὄν [...].“

¹¹² In der folgenden kurzen Darstellung der aristotelischen Theologie wird an die Ausführungen aus Walter Bröckers Aristotelesbuch angeknüpft: Bröcker, Walter: Aristoteles. Frankfurt am Main ⁵1987, S. 213-226.

erste und beste zu. Es ist wichtig zu sehen, dass Aristoteles den Himmel aus Äther bestehend denkt, einem harten und durchsichtigen Stoff. Er wird als unveränderlich und unzerstörbar angesehen, weshalb die einzige Bewegung, die in ihm geschehen kann, die Ortsbewegung ist, von dieser die Kreisbewegung. Das erste Bewegende muss reine Wirklichkeit sein. Es selber kann als Ursache aller Bewegung nicht wieder in der Möglichkeit von Sein und Nicht-Sein stehen, ihm kommt daher reine *Wirklichkeit* zu. Daraus folgt aber, dass es keine Materie haben kann, denn jede Materie ist der Bewegung (substantieller und akzidenteller) unterworfen. Also muss das in reiner Wirklichkeit erste unbewegt Bewegende reine *Form* sein. Die einzige reine Form, die aus sich selbst sein kann, ist der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, denn allen anderen Formen (mathematische Wahrheiten, Wasgehalt, Quantität, Zahlen, ...) sind wiederum nur als auf den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ bezogen wirklich. Der erste unbewegte Beweger, der aristotelische „Gott“ ist demnach als $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ bestimmt. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aber ist wesentlich Tätigkeit. Was also ist die Erkenntnis dieses Gottes, wenn sie nicht als dem menschlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ analog gedacht werden soll, der einmal dieses, einmal jenes erkennt und dem damit Negativität zukommt: Ich erkenne dieses und nicht ein anderes? Die höchste und beste Tätigkeit des göttlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ kann alleine in der Erkenntnis seiner selbst als Erkennenden bestehen: „Sich selbst also erkennt die Vernunft, wenn anders sie das Beste ist und die Vernunfterkennung (bzw. -tätigkeit) ist Erkenntnis ihrer Erkenntnis (-tätigkeit).“¹¹³ Von diesem göttlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ sagt Aristoteles, dass er, wie alles, das nicht bewegt ist und daher reine Form sein muss, nicht „in der Zeit“ ist. Interessant ist daran nun der Gedanke, dass alles naturhaft Seiende (alles was selbst Ursprung seiner Bewegung ist) auf dieses unbewegt Bewegende zustrebt:

„Denn die natürlichste Leistung der Lebewesen, insofern sie voll entwickelt und nicht verstümmelt sind oder durch Urzeugung entstehen, ist es, ein anderes hervorzubringen wie sie selbst, das Tier ein Tier, die Pflanze eine Pflanze, damit sie, soweit sie es können, am Immerwährenden und Göttlichen teilhaben. Denn danach *strebt* alles und auf diesen Endzweck *zielt* alles naturmäßige Handeln ab. Der Endzweck ist im doppelten Sinne zu verstehen: als Wozu und Womit. Da sie nun an dem Immerwährenden und Göttlichen nicht ununterbrochen Anteil haben können, weil nichts Vergängliches als ein und dasselbe und als eines der Zahl nach andauern kann, so hat jedes nur soweit Anteil, soweit es ihm eben möglich ist, das eine mehr, das andere weniger. Somit bleibt es nicht als es selbst fortdauernd bestehen, sondern *wie* es selbst zwar nicht der Zahl, wohl aber der Art nach eines ist.“¹¹⁴

¹¹³ Met. XII 9, 1074b33ff.: „αὐτὸν ἅρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.“

¹¹⁴ De an. II 4, 415a26-415b7 (Übersetzung nach Krapinger, Hervorhebungen Ch.T.): „φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον,

Das ist ein für die vorliegende Arbeit entscheidender Zusammenhang, auf den wir später (in Kapitel 4 der vorliegenden Arbeit) ausführlicher zurückkommen werden. Vorerst belassen wir es bei dem Hinweis auf den ersten unbewegten Beweger, der gleichsam *außerhalb* der Zeit zu denken ist. Dieses *Außerhalb* ist gleichsam das *Wohin* des Strebens alles naturhaft Seienden, insofern es auf ewiges Bestehen der Art nach zielt.

Abschließend ist zu sagen, dass die Bedeutung, die das In-der-Zeit-Sein für die Zeitabhandlung spielt, nicht zu unterschätzen ist. Nicht zuletzt weil vor allem darin die Anknüpfung an die Platonische und sogar noch weiter, Vorsokratische Tradition vermutet werden kann. In welcher Weise dieser Vermutung vertraut werden darf, soll in einem späteren Kapitel ausgeführt werden, wenn es um die Deutung Ricœurs geht. Zunächst soll die Darstellung der Erwägungen und Klärungen bezüglich der Frage nach der Ursache von Verfall und Vergehen, dem Problem einer alles umfassenden Zeit und der Frage nach Dingen, die außerhalb der Zeit liegen, genügen.

2.4 Die Aporien als *Epilog* der Zeitanalyse?

Am Schluss des IV. Buches der Physik steht mit Kapitel 14 ein Epilog, in dem Aristoteles Fragen bzw. Aporien hinsichtlich der von ihm entwickelten Theorie der Zeit aufdeckt (dieser *Epilog* beginnt mit 223a16 und endet mit 224a17). Im Wesentlichen werden darin zwei Fragen behandelt: 1. Wie verhält sich die Zeit zum Bewusstsein? 2. Von welcher Veränderungsform ist die Zeit Zahl?

1. Die erste Frage wird unterteilt in:

- a) Weshalb entsteht bei der Zeit der Eindruck, dass sie allgegenwärtig ist, zu Land wie auf dem Meer und am Himmel?
- b) Gäbe es Zeit, wenn es kein Bewusstsein von ihr gäbe, wenn kein Dasein, das zu zählen imstande ist, existierte?

In welchem Zusammenhang stehen die beiden Fragen?

φυστὸν δὲ φυτὸν, ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτό καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἔν, εἶδει δ' ἔν.“

2.4.1 Wie verhält sich die Zeit zur Seele?

Die Frage 1.a hat aus Sicht der vorliegenden Untersuchung eine untergeordnete Bedeutung. Deshalb wenden wir uns in der Hauptsache der Frage zu, wie es um die Zeit steht, wenn sie in ihrer Verbindung zur ψυχή gedacht wird. Mit dieser Frage ist nicht eine neue Schwierigkeit in der Aristotelischen Abhandlung neben anderen aufgedeckt, sondern gleichsam der Punkt, von dem aus die gesamte Zeittheorie in den Blick kommt und jede Interpretation sich bewähren muss. Alleine die Fülle an Interpreten, die sich zu dieser Passage geäußert haben, lässt diese Bedeutung vermuten. Sieht man sich die Interpretationen an,¹¹⁵ so sprengt das den Rahmen jeder doxographischen Zusammenstellung: Sie widersprechen sich zum Teil so vehement, dass eine Zusammenführung ausgeschlossen ist. Man könnte sogar den Eindruck gewinnen, dass, wäre der Bezugstext dieser Interpretationen nicht in der Weise evident wie er es ist, sie auf völlig unterschiedliche Texte referierten. Der zu befragende Passus im Text lautet in der Übersetzung von Conen:

„Ob es Zeit gibt oder nicht, wenn die Seele (ψυχή) nicht existierte, ist eine Frage, die einen sehr wohl verwirren könnte. Ist nämlich ausgeschlossen, daß es etwas gibt, welches zählt, dann gibt es schlechterdings auch kein Zählbares, woraus folgt, daß es keine Zahl gäbe. Denn die Zahl ist entweder das Gezählte oder das Zählbare.“¹¹⁶ (Phys. IV 14, 223a21-25)

Nachdem die Aufgabe der Wahrnehmung in den bisherigen Ausführungen Aristoteles' immer betont wurde, war auch zu erwarten, dass das Verhältnis zwischen Existenz der Zeit und der wahrnehmenden bzw. vernünftigen ψυχή irgendwann ausdrücklich thematisiert werden würde. Überraschend mag vielleicht die Kürze sein, in der dieses Problem abgehandelt wird, geht es doch über einen Absatz – inkl. einleitender Problemstellung – nicht hinaus (Phys. IV 14, 223a21-29). In Conens Übersetzung lautet die Passage weiter:

„Wenn nichts anderes zu zählen befähigt ist als die Seele und die Vernunft der Seele, dann gibt es schlechterdings keine Zeit, wenn die Seele nicht existiert, ausgenommen das, (als) was vorgängig seiend [τοῦτο ὃ ποτε ὄν] die Zeit existiert (sc. dann, wenn sie existiert), d.h. unter der Voraussetzung, daß die *Bewegung* unabhängig von der Seele existieren kann. Aber das

¹¹⁵ Eine übersichtliche und zusammenfassende Darstellung der Interpretationen der folgenden Frage wird bei Conen gegeben: Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 159-165.

¹¹⁶ Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 156. Der Text im griechischen Wortlaut: Phys. IV 14, 223a21-25: „πότερον δὲ μὴ οὐσίας ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ, ἀπορήσειεν ἂν τις. ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός. ἀριθμός γὰρ ἢ τὸ ἡριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν.“

Vorher und Nachher findet sich in der Bewegung, und diese in der Zeit, sofern sie zählbar sind.“¹¹⁷ (Phys. IV 14, 223a25-29).

Aristoteles sagt deutlich, dass die Zeit als zählbare von einer vernünftigen Seele, die zu zählen imstande ist, in ihrer Existenz abhängig ist. Das gilt allerdings nur dann, wenn kein Substrat der Zeit existiert, das von der Existenz der Zeit unangetastet bleibt. Dieses Substrat ist das Vorher und Nachher an der Bewegung. Also ist hier ein zugrundeliegendes Substrat der Zeit, unabhängig von der Seele, gegeben. Stellt man sich jedoch die Frage, in welcher Weise dieses Substrat wiederum an der Bewegung existiert, so entsteht von Neuem Verwirrung. Denn aus der Perspektive der theoretischen Distanznahme zur ursprünglich verbundenen Wahrnehmung von Bewegung und Zeit, ist hier ein Substrat nur unter der Prämisse zu isolieren, dass dieses Substrat Substrat der Zeit ist, wenn die Zeit existiert. Es macht nicht viel Sinn von einem Substrat zu sprechen ohne dem Wovon, von dem es Substrat ist. Was der Zeit zugrunde liegt und sie zu dem macht, was sie ist, ist nicht sinnvoll denkbar ohne Bezugnahme zu einer Seele. Was definitiv gesagt werden kann ist, dass Bewegung nicht die Existenz einer Seele erfordert. Sonst wäre die Bewegung als Prinzip der φύσις radikal infrage gestellt. Es sei dabei erinnert, dass früher in dieser Arbeit auf die kategorial unterschiedenen Formen der Bewegung hingewiesen wurde, von denen die substantielle Bewegung jene Form abgibt, die allererst Werden (und Vergehen) verbürgt und als diese ist sie das schlechthin voraussetzungslose Prinzip des Waltens der φύσις. Zeit ist nun das Zählbare an der Bewegung. Trotzdem führt an dem Problem, dass es, um zählbar zu sein, ein Zählen-Könnendes braucht, kein Weg vorbei. Warum gibt Aristoteles hier keine deutlichere Antwort? Es besteht eine Fülle an Interpretationen¹¹⁸, die sich an dieser Fra-

¹¹⁷ Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 156 [Hinzufügung in eckigen Klammern von mir, Ch.T., Kursivierung im Original]; Der Text im griechischen Wortlaut: Phys. IV 14, 223a25-29: „εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης, ἀλλ’ ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ’ ἐστὶν ἢ ἀριθμητὰ ἐστίν.“

¹¹⁸ Ohne auf sie hier eingehen zu können seien folgende genannt: Bröcker, Walter: Aristoteles. Frankfurt am Main 1987, S. 156-158; Carteron, Henri: „Remarques sur la notion de temps d’après Aristote“, in: *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* (98) 1924, S. 67-81; Simplicios: In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores. Hrsg. von Diels, Hermann. Berlin 1882 S. 760f. (Commentaria in Aristotelem Graeca Vol. IX); Festugière, André-Jean: „Le temps et l’âme“, in: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* (23) 1934, S. 5-28; Meulen, Jan van der: Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken. Meisenheim / Glan 1951, S.74; Sorabji, Richard: Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. London 1983, S. 90f.; Wieland, Wolfgang: Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen 1962, S. 316; womit nur einige genannt sind.

ge versucht und eine beachtliche Anstrengung unternommen haben, Aristoteles in die eine (Zeit braucht Seele und ist also subjektiv) oder in die andere (Zeit ist unabhängig von der Seele also objektiv) Richtung zu deuten, obwohl der Text (wenngleich schwierig) in aller Deutlichkeit unentschieden bleibt. Er schwankt zwischen beiden Polen und lässt sich nicht völlig überzeugend für eine Seite vereinnahmen. Versucht man die Zeit mit Aristoteles allein aus der φύσις zu denken, stellt sich das Problem, die ständig wiederkehrenden Verweise auf eine tätige ψυχή damit in Einklang zu bringen. Ebenfalls müsste eine solche Auslegung die Existenz der abstrakteren Ebene der Zählbarkeit ohne ein noetisches Vermögen erklären können. Das andere Lager, das die Zeit allein aus der ψυχή erklären will, ist ebenso wenig erfolgversprechend, denn hier kämpft man mit der Anbindung der Zeit an die Bewegung, v.a. an die Ortsbewegung, die ihre vollkommene und ewige Gestalt in der Kreisbewegung der Himmelskörper findet. Es sei zugegeben, dass der Erkenntnisgewinn dieser Abhandlung ein bescheidener ist, sofern man sich die restlose Enthüllung des Rätsels der Zeit erwartet hat. Genügsam gibt sich Conen zu erkennen, der seinen ausführlichen Kommentar mit folgendem Absatz beschließt:

„Der Vorzug der aristotelischen Erklärung der Zeit, wie man auch sonst über sie denken mag, liegt darin, daß sie uns, wenn nicht die Zeit, so die Unbegreiflichkeit der Zeit verstehen lässt. Mag sie unbefriedigend sein, sie führt die Begründung, warum sie es sein muß, implizit mit sich. Man braucht Aristoteles nur zuzubilligen, daß die Zeit etwas ist, das der Bewegung folgt, und daß diese das ist, was er von ihr aussagt, um zu sehen, daß es ein aussichtsloses Unterfangen ist, jemals ein angemessenes Verständnis der Zeit gewinnen zu wollen. Denn von der *Bewegung* sagt Aristoteles, daß sie »schwer zu erfassen ist« (χαλεπὸν αὐτὴν λαβεῖν τί ἐστίν) und »schwer zu sehen« (χαλεπὴν μὲν ἰδεῖν). Die Bewegung ist etwas Unbestimmtes (ἀόριστον), da sie weder zur Potentialität von Seiendem noch zu dessen Wirklichkeit gehört (οὔτε εἰς δυνάμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν). Sie ist weder wirklich noch potentiell ein *Seiendes*. Sie ist eine Art von Wirklichkeit (ἐνέργειά τις), aber eine unvollkommene (ἀτελής δέ); und dies, weil es die Wirklichkeit oder Verwirklichung von potentiell Seiendem ist, sofern dieses potentiell ist (ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον); das *Potentielle* aber ist unvollkommen (ἀτελὲς τὸ δυνατόν). Die Bewegung ist schwer zu erfassen, sie versagt sich der Begriffsbestimmung durch den Verstand, weil dieser ihr nicht angemessen ist. Die beiden sind nicht aufeinander abgestimmt, nicht weil die Bewegung den Horizont unseres Verstandes überstiege, sondern weil sie unterhalb desselben bleibt. Das Bewußtsein ist hingeordnet auf ein Verstehen des Seienden, der Wirklichkeit im Vollsinn des Wortes, der Form. Die Bewegung jedoch liegt unterhalb dieser Wirklichkeitsebene. Sie ist nicht ein Seiendes oder eine vollständige Wirklichkeit oder eine Form, sondern der Weg dahin; nur insofern als sie der Weg zum Wirklichsein ist, kann sie vom Geist erfaßt werden als eine unvollkommene Wirklichkeit, unvollkommen also. Enthält die Bewegung letztlich ein Moment des Irrationalen und ist die Zeit, gemäß der von Aristoteles am Anfang aufgestellten Behauptung, etwas an der Bewegung,

das der Bewegung folgt, um wieviel schwieriger muß es dann sein, die Zeit isoliert zu verstehen als das, was sie ist!“¹¹⁹

2.4.2 Vorrang einer besonderen Bewegung?

Im Anschluss an das Problem, das im Verhältnis zwischen Zeit und Seele besteht, fragt Aristoteles, ob es eine bestimmte Veränderungsform gibt, von der die Zeit Zahl ist oder von jeder beliebigen.¹²⁰ Jede Bewegung ist ja, wie er sogleich anschließt, zeitlich und demnach muss es auch von jeder (zusammenhängenden, d.h. stetigen) Bewegung Zahl geben, nicht nur von einer bestimmten. Er betont dabei, dass es aufgrund der verschiedenen Veränderungsformen nicht auch verschiedene Zeiten nebeneinander geben könne, sondern in ein und derselben Zeit gibt es verschiedene Formen der Veränderung. Die *Zahl* der Bewegungen ist dieselbe und unabhängig davon, was damit gezählt wird; was aber gezählt wird unterscheidet sich. Damit hat er die Einheit der Zeit für die verschiedene Formen der Bewegung hinreichend erwiesen.

Ob es aber eine davon hervorragende Bewegungsform gibt, mittels derer die Zeit als Maß der Bewegung möglichst vollkommen realisiert werden kann, ist damit noch nicht beantwortet. Also sagt er weiter (in Conens Übersetzung):

„Da es Ortsveränderung gibt und unter dieser die Kreisbewegung – und alles durch etwas Homogenes gezählt wird, Einheiten durch Einheit, Pferde durch ein Pferd, und so auch die Zeit durch einen Zeitabschnitt und ferner, wie wir schon gesagt haben, die Zeit durch die Bewegung und die Bewegung durch die Zeit gemessen wird (dies ist so, weil von einer durch eine Zeit begrenzten Bewegung ausgehend sowohl die Größe der Bewegung wie auch die der Zeit gemessen wird) – wenn also das, was zuerst ist, das Maß aller mit ihm gleichartigen Dinge ist, dann ist die regelmäßige Kreisbewegung über alles andere hinaus das Maß, weil ihre Zahl am besten bekannt ist.“¹²¹ (Phys. IV 14, 223b12-20)

Darin wird zunächst von allen Bewegungsformen die Ortsbewegung hervorgehoben, da sie die Kontinuität der Bewegung in aller wünschenswerten Deutlichkeit zeigt. Außerdem kommt der Ortsbewegung der Vorzug zu, weil sie die geringste Auswirkung auf das

¹¹⁹ Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 173.

¹²⁰ Phys. IV 14, 223a29f.: „ἀπορήσειε δ' ἂν τις καὶ ποίας κινήσεως ὁ χρόνος ἀριθμὸς. ἢ ὅποιασούν;“

¹²¹ Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 123; der Text im griechischen Wortlaut: Phys. IV 14, 223b12-20: „ἐπεὶ δ' ἔστι φορὰ καὶ ταύτης ἡ κύκλῳ, ἀριθμεῖται δ' ἕκαστον ἐνὶ τινὶ συγγενεῖ, μονάδες μονάδι, ἵπποι δ' ἵππῳ, οὕτω <δὲ> καὶ ὁ χρόνος χρόνῳ τινὶ ὀρισμένῳ, μετρεῖται δ', ὥσπερ εἵπομεν, ὃ τε χρόνος κινήσει καὶ ἡ κίνησις χρόνῳ (τοῦτο δ' ἐστίν, ὅτι ὑπὸ τῆς ὀρισμένης κινήσεως χρόνῳ μετρεῖται τῆς τε κινήσεως τὸ ποσὸν καὶ τοῦ χρόνου) – εἰ οὖν τὸ πρῶτον μέτρον πάντων τῶν συγγενῶν, ἡ κυκλοφορία ἢ ὁμαλῆς μέτρον μάλιστα, ὅτι ὁ ἀριθμὸς ὁ ταύτης γνωριμώτατος.“

Wesen des Bewegten ausübt, worauf wir früher schon hinweisen konnten.¹²² Von den möglichen Ortsbewegungen wird die gleichmäßige Kreisbewegung hervorgehoben: sie verbürgt die Genauigkeit der Messung durch ihren ewigen und unabänderlichen Verlauf, der sich in wiederholten Beobachtungen der zyklischen Bewegung der Planeten bestätigt. Es liegt die Vermutung nahe, dass Aristoteles, ähnlich wie auch Platon im *Timaios*¹²³, an die gleichmäßigen Ortsbewegungen der Planeten, vor allem aber der Sonne und des Mondes denkt. Sie galten in der Antike (daran hat sich bis heute auch wenig geändert) gleichsam als Himmelsuhr, die die immer wiederkehrenden Zyklen von Tag und Nacht, Woche, Monat, Jahreszeit bis hin zum Jahr verbürgen. Damit ist der *Kreis* das Vorbild der Bewegungen und auch das Idealbild der Zeit. Nicht nur weil der Kreis eine vollkommene Form hat, sondern weil bei ihm auch *Anfang und Ende in eins zusammenfallen*. Auch das Jetzt ist, diesem Bild entsprechend, der Punkt in der Zeit, wo das Ende (eines Abschnittes) und der Beginn (eines Abschnittes) zusammenkommen (nicht jedoch zusammenfallen!).¹²⁴ Das Jetzt, das weder Teil des einen noch des andern ist, teilt die Abschnitte in das, was sie sind, Ende des einen und Beginn eines andern Abschnitts.

Die Zeit wird zwar von der kreisförmigen Ortsbewegung am besten gemessen, ist aber nicht identisch mit ihr. Warum Aristoteles dieses Problem zu Ende der Untersuchung erneut erwähnt ist, leicht gesagt: Nachdem er zu Beginn die Zeit von der Bewegung einerseits unterscheiden musste¹²⁵ und andererseits durch sie verstehbar machte (in der Folgebeziehung)¹²⁶, versucht er hier eine Vorstellung anzuzeigen, der gemäß die Zeit selbst eine wiederkehrende ist, ein Kreislauf der Zeit. Denkt man zunächst an die Jahreszeiten, könnte

¹²² Siehe oben S. 52, Fn. 102 und 103.

¹²³ Tim. 37d-e: „Also gedachte er [der Demiurg, Ch.T.], eine Art bewegliches Abbild der Ewigkeit zu schaffen, und indem er zugleich den Himmel ordnet, schafft er ein nach Zahlen fortschreitendes Abbild der Ewigkeit, eben jenes, das wir Zeit genannt haben. Denn Tage und Nächte und Monate und Jahre, die es nicht gab, bevor der Himmel entstand – deren Entstehen bewerkstelligt er zugleich mit der Schaffung von jenem [...]“

Im Anschluss an diese Stelle setzt Platon, der *Timaios* diese große Rede sprechen lässt, in 38b-c so fort: „Und sie [die Zeit, Ch.T.] entstand nach dem Muster der ewigen Natur, damit sie ihm möglichst ähnlich sei. Denn das Muster existiert in alle Ewigkeit, die Zeit hingegen ist fortwährend die ganze Zeit geworden, ist und wird sein. Aufgrund einer solchen vernünftigen Überlegung bei der Erschaffung der Zeit sind, damit die Zeit entstehe, Sonne, Mond und fünf andere Sterne, mit dem Beinamen Planeten, zur Abgrenzung und Bewahrung der Zeitabschnitte entstanden.“

¹²⁴ Phys. IV 14, 222a33-222b3: „ἐπεὶ δὲ τὸ νῦν τελευτή καὶ ἀρχὴ χρόνου, ἀλλ’ οὐ τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τοῦ μὲν παρήκοντος τελευτή, ἀρχὴ δὲ τοῦ μέλλοντος, ἔχου ἂν ὥσπερ ὁ κύκλος ἐν τῷ αὐτῷ πως τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον, οὕτως καὶ ὁ χρόνος αἰὲν ἐν ἀρχῇ καὶ τελευτῇ.“

¹²⁵ Vgl. Phys. IV 10, 218b9-18.

¹²⁶ Vgl. Phys. IV 11, 218b21-219b5.

man dieser alltäglichen Meinung auch gleich zustimmen. Doch zu Recht betont Aristoteles, dass dieser Eindruck nur dadurch entstehe, dass die Zeit mittels Kreisbewegung gemessen werde. Das Maß alleine reicht aber noch nicht, um vom Gemessenen Aussagen darüber zu machen, wie es ist, nämlich in zyklischen Abständen wiederkehrend. Dazu müsste nicht nur die Zeit immer wiederkehren, sondern auch ein und dieselbe Bewegung wiederholbar sein, was offenbar nicht möglich ist. Darum betont er – zum dritten Mal in der gesamten Untersuchung –, dass Bewegung mittels Zeit und Zeit mittels Bewegung gemessen werden. Der Grund, warum Aristoteles im letzten Abschnitt erneut den Unterschied zwischen der Zahl (1, 2, 3,...) und dem Gezählten thematisiert, liegt darin zu zeigen, dass es eine Sache ist, von einem Gezählten zu sagen, es sei so-und-so-viel an der Zahl; etwas anderes hingegen sei es zu behaupten, dass es dieses oder jenes *ist*. Es macht also einen Unterschied, ob ich von der Art der Messung Aussagen über das Wesen des Gemessenen ableite.

2.5 Zusammenfassung:

Am Ende der Lektüre angelangt sollen die Ergebnisse überblickshalber zusammengefasst werden.

Es wurde damit begonnen, die aristotelische Definition in ihrer gedrängtesten Form vorzustellen (1.3.2). Im Zuge ihrer Auslegung haben sich folgende Stationen herausarbeiten lassen:

- i) Das unmittelbare Zusammen von Zeit und Bewegung in der Formulierung der Definition hat die Frage ergeben, wie dieser Zusammenhang zustande kam. Zunächst hebt Aristoteles mit der Erfahrung an, wo Zeit und Bewegung stets zusammen wahrgenommen werden und erst im Nachhinein, durch einen theoretischen Blick auf die Sache, auseinandergehalten werden können. Die Frage lautet also nicht, was von beiden früher ist, sondern wie Zeit und Bewegung zusammenhängen, sodass sie für uns immer schon (in der Erfahrung) zusammen erscheinen. Zeit erlaubt uns die Bewegung hinsichtlich ihres *Davor und Danach* zu betrachten. Dadurch ist die Zeit die Messbarkeit der Bewegung, gleichsam ihre Zahl. Zeit ist damit von der Bewegung zu unterscheiden, aber was unterscheidet sie von der Zahl? Die Zeit ist aber nicht das, womit wir zählen, sondern das, was gezählt wird, nämlich das *Davor und Danach* an der Bewegung eines Bewegten.

- ii) Ein weiterer Schritt wurde durch die Untersuchung zum Jetzt unternommen. Es ist zweifellos das Herzstück der Definition der Zeit, so wie Aristoteles sie auslegt. Dabei wurde vor allem die dialektische Bestimmung dieses Begriffes und seiner Funktion hervorgehoben: a) Das Jetzt, indem es ein je verschiedenes ist und b) das Jetzt als das Selbe (gemäß seinem Was-es-einmal-War). Anhand der Erfahrung des Bewusstseins, wie es Hegel in der *sinnlichen Gewissheit* pointiert nachzeichnet, konnte diese Dialektik beschrieben werden.
- iii) Im Zuge der Überlegungen zum Jetzt gewann der Begriff des *Nachfolgens* (ἀκολουθεῖν) zunehmend an Bedeutung, der neben der Zahl ein wichtiges Verbindungsglied zwischen Zeit und Bewegung darstellt. Dieser Begriff konnte im Anschluss an einen Aufsatz von Alfred Dunshirn und mit Bezug auf den Kommentar zur Zeitanalyse von Paul F. Conen als ein *ontologischer* oder *apriorischer Fundierungszusammenhang* ausgelegt werden, wobei die *Bewegung allererst die Bedingung der Möglichkeit der zeitlichen Existenz eines Seienden* abgibt. Im Verlauf der Untersuchung konnte hervorgehoben werden, dass die Veränderung (oder Bewegung) gemäß der Substanzkategorie erst die Existenz von Seiendem begründet. Erst wenn etwas *ist*, kann gesagt werden, dass es in der Zeit ist.
- iv) Entsprechend wichtig war auch der Ausdruck des „In der Zeit seins“ für die Untersuchung, da erst daraus hervorgeht, dass die Zeit eine der Bewegung analoge umfassende (περιέχεσθαι) Mächtigkeit besitzt, die allerdings auch ihre Grenzen hat: Nicht umfasst werden die mathematischen Wahrheiten und das unbewegt Bewegende. In-der-Zeit-Sein besagt demgemäß, nach einer oder mehreren der aussagbaren Bewegungsformen bewegt zu sein, wenngleich es nicht identisch mit dem Ausdruck „seiend“ gebraucht werden kann.
- v) Zuletzt kamen noch die, für den Fortgang der vorliegenden Arbeit entscheidenden, Fragen zur Sprache, die Aristoteles in einem Epilog der Zeitanalyse anhängt. Dabei wurde die Frage nach dem Zusammenhang von Zeit und Seele ausdrücklich gestellt und – nach Conens Meinung – sogar beantwortet: Die Antwort ist der Kristallisationspunkt dessen, was Conen die „Unbegreiflichkeit der Zeit“ nennt. Er rechnet es Aristoteles als großes Verdienst an, diese Unbegreiflichkeit nicht durch ein Urteil zu Gunsten einer der beiden Seiten (Zeit entspringt der ψυχή oder der φύσις) in eine Entschiedenheit aufgelöst zu haben (wie es in der Folge alle Kommentatoren versuchten, ihm unterzuschieben). Die

positive Antwort, die Aristoteles unmissverständlich und gebetsmühlenartig wiederholt, ist, dass die Zeit etwas ist, das *der Bewegung folgt*. Eine Bewegung, die in hervorragender Weise diese Messfunktion der Zeit verwirklicht, ist die zyklische Ortsbewegung der Gestirne.

Soweit konnte bisher gegangen werden. Bevor in der vorliegenden Studie der nächste Schritt gemacht und damit zu Paul Ricœur übergegangen werden kann, soll noch auf eine Sache hingewiesen werden. Es scheint nämlich, nicht zuletzt durch den Punkt v) dieser Zusammenfassung, nicht hinreichend deutlich geworden zu sein, dass es der Absicht Aristoteles' nicht entspricht, die Zeit ursprünglich in der Bewegung der Himmelskörper zu verorten. Auch wenn er diese besonders hervorhebt (v.a. in Phys. VIII), so bleibt die Betonung der erfassenden und zählenden Tätigkeit der $\psi\upsilon\chi\eta$ in der Zeitanalyse ihr gleichrangiger Konterpart. Aristoteles löst diese Spannung nicht zugunsten einer der beiden Seiten auf, darin unterscheidet er sich von Platon und den Früheren. Eines sei noch bemerkt: Auch wenn man sich an der Entwicklung einer Phänomenologie der Zeit im Ausgang von Aristoteles ebenso die Zähne wird ausbeißen müssen, wie wenn man die entgegengesetzte Richtung einschlagen möchte und den Weg über die Kosmologie der Zeit zu nehmen versucht, so spricht nichts gegen die Annahme, dass Aristoteles die Unentschiedenheit diesbezüglich als gangbaren Weg der Philosophie vernommen hat. Es scheint gerade die Bemerkung Heideggers, die Dunshirn in seinem Artikel zitiert, dies zu stützen, wenn er sagt, die Zeit als eine ontische Eigenschaft, wie sie der Bewegung der Gestirne zukomme, anzunehmen, habe nichts damit zu tun, wie die Zeit der Bewegung folgt. Ganz im Gegenteil wird hier aus dem Folgeverhältnis etwas Seiendes an der Bewegung gemacht, was sichtlich nicht gemeint sein kann, wenn Aristoteles von der Zahl, d.h. dem Gezählten, spricht.

3. Ricœurs Lektüre der Aristotelischen Zeitanalyse

Paul Ricœur (1913 – 2005) verfasst zwischen 1983 und 1985 *Temps et récit*, das seit 1991 in vollständiger deutscher Übersetzung vorliegt.¹²⁷ Mit diesem Werk schließt er – wie er selbst sagt¹²⁸ – thematisch an die Studie mit dem Titel *La métaphore vive*¹²⁹ an. In LM beschäftigt sich Ricœur mit dem Problem der *Sinnstiftung*, d.h. „in welcher Weise und mit welchen Konsequenzen der menschlichen Erfahrung von Welt und Wirklichkeit im Zuge der sprachlichen Verständigung über sie *Sinn* zugesprochen wird, der nicht unmittelbar am Wirklichen ‚abzulesen‘ ist, sondern seinen Ursprung in einem genuin sprachlichen Vermögen hat [...]“.¹³⁰ Diese Beschreibung gibt zwar im eigentlichen Sinn keine Begründung für die Beschäftigung mit der Metapher, dazu ist sie zu allgemein, doch zeigt sich darin sehr schön der Bogen, der sich zwischen LM und ZE spannen lässt:

„Die schöpferische Einbildungskraft, die im metaphorischen Prozeß am Werk ist, ist somit eine Kompetenz, neue logische Gattungen durch prädikative Assimilierung hervorzubringen und sich dabei über den Widerstand der gewöhnlichen Kategorisierungen der Sprache hinwegzusetzen. Nun ist die Fabel einer Erzählung mit einer solchen prädikativen Assimilierung durchaus vergleichbar: die vielfältigen, zerstreuten Ereignisse werden hier zu einer umfassenden, vollständigen Geschichte »zusammengefaßt« und integriert, so daß die intelligible Bedeutung, die mit dem Ganzen der Erzählung verbunden ist, schematisiert wird.“¹³¹

Ricœur legt im Zuge dieser Arbeit die Metapher nicht gemäß der *Substitutionstheorie* aus, wie sie sich durch Aristoteles und die Antike Rhetorik herausgebildet hat, sondern versucht mit dem Begriff der *semantischen Innovation* ihr schöpferisches Potential einerseits wiederzugewinnen und überzeugend auszudrücken.¹³² Im Vordergrund von ZE steht –

¹²⁷ Siehe Bibliographie.

¹²⁸ Das belegt der erste Satz in *Zeit und Erzählung I* (hinkünftig abgekürzt durch „ZE“ + Bandnummer): „Die lebendige Metapher und Zeit und Erzählung gehören zusammen: sie erschienen zwar nacheinander, wurden jedoch zur gleichen Zeit konzipiert.“ ZE I, S. 7.

¹²⁹ Ricœur, Paul: Die lebendige Metapher. Aus dem Franz. von Rochlitz, Rainer. München ²1991. (Übergänge 12). Hinkünftig abgekürzt durch „LM“.

¹³⁰ Breitling, Andris: Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte. München 2007, S. 83.

¹³¹ ZE I, S. 8.

¹³² Vgl. Mattern, Jens: Paul Ricœur zur Einführung. Hamburg 1996, S. 138-142; und Breitling, Andris: Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte. München 2007, S. 84ff.

im Unterschied zu LM – die These, dass „die Zeit in dem Maße zur menschlichen [wird], wie sie narrativ artikuliert wird; umgekehrt ist die Erzählung in dem Maße bedeutungsvoll, wie sie die Züge der Zeiterfahrung trägt.“¹³³ D.h. auch, dass die Untersuchung von sprachlichen Einheiten – in der LM handelte es sich um eine Untersuchung, die sich auf die Ebene des Satzes konzentrierte – auf größere sprachliche Einheiten ausgerichtet wird.

Das folgende Kapitel soll kurz zu dem in ZE entfaltenen Weg hinführen. Insofern muss ein Risiko eines Bruches den vorangehenden beiden Teilen und dem nun folgenden in Kauf genommen werden. Es lässt sich m.E. die Brisanz und Bedeutung, die der aristotelischen Zeittheorie, so wie der Darstellung der Aporetik innerhalb der Philosophie der Zeit (in ZE III S. 15-159) überhaupt zuzukommen scheint, nur angemessen nachvollziehen, wenn die Argumentationslinie des Werkes insgesamt, v.a. aber des dritten Bandes, in ihren Grundzügen vertraut ist. Die These der vorliegenden Untersuchung vermutet ja keine zufällige Beschäftigung mit den philosophischen Konzepten der Zeit, wie sie Ricœur darstellt, sondern, dass sie zu dem Zweck unternommen wurden, die Bahn für seinen eigenen Entwurf frei zu machen.

3.1 Hinführung zu *Zeit und Erzählung*:

Mit Augustinus anhebend zeigt Ricœur das Grundproblem jedes theoretisch-philosophischen Lösungsversuches der Zeitfrage auf: Aus der *distentio animi* lässt sich das Phänomen der kosmologischen Zeit der Welt nicht hinreichend klären; umgekehrt lässt sich im Ausgang von der Zeit der Welt die subjektive Zeit, wie sie Augustinus als erlebte, dreifache Gegenwart beschreibt, nicht erschließen. Sein eigener Lösungsversuch wird ein *poietischer*¹³⁴ im Unterschied zu einem theoretischen sein.

Der erste Schritt auf diesem Weg ist, die wiederkehrenden Aporien in der augustini-schen Analyse hervorzuheben. Ricœur betont dabei das Moment der *Diskordanz*, also die Zerrissenheit der Seele in ihrer dreifachen, intentionalen *distentio*. Im zweiten Schritt, den man zurecht als „genial“ bezeichnet hat,¹³⁵ führt er diese Diskordanz der menschlichen Zeiterfahrung zusammen mit der vom Mythos erzeugten *Konkordanz*, wie Aristoteles sie

¹³³ ZE I, S. 13.

¹³⁴ „Die Poiesis bezeichnet in Abgrenzung zum Theoretischen und Praktischen ein Schaffen, ein herstellendes Tun. Dieses Tun wird von Aristoteles als eine Kunst bezeichnet, die allein durch die Sprache, in Prosa oder Vers, imitiert.“ Mattern, Jens: Paul Ricœur zur Einführung. Hamburg 1996, S. 123.

¹³⁵ Mattern, Jens: Paul Ricœur zur Einführung. Hamburg 1996, S. 158; siehe auch S. 122f.

in der *Poetik* entwirft. Dabei lässt Aristoteles nicht einfach das Moment des Heterogenen unterentwickelt – aufeinanderfolgende (in der τάξις des Vorher und Nachher) Ereignisse; der konfigurative Akt, der diese Ereignisse neu ordnet und auf diese Weise eine neue Ganzheit hervorbringt, die als Erzählung bezeichnet werden kann –, sondern es wird gleichsam so in die *poiesis* des Dichters hineinwirkend gedacht, als darin das Moment der Konkordanz überwiegt, sodass es einem Hörer oder Leser möglich wird, dem Verlauf des Mythos zu folgen:

„Durch diese Aufnahme des Dissonanten in die Zusammensetzung der Fabel, durch die Schaffung einer intelligiblen Konfiguration aus dem Heterogenen und Dissonanten, wird diese zu dem Modell dissonanter Konkordanz, da Ricœur auf die in ihrer zeitlichen Intentionalität zerrissene Seele Augustinus’ antworten lässt.“¹³⁶

Es ist überflüssig darauf hinzuweisen, dass dieser Lösungsversuch nicht die aristotelische Absicht war, sondern eine Vermittlung der beiden Texte von Augustinus’ *Confessiones* XI und der Aristotelischen *Poetik* durch Ricœur darstellt. Diese Vermittlung besteht vor allem in der Neuinterpretation des Begriffes der *mimêsis*¹³⁷, den Ricœur von Aristoteles entlehnt und in seiner neudeutenden Aneignung dreifach auslegt. Innerhalb von ZE erlangt dieser Begriff eine derart gewichtige Bedeutung, dass es sinnvoll erscheint ihn hier ausführlicher zu behandeln. Vorweg gilt es zu bemerken, dass die drei Bedeutungen nicht isoliert neben einander stehen, sondern zusammen einen „Kreis“¹³⁸ bilden, durch den es möglich wird, die Welt, in der sich das Handeln und Leiden der Menschen vollzieht, die das dichterische Kunstwerk „nachahmt“, mit dem Gestaltungsvorgang der Erzählung und der Welt des Lesers zu vermitteln.

Mimêsis I: Für die „Nachahmung“ einer Handlung im Sinne einer künstlerisch literarischen Verarbeitung ist ein Vorverständnis dessen notwendig, was eine Handlung ausmacht. Dieses Vorverständnis lässt sich nach Ricœur mindestens dreifach auffächern in: Struktur, Symbolisierung und Zeitlichkeit. Zum Vorverständnis der *Struktur* einer Handlung gehört ein vertrauter Umgang mit dem spezifischen Begriffsnetz, das eine Handlung als solche

¹³⁶ Mattern, Jens: Paul Ricœur zur Einführung. Hamburg 1996, S. 161.

¹³⁷ μίμησις, ἥ: bedeutet lt. LSJ 1) *Nachahmung* (imitation) und 2) *Repräsentation* (representation by means of art). Für 2) werden dort Stellen aus Platons *Sophistes*, der *Politeia* und der aristotelischen *Poetik* angegeben. Ricœur legt den Bedeutungsgehalt des Begriffs, im Unterschied zu dessen lexikalischen Bedeutung, in seinem schöpferischen Potential offen, das ihm, so Ricœur, schon Aristoteles zugedacht hatte.

¹³⁸ ZE I, S. 115.

erkennbar und erfahrbar werden lässt. Zu diesem Netz gehören Begriffe wie: Ziele, Motive, Subjekte, Werk, Konsequenzen, etc., also alles, was die Handlung eindeutig von einer bloß physischen Bewegung unterscheidbar macht. Zweitens bedarf es einer vorgängigen *symbolischen Vermittlung* durch Ziele, Normen und Regeln. Das jeweilige „Symbolsystem“ (sc. der jeweilige kulturelle und ethische Kontext) gibt der Handlung seine Bedeutung und macht sie lesbar vor jedem Text: „Bevor die symbolische Vermittlung zum Text wird, hat sie eine Textur. Einen Ritus verstehen heißt, ihn im Zusammenhang eines Rituals, dieses in einem Kult und schließlich in der Gesamtheit der Konventionen, Glaubensvorstellungen und Institutionen zu sehen, die das Symbolnetz der Kultur bilden.“¹³⁹ Drittens bringt dieses Vorverständnis bestimmte zeitliche Kennzeichen mit sich, die jede „Nachahmung“ voraussetzt. Diese temporalen Aspekte der Handlung werden in aller Deutlichkeit, so Ricœur, von Augustinus in Form einer *dreifachen Gegenwart* beschrieben und in Heideggers Analyse der *Innerzeitigkeit* in Sein und Zeit gefasst. Diese drei zusammen genommen bildet die unbedingte Voraussetzung für jede Form der Nach-Gestaltung durch die Dichtung bzw. Literatur: „Von diesem Vorverständnis, das dem Dichter und seinem Leser gemeinsam ist, löst sich die Fabelkomposition und damit die textuelle und literarische Mimesis ab. [...] Trotz des von ihr [sc. der Literatur] gesetzten Bruches wäre jedoch die Literatur unrettbar unverständlich, wenn sie nicht etwas gestaltete, was in der menschlichen Handlung bereits Gestalt hat.“¹⁴⁰

Mimêsis II: Die zweite Form der Mimêsis markiert den Eintritt ins Reich des *Als-ob*. Sie stellt einen Konfigurationsvorgang als *Mythos*¹⁴¹ in seiner Vermittlungsfunktion zwischen *Vor* und *Nach* der Konfiguration dar. Diese kommt der Mimêsis II in dreifacher Weise zu: Sie vermittelt individuelle Ereignisse mit einer als Ganzes betrachteten Geschichte. Zweitens findet auf dieser Stufe eine Vereinigung von heterogenen Faktoren (wie Umstände, Handelnde, Ziele, etc.) statt. In einer dritten Hinsicht vermittelt sie ihre eigenen Zeitmerkmale. Sie ist eine *Synthesis des Heterogenen*¹⁴². In der Fabelkomposition¹⁴³ werden para-

¹³⁹ ZE I, S. 95.

¹⁴⁰ ZE I, S. 103f.

¹⁴¹ „Mythos“ hat hier nicht die herkömmliche Gattungsbezeichnung bestimmter Ursprungserzählungen, sondern gibt einen *Konfigurationvorgang* zu verstehen, der durch die „Zusammensetzung der Handlungen“ definiert ist, die eine Erzählung ganz allgemein bilden (siehe ZE I, 104ff.).

¹⁴² ZE I, S. 106.

doxe Zeitcharaktere mit einander verbunden und in eine Geschichte verwandelt. Insofern kann Ricœur von der *Mimêsis II* behaupten, dass sie die Lösung des Zeitparadoxes *macht*, indem sie in einer Erzählung, dem dichterischen Akt selber, die beiden Pole des Paradoxes – chronologische und nicht-chronologische Zeit – miteinander vermittelt. Denn jede Erzählung besteht aus einer Folge von Ereignissen, die sich in Nähe einer linearen Zeitvorstellung befinden (ausgedrückt durch das „dann-und-dann“, „und so weiter“), einer Aneinanderreihung von Episoden also. Gleichzeitig aber bildet die Erzählung durch den Akt der Konfiguration eine „bedeutungsvolle Totalität“, von der sich die „Pointe“, der „Gedanke“ oder das „Thema“ angeben lässt.¹⁴⁴ Die zuletzt genannte „narrative Zeit“ wird im Akt des Konfigurierens mit dem bloß Episodischen vermittelt. Im Akt des Weitererzählens der Erzählung wird schließlich die Zeit gegen den Strich gebürstet, da sie von ihrem Endpunkt aus, von dem sie sich erst als Totalität erschließt, nachvollzogen wird. Das bringt eine neue Zeitqualität mit sich: „Indem wir das Ende im Anfang und den Anfang im Ende lesen, lernen wir es auch, die Zeit selbst gegen den Strich zu lesen, nämlich als Rekapitulierung des Handlungsverlaufs in seinen letzten Konsequenzen.“¹⁴⁵

Ricœur setzt im Hinblick auf die Scharnierfunktion, die der *Mimêsis II* zwischen I und III zukommt, noch zwei Zusätze nach, die hier nur erwähnt werden sollen. Erstens nennt er den „*Schematismus* der narrativen Funktion“, den er an Kants Schematismus der produktiven Einbildungskraft anlehnt.¹⁴⁶ Zweitens nennt er den *Traditionscharakter*, der sich im Wechselspiel von *Neuschöpfung* und *Sedimentierung* konstituiert.¹⁴⁷ Beides bezieht sich seiner Wirkungsform nach auf die dritte Stufe der *Mimêsis*.

Mimêsis III: Diese Stufe stellt als *Refigurationstätigkeit* den Schnittpunkt zwischen der Welt des Textes und der des Lesers dar, „also zwischen der Welt, die das Gedicht konfiguriert, und derjenigen, in der sich die tatsächliche Handlung entfaltet und damit zugleich ihre spezifische Zeitlichkeit entwickelt.“¹⁴⁸ Durch den Akt des Lesens oder Hörens ge-

¹⁴³ Wiederum handelt es sich dabei nicht um eine bestimmte Erzählgattung, sondern ganz allgemein um die Inhaltsseite einer Erzählung. Aristoteles verwendet diesen Begriff in der *Poetik* in diesem Sinn. Ricœur erweitert seine an Aristoteles angelehnte Verwendung des Begriffs nach zwei Richtungen: a) durch die Herauslösung aus dem Paradigma der Tragödie und b) durch eine Analyse der Zeitstrukturen (siehe ZE I, S. 105).

¹⁴⁴ ZE I, S. 108.

¹⁴⁵ ZE I, S. 109.

¹⁴⁶ ZE I, S. 110.

¹⁴⁷ ZE I, S. 110ff.

¹⁴⁸ ZE I, S. 114.

schieht mit der Erzählung nicht etwas, das ihr als Erzählung äußerlich wäre, sondern eine wesentliche Form der „Anwendung“ (in einem hermeneutischen Sinn) wird durch sie vorbereitet, die den Abschluss des Kreises der dreifachen *Mimêsis* bildet, weil sich durch eine Neu- oder Umgestaltung des Handlungsverständnisses des Rezipienten eine Refiguration des Präfigurierten vollziehen kann.¹⁴⁹ D.h. also dass der Nachvollzug einer Erzählung, ihre Rezeption, eine Auswirkung auf das Handeln des Rezipienten hat.

Die Probleme und Fragen, mit dem sich das Konzept der dreifachen *Mimêsis* konfrontiert sieht, bleiben bei Ricœur nicht unberücksichtigt. Trotz der „Skizze [...], die noch entfaltet, kritisiert und revidiert werden muß“¹⁵⁰, gelingt ihm bereits an dieser Stelle eine umfangreiche Darstellung (ZE I, 87 – 135), die hier leider nicht wiedergegeben und gebührend behandelt werden kann. Stattdessen ist für das Anliegen der vorliegenden Arbeit der damit verbundene Problemaufriss bedeutsam, der sich in der Hypothese Ricœurs zusammenfasst, die besagt „*daß die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und daß die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird.*“¹⁵¹ Die dreifache *Mimêsis* ist der hermeneutische Motor, der den Erfolg dieser Hypothese im Durchgang durch die Beschäftigung mit der Geschichtswissenschaft und der Literatur garantieren soll. Vor diesem Problemaufriss beginnt Ricœur einen langen Argumentationsweg, der davon überzeugen soll, dass sich in dem, was er als *Erzählung* bezeichnet (wobei er an dieser Stelle noch keinen Unterschied zwischen Geschichte und Literatur macht) die Versöhnung des Unversöhnbaren verbirgt. Dieses Unversöhnbare liefert die Philosophie der Zeit in Form der Aporetik, wie sie schon der augustinischen Analyse immanent ist, und nicht nur dieser, sondern der gesamten theoretischen Lösungsversuche der Zeitfrage bis ins 20. Jahrhundert zur hermeneutischen Phänomenologie¹⁵² Martin Heideggers.¹⁵³ Mit der Überzeugung, dass die Aporetik sich tatsächlich an den Denkversuchen zeigen lässt, steht und fällt die These

¹⁴⁹ Breitling, Andris: *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn*. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte. München 2007, S. 118.

¹⁵⁰ ZE I, S. 87.

¹⁵¹ ZE I, S. 87 (kursiv im Original, Ch.T.).

¹⁵² Es sei mit dieser Fußnote darauf hingewiesen, dass Ricœur sich bei seiner Auseinandersetzung mit Heidegger ausschließlich auf das Frühwerk bezieht. Welche Ergänzungen seine Kritik im Lichte von Heideggers Spätwerk fordert, wäre in einer eigenständigen Untersuchung zu erheben.

¹⁵³ Diesen Sachverhalt überzeugend darzustellen unternimmt Ricœur zu Beginn des 3. Bandes von *Zeit und Erzählung* (ZE III, S. 15 – 157).

des Buches, die ja lautet, dass erst durch den poetischen Dialog der Philosophie mit Literatur und Geschichtsschreibung ein adäquater Zeitbegriff zu entwickeln ist.¹⁵⁴ Doch der Hinweis auf die sich wiederholende Aporetik alleine reicht noch nicht aus, sondern es soll sich in der fortschreitenden Bemühung um das Problem gleichsam zeigen, dass mit zunehmendem geschichtlichem Fortschritt zwar das Arsenal an Methoden verfeinert werden konnte, jedoch das Problem seine aporetische Seite zunehmend verbarg und nicht aufgelöst wurde.¹⁵⁵

Nachdem Ricœur diese Aporetik soweit verfestigt, dass er mit der Behandlung seiner eigentlichen These beginnen kann, führt er die Vermittlung der beiden Pole der Aporie durch die *historische Zeit*¹⁵⁶ an. Dieser kommt gleichsam eine Brückenfunktion zu, indem sie durch drei Bindeglieder – sc. *tertium quid* – die kosmische Zeit und die erlebte Zeit verbindet.

1. Das erste Bindeglied stellt die *kalendarische Zeit* dar. Dem Kalender komme die bemerkenswerte Eigenschaft zu, dass er die Bestimmungen der astronomischen Zeit mit dem politischen Sinn der Institution verbindet. Er vereint Jahreszeiten, Feste, Gebräuche und dergleichen mehr mit einer kosmischen Ordnung.
2. Ein zweites Bindeglied ist mit der *Generationenfolge* genannt, denen ein besonderer Rang innerhalb der Bibel zukommt (vgl. תולדות). Hier bildet ein biologisches Faktum die Grundlage für das, was Ricœur die „bemerkenswerte Art der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ nennt. Nämlich das Faktum, dass mehrere verschiedene Generationen (biologisch) nebeneinander existieren und so eine „Kette der individuellen und kollektiven Erinnerungen“ bilden.¹⁵⁷ Er benennt dieses Phänomen der Vermittlung von erlebter Zeit mit der biologischen mit dem Begriff der *Untermauerung*.
3. Das dritte Glied, das die Vorhergehenden in sich vereint, ist die *Spur*. Die Spur als gegenwärtige Markierung von etwas, das selbst der Vergangenheit angehört und

¹⁵⁴ Ricœur, Paul: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970 – 1999). Übers. und hrsg. von Welsen, Peter. Hamburg 2005, S. 184f.

¹⁵⁵ Vgl. Ricœur, Paul: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970 – 1999). Übers. und hrsg. von Welsen, Peter. Hamburg 2005, S. 188f.

¹⁵⁶ ZE III, S. 159-200; siehe auch Ricœur, Paul: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970 – 1999). Übers. und hrsg. von Welsen, Peter. Hamburg 2005, S. 190-195.

¹⁵⁷ Ricœur, Paul: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970 – 1999). Übers. und hrsg. von Welsen, Peter. Hamburg 2005, S. 192.

das in sie gleichsam eingetragen ist, stellt nach Ricœur eine wesentliche Referenz für die Geschichtswissenschaft dar. Als hinterlassene Markierung ist die Spur gegenwärtiges Zeichen eines nicht mehr Seienden, der Vergangenheit Angehörenden und bringt eine noetische Komponente hinzu. Als physikalische Entität betrachtet ist sie etwas Gegenwärtiges und der Zerstörung Ausgeliefertes. So verbinden sich auch in der Spur zwei Pole einer Aporie: Etwas Gewesenes, das Gegenwart bewahrt hat.

Die historische Zeit ist der erste Teil der *poetischen Antwort*, die Ricœur zu formulieren im Begriffe ist. Der zweite Teil wird durch die fiktionale Erzählung gebildet. Beide, Geschichte und Fiktion, stehen in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander, was nämlich ihren Wahrheitsanspruch betrifft. Es muss hinsichtlich der Fiktion geklärt werden, wie sie auf die Wirklichkeit Bezug nimmt, wenn dies nicht wie bei der Geschichte laufen kann, dass sie nämlich vorgibt, eine analoge Beschreibung der Vergangenheit in ihrer Gewesenhaftigkeit zu geben (dies ist die ihr eigentümliche Referenzfunktion)¹⁵⁸. Die Antwort auf diese Frage ist in der dritten Stufe der *Mimêsis* zu suchen, die davon überzeugen sollte, dass jede Erzählung von einem Akt der Rezeption durch den Hörer oder Leser abhängig ist. Darin verbirgt sich ein indirektes Moment des Abzielens auf das Wirkliche, „eine mimetische Beziehung, durch die der Text über sich hinaus weist. Die Welt des Textes ist, sage ich, eine Transzendenz in der Immanenz des Textes, ein Außerhalb, das durch ein Innerhalb anvisiert wird.“¹⁵⁹ Der Text entwirft eine Welt, die meine sein könnte. Er fordert mich gleichsam auf, die von ihm entworfene Welt als eine anzusehen, darin mein eigenes Möglich-sein als In-der-Welt-sein zu entwickeln habe.¹⁶⁰ Dieses Mich-selbst-sehen-Als in einer Welt, die die Möglichkeiten der Fiktion darstellt, hat Auswirkungen auf mein tatsächliches Leben und Handeln in der Welt. Insofern überschneiden sich die Welt der Fiktion und die Welt, in der ich lebe. Ricœur bezeichnet diesen Prozess – in Anlehnung an Gadamer – als *Horizontverschmelzung*.¹⁶¹

Der Erfolg von *Zeit und Erzählung* besteht in der Ausarbeitung der *Überkreuzung* von Fiktion und Geschichte, wobei als dritter Gesprächspartner die Phänomenologie bzw. Philosophie eine entscheidende Rolle spielt, und damit nicht nur eine Neuformulierung der

¹⁵⁸ Ebd., S.198f.

¹⁵⁹ Ebd., S. 199.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebd. 200.

Zeitfrage, sondern auch in ihrer *poietischen* Lösung. Wir belassen es nun bei dieser groben Skizze und wenden uns von Neuem Aristoteles zu, diesmal in der Interpretation Ricœurs.

3.2 Ricœurs Lektüre der Aristotelischen Definition der Zeit im Kontext von *Zeit und Erzählung*:

Wie eingangs (Kapitel 0.) erläutert stellt Ricœur seine Auseinandersetzung mit der Zeitabhandlung des Stagiriten in den Kontext eines Problemaufrisses, dessen Zweck es ist, das Ungenügen einer Philosophie der Zeit, d.h. einer philosophischen Lösung des Zeitproblems, in aller Dringlichkeit deutlich werden zu lassen. D.h. dass er sich nicht an der Zeitabhandlung eines Philosophen abarbeitet, sondern am Leitfaden der philosophiegeschichtlich bestimmend gewordenen Lösungsentwürfe dieses Problems zu zeigen versucht, mit welchen Aporien sie konfrontiert sind. Die Autoren der Lösungsentwürfe sind in Ricœurs Auswahl: Aristoteles, Augustinus, Kant, Husserl und Heidegger. Der Grund für diese Auswahl lässt sich mit der früher zitierten These angeben, gemäß der sich in ihnen die mächtigste Aporie einer Philosophie der Zeit ausdrückt: *kosmologische Zeit* auf der einen Seite (Aristoteles und Kant) und *phänomenologische Zeit* (Augustinus, Husserl und Heidegger). Beide Seiten lassen sich, mit welcher ausgearbeiteten Methoden auch immer, nicht zusammen denken. Ricœur formuliert dies in einem Aufsatz wie folgt:

„Daß sie [sc. eine Phänomenologie der Zeiterfahrung, Ch.T.] dabei scheitert, die gesamte Problematik der Zeit zu erfassen, ist bereits bei Augustinus offenkundig. Sein Ehrgeiz, die Ausdehnung der physikalischen Zeit allein von der Ausdehnung der Seele abzuleiten, bricht sich an der Aristotelischen Klippe: Die Beziehung der Zeit zur Bewegung und deren Wurzel, das Vollendete des Unvollendeten der φύσις, liegt außerhalb einer Psychologie der Zeit. Genau dieses anfängliche Scheitern untergräbt nach meiner Auffassung die Husserlsche Phänomenologie und – wenn nicht noch mehr – die hermeneutische Phänomenologie von Sein und Zeit. Husserls Ehrgeiz, die Zeit selbst durch eine Ausklammerung der objektiven Zeit wie ein reines Erlebnis zur Erscheinung zu bringen, bricht sich an einer anderen Klippe, der Kantischen: Wir haben bei Kant gelernt, daß die Zeit als solche Unsichtbar ist, daß sie immer schon als Bedingung der Erscheinung vorausgesetzt wird und daß sie deshalb nur indirekt an den im Raum wahrgenommenen Gegenständen und gemäß den Schemata und Kategorien der Objektivität erscheinen kann. [...].“¹⁶²

Dem Umfang vorliegender Arbeit entsprechend, soll der Versuch unternommen werden, Ricœurs Lektüre und Interpretation der Aristotelischen Zeitabhandlung näher darzu-

¹⁶² Ebd., S. 188.

stellen, in der die Probleme, die Augustinus durch eine Verankerung der Zeit in der Seele in Kontrast dazu umso sichtbarer macht, bereits angelegt sind:

„Diese Aporien, mit denen wir unseren kurzen Ausflug in die Aristotelische Philosophie beenden, sind nicht dazu bestimmt, als indirekte Apologie der Augustinischen »Psychologie« zu dienen. Ich bleibe im Gegenteil dabei, daß Augustinus Aristoteles nicht widerlegt hat und daß seine Psychologie eine Kosmologie nicht ersetzen, sondern nur ergänzen kann. Der Hinweis auf die Aporien des Aristoteles soll zeigen, daß letzterer dem Augustinus nicht nur durch die Kraft seiner Argumente widersteht, sondern mehr durch die Kraft der Aporien, von denen seine Argumente untergraben werden: Denn außer über die Verankerung der Zeit in der Bewegung, die von diesen Argumenten begründet wird, sagen uns die damit einhergehenden Aporien auch noch etwas über die Verankerung der Bewegung in der *physis*, deren Seinsweise sich der argumentativen Herrschaft entzieht, die in Buch IV der *Physik* so großartig zur Entfaltung kommt.“¹⁶³

Dieses Zitat, das gewissermaßen das Ende schon vorwegnimmt, soll die bleibende Bewunderung für die ebenso bleibende Ausweglosigkeit aus der Zeitproblematik, die durch Aristoteles in die Klarheit eines Traktats gerückt wurde, ausdrücken. Wir werden nun einen Nachvollzug dieses „kurzen Ausflugs in die Aristotelische Philosophie“ unternehmen.

- I) Ricœur gliedert die Aristotelische Definition in drei Stufen gemäß der in ihr entfalteten Begrifflichkeit:
 - 1) Die Zeit in ihrer Abhängigkeit zur Bewegung (ZE III, S.19-21)
 - 2) Die Auslegung der Abhängigkeit als „Folge“ und das „Vorher und her“ (ZE III, 21f.)
 - 3) Zeit als Zahl
- II) Damit ist die Definition zwar besprochen, doch folgt darauf eine umfangreichere Interpretation, die mit der Lektüre verschmilzt (ZE III, 24-36). Erst im Rahmen dessen zieht Ricœur seine Schlüsse aus der Definition.

Für unsere Überlegungen ist die Darstellung beider Teilstücke (I und II) entscheidend.

3.2.1 Erster Schritt: Zeit und Bewegung:

Ricœur entgeht bei seiner Lektüre nicht, welches Gewicht der Bewegung in der Definition der Zeit zukommt. Um diese Beziehung zwischen Zeit und Bewegung in ihrem vollen Gewicht zu Vorschein zu bringen, nimmt er ausdrücklich Bezug auf die letztendliche Fun-

¹⁶³ ZE III, S. 28.

dierung beider in der φύσις. Diese gibt nach Ricœurs Dafürhalten auch den Grund dafür ab, warum die Zeit in ihrer Abhängigkeit zur Seele auf alle Fälle der Abhängigkeit gegenüber der Bewegung nachgeordnet ist:

„Dadurch [sc. die Bindung der Zeit an die Bewegung und die Verankerung beider in der φύσις, Ch.T.] bleibt die Abhandlung über die Zeit in der *Physik* verankert, und zwar so, daß die Ursprünglichkeit der Zeit sie dennoch nicht in den Rang eines »Prinzips« erhebt, eine Würde, die allein der Veränderung zukommt, deren Sonderfall die Ortsbewegung bildet. Dies Bestreben, nicht gegen den Primat der Bewegung gegenüber der Zeit zu verstoßen, läßt sich schon aus der Definition der *Natur* herauslesen, die zu Beginn von *Physik* II gegeben wird: »Die Natur ist ein Prinzip (*archē*) und die Ursache (*aitia*) für die Bewegung und Ruhe an dem Ding, dem sie wesensmäßig und nicht bloß akzidentiell innewohnt« (192 b 21-23).¹⁶⁴

Ein Argument dafür ist in dem Beispiel der sardischen Schläfer (219a3-7) gegeben, an dem Aristoteles hervorhebt, dass, wenn keine Bewegung wahrgenommen wird, der Eindruck entsteht, es sei auch keine Zeit vergangen. An dieser Stelle nimmt Ricœur die Gelegenheit wahr, um einen für ihn entscheidenden – und mit dem Primat der Bewegung gegenüber der Zeit zusammenhängenden – Umstand deutlich zu machen:

„Der Hauptakzent des Arguments liegt nicht auf der Aktivität der Wahrnehmung und des unterscheidenden Denkens, er liegt überhaupt nicht auf den subjektiven Bedingungen des Zeitbewusstseins. Akzentuiert wird vielmehr immer noch die Bewegung: Eine Wahrnehmung der Zeit ohne Wahrnehmung der Bewegung gibt es bloß deshalb nicht, weil es auch keine Existenz der Zeit ohne Bewegung gibt.“¹⁶⁵

Daran ist schon ein nennenswerter Unterschied zu der Auslegung abzulesen, wie Conen sie an dieser Stelle in seinem Kommentar vornimmt. Wir werden später darauf einzugehen haben.¹⁶⁶ Ricœur schließt seinen Durchgang durch den ersten Teil der Definition (218b21 – 219a10) mit dem Ergebnis, dass die „Abhängigkeit der Zeit von der Bewegung [...] eine Art Urtatsache [ist]“.¹⁶⁷

3.2.2 Zweiter Schritt: Folgebeziehung und Vorher – Nachher:

Die Bewegung folgt der Größe wie die Zeit der Bewegung. Dergestalt baut Aristoteles, so Ricœur, eine Folgebeziehung zwischen den drei Kontinuen auf und drückt diese Beziehung durch das Verb ἀκολουθεῖν aus. Aus dieser Folgebeziehung begründet sich nicht nur

¹⁶⁴ ZE III, S. 20.

¹⁶⁵ ZE III, S. 21.

¹⁶⁶ Siehe oben S. 38f.: Conens Auslegung des Verbuns ὑπολαβεῖν.

¹⁶⁷ ZE III, S. 21.

die Kontinuität der Zeit, sondern auch das *Wie* der Kontinuität: nämlich das *πρότερον καὶ ὕστερον*:

„Damit ist der zweite Abschnitt der Beweisführung beendet: die Zeit, wurde oben gesagt, ist etwas an der Bewegung. Was an der Bewegung? Das Vorher und Nachher in der Bewegung, Welche Schwierigkeiten auch immer sich bei dem Versuch ergeben mögen, das Vorher und Nachher auf eine Ordnungsrelation zu gründen, die zur Größe auf die Bewegung und von der Bewegung auf die Zeit übertragen wird, der springende Punkt des Arguments lässt keinen Zweifel aufkommen: Das *Nacheinander*, das nichts anderes ist als das Vorher und Nachher in der Zeit, ist keine absolut ursprüngliche Relation; es geht durch die Analogie aus einer Ordnungsrelation hervor, die in der Welt ist, bevor sie in der Seele ist. Hier stoßen wir auf etwas Irreduzibles: Welchen Anteil immer der Geist beim Erfassen des Vorher und Nachher haben mag – und obwohl, wie wir hinzufügen, der Geist auf dieser Basis mit seiner narrativen Aktivität aufbaut –, er findet das Nacheinander in den Dingen vor, bevor er es für sich selbst übernimmt; zuerst erduldet, ja erleidet er es, bevor er es konstituiert.“¹⁶⁸

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Ricœur vom Beginn seiner Lektüre das Hauptaugenmerk auf die Frage nach der Ursprünglichkeit der Zeit legt und diese, so meint er Aristoteles aus seinem eigenen Text heraus unmöglich missverstehen zu können, mit der Bewegung und vor allem durch die Analogiebeziehung zwischen Größe, Bewegung und Zeit bestätigt zu finden.¹⁶⁹

3.2.3 Dritter Schritt: Der Zahlcharakter der Zeit:

Durch den dritten Schritt wird die Relation zwischen Vorher und Nachher „durch die *numerische* Relation; mit der Einführung der *Zahl* ist die Definition der Zeit vollständig“¹⁷⁰. Ricœur gesteht an dieser Stelle der Auslegung der Aristotelischen Definition, dass es sich in diesem Zusammenhang mit der Zahl und dem Unterscheiden zweier Jetztte, die von der Seele als verschiedene angesprochen werden, wohl um einen Akt des Verstandes handeln müssen. Letztendlich bleibt es aber dabei, die ursprüngliche Fundierung in der Bewegung werde dadurch nicht im Geringsten in Frage gestellt:

¹⁶⁸ ZE III, S. 22.

¹⁶⁹ Ricœur scheint an diesem Punkt viel zu liegen. Das Belegen die auf diesen wenigen Seiten zu findenden zahlreichen Hinweise auf die vorgängige Verankerung der Zeit in der Bewegung und dieser wiederum in der φύσις. In einer Fußnote (ZE III, S. 22 Fn. 11) verweist er nochmals ausdrücklich auf die „Betonung des Arguments nicht auf den Verben ‚erfassen‘, ‚abgrenzen‘, ‚gewahren‘, sondern auf der Priorität des zur Bewegung gehörigen Vorher und Nachher gegenüber demjenigen, das zur Zeit gehört.“ Damit scheint er sich durch die von Conen gegebene Auslegung von ὑπολαβεῖν abzusichern (siehe oben S. 39f.).

¹⁷⁰ ZE III, S. 23.

„Die Wahrnehmung der Unterschiede basiert auf der der Kontinuitäten von Größe und Bewegung sowie auf der Ordnungsrelation zwischen dem Vorher und Nachher, die ihrerseits dem Ableitungszusammenhang zwischen den drei *Kontinuen* »folgt«. Deshalb kann Aristoteles präzisieren, daß es bei der Definition der Zeit nicht auf die gezählte, sondern auf die zählbare Zahl ankommt, die zuerst von der Bewegung und dann erst von der Zeit ausgesagt wird. Daraus erklärt sich, daß die Aristotelische Definition der Zeit – »die Zahl der Bewegung nach dem Vorher und Nachher« (219 b 2) – keinen *expliziten* Bezug auf die Seele aufweist, obwohl sich in jedem einzelnen Abschnitt der Definition Verweise finden auf Operationen der Wahrnehmung, des Unterscheidens und Vergleichens, bei denen es sich nur um solche der Seele handeln kann.“¹⁷¹

Die bis hierher wiedergegebene Auslegung Ricœurs gibt sich den Anschein, sich ähnlich zu formieren, wie in der von Callahan zitierten Stelle über die Beziehung zwischen Bewegung und Zeit: Durch die Zahl gewinnt diese Verbindung beider eine Ähnlichkeit mit dem Verhältnis von *Form und Materie*, wobei die Bewegung die Materie und die Zeit die Form abgeben müsste. Und in der Tat wird diese Stelle Callahans auch von Ricœur zitiert (ZE III, S. 23 Fn. 13). Es fragt sich angesichts dieses Vergleichs jedoch, zu welcher Einheit sich die beiden verbinden, wenn damit nicht bloß nach einer Analogie der Beziehung Ausschau gehalten wird.

Man wird außerdem mit nicht gering gespannter Erwartung jener Stelle innerhalb von Ricœurs Lektüre der Aristotelischen Zeitanalyse harren dürfen, wo er die Frage nach der Rolle der Seele in Bezug auf die Definition der Zeit in den Blick nimmt (Phys. IV 14, 223a21-29). Tatsächlich nimmt sich Ricœur dieser noch im dritten Schritt seines Durchgangs an. Er stellt es aber gleichsam so dar, als kämen Aristoteles an dieser späten Stelle seines Traktats erst die Konsequenzen seiner Definition zu Bewusstsein.

3.2.4 Interpretation und Fortsetzung der Lektüre durch Ricœur:

„Tatsächlich ist Aristoteles der erste, der – in einem der kleineren angehängten Traktate [wir nannten diese oben *Epilog*, Ch.T.] – einräumt: »Ob es Zeit gäbe oder nicht, wenn die Seele nicht existierte, ist eine Frage, die einen sehr wohl verwirren könnte« (223 a 21-23). Bedarf es nicht einer Seele – oder besser eines Verstandes –, um zu zählen und zuerst einmal um wahrzunehmen, zu unterscheiden und zu vergleichen? Um zu verstehen, warum Aristoteles sich weigert, eine noetische Bestimmung in die Definition der Zeit aufzunehmen, gilt es, das ganze Ausmaß der Notwendigkeiten zu ermessen, die es verhindern, daß eine Phänomenologie der Zeit, wie sie von dieser noetischen Tätigkeit der Seele ja nahegelegt wird, an der Hauptachse einer Analyse rüttelt, die der Zeit eine gewisse Ursprünglichkeit nur unter der

¹⁷¹ ZE III, S. 23.

Bedingung zubilligt, daß ihre generelle Abhängigkeit von der Bewegung nicht wieder in Frage gestellt wird.“¹⁷²

Die Lektüre bringt schon eine starke Interpretation mit sich und fährt auch in dieser Form fort. Sie gilt es nun im Einzelnen darzustellen.

Ricœur scheint davon auszugehen, dass mit Aristoteles ein Gedanke der Zeit in der Philosophie der Antike erreicht wird, der sich von dem seiner Vorgänger und deren Rede darüber deutlich unterscheidet. Bei ihm kommt zum ersten Mal die Form des Traktats zur Anwendung, die er als geeignet ansieht, um eine begriffliche Ausarbeitung der Zeitproblematik zu unternehmen. Das wird schon bei der ersten Lektüre des Aristotelischen Textes deutlich und ist sicherlich ein diesen Text auszeichnender Zug, der ihn von Platons *Timaios* unterscheidet. Damit zugleich hat sich aber nicht nur die Form, in der das Thema *Zeit* zur Sprache kommt, gewandelt, sondern auch das Thema selbst. Alleine schon die Tatsache, dass Aristoteles die Zeit innerhalb der *Vorlesungen über die Physis* abhandelt, die selbst wiederum weit von einer Kosmologie im Sinne des *Timaios* entfernt sind, darf als Beleg dafür genommen werden. Zeit soll, wie die φύσις selbst, von allem Mythos und aller Dichtung befreit, mit rein empirischen und begrifflichen Mitteln erfassbar werden. Auch wenn dieses Vorhaben nicht immer durchführbar ist (wie am Begriff der φύσις selbst, und auch dem der κίνησις bzw. μεταβολή schon einsehbar wurde), muss die Anstrengung unternommen werden. Der Ausgang ist dabei empirisch bei dem *uns Bekannteren und Klareren* hin zu dem, was das *von Natur aus* Bekanntere und Klarere darstellt, zu nehmen.¹⁷³ Sprachlich ist das zur Verfügung Stehende anzunehmen, d.h. die alltägliche Umgangssprache bildet zunächst die Grundlage und wird in eine philosophische Begriffssprache geformt. Dass Aristoteles, und im Übrigen auch Platon, mit der Alltagssprache und ihrem Vokabular in der Weise verfährt, dafür können zahlreiche Um- und Neudeutungen umgangssprachlicher Ausdrücke als Belege gelten.¹⁷⁴

Der Versuch, der Aristoteles also durch Ricœur zugeschrieben wird, ist ein zweifacher: Einerseits eine *Loslösung* von überkommenen, sich undeutlich und dunkel gebärdenden δόξαι seiner Vorgänger; andererseits aber eine *Anknüpfung* an die sprachlichen Gegebenheiten bei gleichzeitiger Ausreizung und oftmaliger Neudeutung ihres Gehalts. Ricœur

¹⁷² ZE III, S. 24.

¹⁷³ Vgl. Phys. I 1, 184a16f.

¹⁷⁴ Wir haben im Verlauf der vorliegenden Arbeit bereits einige kennen gelernt: οὐσία (wobei dieser schon bei Platon eine Neudeutung erfährt, ursprünglich aber aus der Umgangssprache kommt), τὸ τί ἦν εἶναι, ὃ ποτε ὄν, περιέχεσθαι, ἀριθμός als aktuell gezählte (ἀριθμούμενον) und potentiell zählbare (ἀριθμητόν), etc.

sieht aber noch eine weitere *Pflicht* durch die aristotelischen Texte ausgedrückt: Die *Verbindung zu seinen Vorgängern* und die unerhörte Mächtigkeit, die deren Meinungen bis zu Aristoteles für sich in Anspruch nehmen. Gerade mit Blick auf die Zeit wird dies besonders deutlich, wie noch zu sehen sein wird. Es kann diese Vermutung als gut belegbar angesehen werden, da Aristoteles beinahe jeder seiner Untersuchungen eine sogenannte *Doxographie* voranstellt, in der er sich an den Meinungen seiner Vorgänger abarbeitet, sie teils in Bausch und Bogen verwirft, sie aber auch zum Teil für seine eigenen Überlegungen fruchtbar macht.¹⁷⁵

Woran wird diese Abhängigkeit gegenüber einer Tradition, von der sich Aristoteles wohl eher lösen als an sie anknüpfen wollte, ablesbar? Ricœur sieht die Antwort auf diese Frage gerade im Verhältnis zwischen Seele und Zeit gelegen. Sein Hauptaugenmerk liegt, wie sich in der Lektüre seiner Auslegung schon mehrfach gezeigt hat, in der Frage nach der Abhängigkeit der Zeit. Die Unentschiedenheit scheint ein ungangbarer Weg für Ricœur zu sein, weshalb er alle Anstrengung unternimmt, die Unabhängigkeit der Zeit von der Seele im Aristotelischen Text (und darüber hinaus) stark zu machen:

„Was für Notwendigkeiten sind dies [jene, die es unmöglich machen, dass die noetische Tätigkeit der Seele in die Definition der Zeit aufgenommen werden, Ch.T.]? Es sind die bereits in der anfänglichen Definition der Veränderung (oder Bewegung) sichtbaren Grunderfordernisse, die die Bewegung in der *physis* – als ihrem Prinzip und ihrer Ursache – wurzeln lassen. Sie, die *physis*, wahrt die über alles Menschliche hinausgehende Dimension der Zeit, indem sie das Kräftespiel der Bewegung trägt.

Um aber die *physis* in ihrer ganzen Tiefe zu begreifen, muß man auf das achten, was Aristoteles von Platon übernommen hat, trotz des Fortschritts, den die Philosophie der Zeit

¹⁷⁵ Eine Beurteilung dieses „aporematischen“ Vorgehens des Aristoteles unternimmt Georg Picht in seiner umfangreichen Vorlesung zu „De Anima“: „Aporematisch« nennt man eine Untersuchung, die nicht wie eine deduktive Wissenschaft aus vorgegebenen Axiomen *more geometrico* weitere Erkenntnisse und Lehrsätze ableitet, sondern von Aporie zu Aporie fortschreitet, um sich durch die Aufdeckung und Analyse der Aporien den Weg zu Erkenntnissen zu bahnen, die nach deduktiver Methode nicht zu gewinnen sind. Die Feststellung, daß die gesamte Philosophie des Aristoteles einen aporematischen Charakter hat, bedeutet also, daß er überhaupt nicht in eine wissenschaftliche Form gebrachte Lehre vorträgt, sondern nur zeigt, wie man vorgehen muß, um eine solche Lehre schließlich zu finden.“ (Picht, Georg: Aristoteles’ »De Anima«. Mit einer Einf. von Rudolph, Enno. Stuttgart 1987, S. 213). Picht steht damit aber in der Aristoteles-Forschung nicht alleine da, sondern der berühmte Herausgeber einiger aristotelischer Originaltexte, Sir William David Ross, steht dafür Pate: „The procedure throughout the *Metaphysics* never becomes deductive; it always remains aporematic. A moment’s comparison of it’s procedure with that of geometry, for instance, will show the difference. Aristotle’s frequent description of metaphysics as science of principles itself suggests that it is not meant to get beyond principle conclusions. It may be noted, that the method is substantially the same in nearly all Aristotle’s writings.“ (Zitiert nach: Aristotles’ *Metaphysics*. Ed. by Sir David Ross. Oxford 1924, I 252 zu 1003a21; in: Picht, Georg: Aristoteles’ »De Anima«. Mit einer Einf. von Rudolph, Enno. Stuttgart 1987, S. 213).

gegenüber der seines Lehrers darstellt. Ja mehr noch, man muss – von weiter her als Platon kommend – den unüberbietbaren Spruch hören, der uns vor aller Philosophie und ungeachtet aller Phänomenologie des Zeitbewusstseins lehrt, daß wir die Zeit nicht erzeugen, sondern daß sie uns umgibt, uns umschließt und uns mit furchtbarer Gewalt beherrscht: wie sollte man hier nicht an das berühmte Fragment des Anaximander über die Macht der Zeit denken, dem zufolge der Wechsel von Entstehen und Vergehen der festen »Verordnung der Zeit« unterworfen ist?¹⁷⁶

In dieser Weise also sieht Ricœur deutlich die Anknüpfung und vielleicht auch die Verantwortung der Aristotelischen Lehre gegenüber ihrer Herkunft aus dem Urgrund des Antiken Seinsdenkens bei den Vorsokratikern bis zu Platons *Timaios* verortet. Besonders deutlich vermeint er diese These bestätigt in einem Zusatz zur Zeitabhandlung, der weiter oben *Epilog* genannt wurde,¹⁷⁷ in dem Aristoteles den Ausdruck „in der Zeit sein“ (220b32-222a9) interpretiert. Im Vordergrund steht dabei der Ausdruck des „Umfasst-Werdens“ durch die Zeit. Ricœur macht in der Aristotelischen Auslegung des umgangssprachlichen Ausdrucks eine spannende Beobachtung:

„Auf den ersten Blick überschreitet diese philosophische Auslegung umgangssprachlicher Ausdrücke nicht die theoretischen Mittel der früheren Analyse. Aber der Ausdruck selber überschreitet die vorgebrachte Auslegung; [...]. Wie von der Kraft der Worte mitgerissen, gibt Aristoteles zu, man könne sagen, daß »die Zeit in gewisser Weise den Dingen feindlich« sei (221 a 30), und macht sich die gewöhnliche Redensart zu eigen, wonach »die Dinge mit der Zeit dahinschwinden und altern und mit der Zeit und wegen der Zeit vergessen werden« (221 a 30 – 221 b 2).

Noch einmal macht sich Aristoteles daran, das Rätsel zu beseitigen: »Denn an sich ist die Zeit eher Ursache des Vergehens: sie ist ja Zahl der Bewegung, die Bewegung aber vernichtet das Existierende« (ebd.). Aber gelingt es ihm? Es ist sonderbar, daß Aristoteles wenige Seiten weiter auf dasselbe Rätsel zurückkommt, wenn auch unter einem anderen Gesichtspunkt: »Jede Veränderung aber bewirkt an sich das Heraustreten aus einem Zustand (*ekstatikon*) [H. Carteron übersetzt: »ist zerstörerisch«]; und in der Zeit entstehen und vergehen alle Dinge; deshalb haben einige die Zeit als das Weiseste von allem genannt, aber der Pythagoräer Paron nannte sie das Dümme von allem, weil wir in der Zeit vergessen: und er sprach wahrer« (222 b 16-20). In gewisser Hinsicht hat dies nichts Geheimnisvolles an sich: denn man muß ja *etwas tun*, damit die Dinge etwas werden und vorwärts kommen, während die Dinge auch ohne äußeres Zutun verfallen; wir schreiben dann gern die Zerstörung der Zeit selber zu. Vom Rätsel bleibt so nur eine Redensart übrig: »Diese Art Verfall nennen wir gern „Zahn der Zeit“. In Wahrheit ist diese Zerstörung aber kein Werk der Zeit, sondern sie ereignet sich nur *per accidens* in der Zeit« (222 b 24 – 25). Doch nimmt diese Erklärung der Zeit ihren Stachel? Nur zum Teil. Was bedeutet die Tatsache, daß die Dinge zerfallen, wenn niemand handelt? Der Philosoph mag noch so sehr leugnen, daß die Zeit Ursache dieses Verfalls ist: Die

¹⁷⁶ ZE III, S. 24f.

¹⁷⁷ Siehe Kapitel 2.4 Die Aporien als *Epilog* der Zeitanalyse?, S. 57.

unvordenkliche Weisheit scheint ein heimliches Zusammenspiel entdeckt zu haben zwischen *der Veränderung, die zerstört* – Vergessen, Altern, Tod – und *der Zeit die bloß vergeht*.¹⁷⁸

Aus diesen Zeilen geht hervor, dass die Zeit eine Widerspenstigkeit an sich hat, die schon von Anfang an da war und von der „unvordenklichen Weisheit“ bereits aufgedeckt worden ist. Aristoteles scheint Ricœur zufolge diese Widerspenstigkeit, die sich in dem „Zusammenspiel“ zwischen dem ekstatischen Moment der Veränderung und der Zeit manifestiert, der begrifflichen Klärung zuführen zu wollen, um sie damit unter dem Mantel der argumentativen Herrschaft bändigen zu können. Doch es gelingt ihm nicht. Das ist das eindeutige Urteil Ricœurs. Es kann ihm nicht gelingen, weil er mit den auseinanderstrebenden Bedingungen, die eine Definition der Zeit unter sich zusammenbinden können muss, nicht zurande kommt. Es sind dies Aporien, wie z.B. über das Verhältnis von Seele und Zeit oder Zeit und Bewegung, die er nicht aus der Zweideutigkeit in die Eindeutigkeit überführen kann und von daher kann es nur das Resultat der Zeitanalyse sein, in der Unentschiedenheit zu bleiben. Auch der Kommentar Conens zu dieser Stelle, wo Aristoteles, überraschender Weise muss man fast sagen, von dem ekstatischen Moment der Bewegung zu sprechen beginnt,¹⁷⁹ vermag Ricœur nicht zu überzeugen. Conen schreibt, dass Aristoteles die Rede von der ver-setzenden Rolle der Veränderung so meine, dass jede Veränderung vom eigentlichen Zustand der Vollkommenheit weg treibe und insofern zerstörerisch sei. Von der Zeit, so Conen Aristoteles auslegend weiter, werde das nur in uneigentlicher Weise ausgesagt, da sie ja nicht als handelnde Instanz angesehen werden könne.¹⁸⁰ Ganz im Gegenteil wirft Ricœur Conen sogar vor, „hier zu wenig in Erstaunen [zu geraten]“, indem er den Ausdruck „in der Zeit sein“ auf eine „bildliche Vergegenwärtigung der Zeit“ zurückführt, in der die Zeit eine gewisse Selbständigkeit und Verdinglichung erfährt, die sie über die in ihr befindlichen Dinge erhebt.¹⁸¹ Mit seiner Klassifizierung des Ausdrucks als einen „offensichtlich metaphorischen“¹⁸², erkenne Conen, so Ricœur, „den alten mythopoetischen Kern“¹⁸³ des Ausdrucks „in der Zeit sein“, der sich „der philosophi-

¹⁷⁸ ZE III, S. 26ff. (Klammern und Hervorhebungen im Original, Ch.T.)

¹⁷⁹ Siehe oben S. 52f.; vgl.: Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 147.

¹⁸⁰ Siehe Phys. IV 13, 222b25f.: „οὐ μὴν ἄλλ’ οὐδὲ ταύτην ὁ χρόνος ποιεῖ [...]“

¹⁸¹ Siehe ZE III, S. 27 Fn. 18.

¹⁸² Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 145.

¹⁸³ ZE III, S. 27 Fn. 18. Ricœur formuliert diesen Satz als eine Frage, die aber offensichtlich als eine rhetorische gemeint ist: „Handelt es sich nicht eher um den alten mythopoetischen Kern, der sich der philosophischen Auslegung widersetzt?“

schen Auslegung widersetzt“. Folgen wir Ricœur in dieser Behauptung, so dürfte der philosophische Weitblick Platons die Problematik besser durchschaut haben als der Erkenntniswille des Aristoteles dazu im Stande war. Denn er verließ, um die Zeit zu thematisieren, keinen Augenblick den Boden der *wahrscheinlichen* Rede, die in diesem Fall die einzig angemessene darstelle.¹⁸⁴ Wäre Ricœur tatsächlich dieser Ansicht, widerspräche er seiner Auslegung bis zu diesem Punkt, indem Aristoteles versuchte die aporetische Struktur des Traktats weitgehend draußen zu halten (wie es deutlich in seiner Abwehr gegenüber dem Missverständnis zu Tage tritt, dass die Zeit von der noetischen Tätigkeit der Seele abhinge). Es scheint dennoch Ricœurs Absicht zu sein, nun gerade die Uneindeutigkeit der Zeitabhandlung in den Vordergrund zu kehren, und dies gleichsam so, als hätte Aristoteles es hier mit einem Gegner zu tun, der ihn immer wieder aufs Neue packt und die Klarheit seiner Ergebnisse herausfordert. Besonders zum Vorschein kommt diese Uneindeutigkeit da, wo der Bewegung näher nachgefragt wird und ihrem Verhältnis zur φύσις. Darin stimmen Ricœur und Conen¹⁸⁵ wieder überein: was Bewegung und φύσις letztlich bedeuten, ist nicht in völlige Klarheit zu überführen: „Mit diesem Tatbestand muß man sich abfinden, wieviel Verdruß dies unserem systemverliebten Geist auch bereiten mag.“¹⁸⁶

3.3 Die Interpretation des *Jetzt* durch Ricœur:

Das Jetzt spielt für Ricœur eine gewichtige Rolle, vergleichbar mit der Reinhaltung der Definition der Zeit in Bezug auf die Tätigkeit der Seele. Beides hängt in seiner Argumentation für die zunehmend aussichtslosere Aporie des Zeitproblems aus philosophischer Perspektive eng zusammen: „So sieht also – wenigstens vor Kant – die größte Aporie des Zeitproblems aus; sie ist vollständig enthalten in der Dualität von *Jetzt* und *Gegenwart*.“¹⁸⁷

Es spielt eine große Rolle deshalb, weil darin der maßgebende Unterschied zwischen Aristoteles und Augustinus liegt: Augustinus spricht von *Gegenwart*, bei der die Erfahrung des Subjekts eine entscheidende Rolle spielt; Aristoteles spricht vom *Jetzt* und dem *Vorher*

¹⁸⁴ Vgl. Platon: Timaios, 29d: „[...] ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.“

¹⁸⁵ Die Passage, in der Conen gegen Ende seines Kommentars, auf die Undurchsichtigkeit der Bewegung und der φύσις hinweist, wurde weiter oben ausführlich zitiert. Darin ist jedoch nicht im Geringsten ein Ton der Resignation zu vernennen, sondern es scheint eher, als ob er gerade darin das große Verdienst des Aristoteles sähe, die Beziehung zwischen Zeit und einer Bewegung aufgedeckt zu haben, die „schwer zu erfassen ist“ (siehe oben, S. 60).

¹⁸⁶ ZE III, S. 28.

¹⁸⁷ ZE III, S. 29f.

und *Nachher* an einem Bewegten. Damit von Gegenwart im augustinischen Sinne gesprochen werden kann, bedarf es eines Subjekts, das diese Gegenwart im Aussageakt behauptet. Das Jetzt ist ein beliebiges, darin dem geometrischen Punkt vergleichbar (aber ebenso davon zu unterscheiden), außerdem ist es Ende des Vorher und Anfang des Nachher. Als Abstand, der sich zwischen zwei Jetztten aufspannt, ist die Zeit messbar. Es sei jedoch ausgeschlossen, dass dieses Jetzt im Stande ist, eine wichtige Funktion zu erfüllen, die es braucht um von Vergangenheit und Zukunft zu sprechen: „die durch den Aussageakt verbürgte Relation der Selbstbezüglichkeit“^{188 189}.

Die Aporie zwischen Aristoteles und Augustinus besteht also darin: Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit sind nur denkbar, wenn es ein *Subjekt* gibt, das in einem *Aussageakt* diese Gegenwart konstituiert, worauf sich die Dialektik von Vergangenheit und Zukunft aufbaut; das *Jetzt* ist aber immun gegen eine solche Rückbezüglichkeit und insofern prinzipiell in der Lage, jeder Moment an einer Bewegung zu sein, von dem aus sich dann ein Verhältnis des Nacheinander aufbauen lässt. Es bildet einen bloß virtuellen Einschnitt in jene Kontinuität, die der Zeit, der Bewegung und der Größe gemeinsam ist. Daran vermag auch die Tatsache nichts zu ändern, dass Aristoteles das Jetzt als ein dialektisches bestimmt, das zwar einerseits immer *verschieden* – wie es sich in dem je konkreten Moment seines Erscheinens mit all seinen Bestimmungen zeigt –, und andererseits immer *das-selbe* – hinsichtlich dessen betrachtet, wie es dem Bewegten folgt (dem *Wesen* nach) und der vorgängigen Bestimmung nach, was es als Jetzt immer schon war – ist. Diese Unterscheidung wurde weiter oben ausführlich dargestellt.¹⁹⁰ Feststeht, dass sich aus keinem der dialektischen Aspekte des Jetzt so etwas wie Gegenwart im augustinischen Sinne entwickeln lässt. In der Analogie des Jetzt mit dem geometrischen Punkt komme diese Unvermittelbarkeit am allerdeutlichsten zum Vorschein, so Ricœur, wobei der Unterschied zwi-

¹⁸⁸ ZE III, S. 29.

¹⁸⁹ Ein Problem kann jedoch darin gesehen werden, dass Ricœur das Fehlen der Selbstbezüglichkeit des Aussageaktes bei Aristoteles nicht überzeugend argumentieren kann, auch wenn Aristoteles nie von „Gegenwart“ spricht (außer an der Stelle Phys. IV 12, 220b7, wo er Adjektiv *παροῦσα*, also *anwesend*, verwendet). Eine Argumentation, die insbesondere auf den Unterschied zwischen Augustinus und Aristoteles in dieser Hinsicht abhebt, müsste eine Untersuchung zum Begriff des *Selbst* bei beiden anstrengen. Nach Meinung des Verfassers besteht darin der einzige Weg, diesen Unterschied geltend machen zu können. Einen Ansatz, Aristoteles die Selbstbezüglichkeit des Aussageaktes, in dem Zeit behauptet wird, zuzuschreiben, hat Walter Bröcker unternommen. Er hebt dabei auf die dialektische Verfasstheit des Jetzt als τὸ εἶναι αὐτῷ und ὁ ποτε ὄν ab (siehe Bröcker, Walter: Aristoteles. Frankfurt am Main ⁵1987, S. 102-105). Davon setzt Ricœur sich jedoch ab (ZE III, S. 31).

¹⁹⁰ Siehe oben Kapitel 2.2.3.1 und 2.2.3.2.

schen beidem sicherlich in der dynamischen Folgebeziehung zu sehen ist, dergemäß das Jetzt der Bewegung folgt.¹⁹¹

Diese Folgerung trifft unter der Prämisse zu, dass die Seele bei der Konstitution der Zeit keinen Anteil leistet. Ricœur nennt diese die *erste* und zugleich größte Aporie.

Eine zweite Aporie wirft ein ähnliches Problem auf: Wie kann die Zeit durch das Jetzt einerseits geteilt werden und trotzdem ein Kontinuum bilden?¹⁹² Wieder sieht Ricœur die Analogiebeziehung zwischen Zeit, Bewegung und Größe im Vordergrund, gemäß der die Zeit ein Kontinuum bildet. Das Jetzt kann in seiner Teilungsfunktion an jeder beliebigen Stelle des Kontinuums einen Schnitt setzen und somit die Zeit in Vorher und Nachher trennen. Diese Vorstellung ist nur unter der Prämisse stichhaltig, dass die Zeit selber (egal ob als bestimmtes Intervall oder *die* Zeit) als Linie aufgefasst wird, „die sich per definitionem in Ruhe befindet“¹⁹³. Die Teilung des Zeitstrahls durch das Jetzt ist eine potentielle.¹⁹⁴ Zum Verständnis des Jetzt in seiner Teilungsfunktion genügt also die zugrundeliegende Analogiebeziehung zu Bewegung und Größe, wie der Teilbarkeit des Kontinuums. Für beides ist ein Begriff von Gegenwart nebensächlich, wodurch das Jetzt als die Zeit teilend ohne Bezugnahme auf Gegenwart verstanden werden kann.

Die „einigende Macht des Jetzt“ beruht auf der dynamischen Einheit des Bewegten. Es durchläuft ein Kontinuum an Orts- oder Raumpunkten, bleibt aber dabei dasselbe Bewegte. „Aber das dynamische »Jetzt« (*»maintenant«*), das der Einheit der Bewegung des Bewegten folgen soll, erfordert eine im strengen Sinne zeitliche Analyse, die sich nicht mit der einfachen Analogie begnügen darf, daß das Jetzt »irgendwie« dem Punkt folgt. Ist hier nicht die Stelle, wo die Augustinische Analyse der Aristotelischen zu Hilfe kommt?“¹⁹⁵ Nein, denn Ricœur sieht in der Weise, wie Aristoteles nun die Ausdrücke „Gegenwart“, „Vergangenheit“ und „Zukunft“ einführt (in Phys. IV 12, 220b6ff.) nur eine nähere Bestimmung des Jetzt und der Vorher-Nachher-Relation.¹⁹⁶ Gegenwart sei gleichbedeutend

¹⁹¹ ZE III, S. 30ff. Ricœur bezieht sich in seiner Interpretation des Jetzt vor allem auf den Kommentar von Viktor Goldschmidt, nach dessen Auslegung das Aristotelische Verständnis des Jetzt die Rede von einem gegenwärtigen Jetzt, in Abhebung zu einem vergangenen und künftigen geradezu erfordere (ZE III, S. 32).

¹⁹² ZE III, S. 32.

¹⁹³ ZE III, S. 32.

¹⁹⁴ ZE III, S. 32.

¹⁹⁵ ZE III, S. 32.

¹⁹⁶ ZE III, S. 32f.

mit dem „situierten Jetzt“ und der Unterschied zwischen einem situierten und einem beliebigen Jetzt sei für Aristoteles unbedeutsam:

„Der Unterschied zwischen einem beliebigen Jetzt und einem situierten oder gegenwärtigen Jetzt ist in dieser Hinsicht für Aristoteles genauso belanglos wie die Beziehung der Zeit auf die Seele. Ebenso wie nur *wirklich* gezählte Zeit eine Seele erfordert, die unterscheidet und die Jetztte tatsächlich zählt, ebenso läßt sich auch nur ein jeweils bestimmtes Jetzt als gegenwärtiges bezeichnen. [...]

Nichts also verlangt bei Aristoteles nach einer Dialektik zwischen dem Jetzt und der Gegenwart, es sei denn die eingestandene Schwierigkeit, die Entsprechung zwischen dem Jetzt und dem Punkt, in seiner doppelten Funktion der Teilung und Einung, bis in die letzten Einzelheiten aufrechtzuerhalten. Dies ist eine Schwierigkeit, an die eine Analyse Augustinischen Typs mit ihrem Begriff der dreifachen Gegenwart anknüpfen könnte. Für sie nämlich wäre nur eine Gegenwart, die mit der jüngsten Vergangenheit und der nahen Zukunft schwanger geht, imstande, Vergangenheit und Zukunft, die sie gleichzeitig trennt, zu einen. Aber die Gegenwart vom Jetzt und die Beziehung »Vergangenheit-Zukunft« von der Beziehung »Vorher-Nachher« zu unterscheiden, hieße für Aristoteles, die Abhängigkeit der Zeit von der Bewegung zu gefährden, die allein das letzte Prinzip der Physik ausmacht.

Wir konnten deshalb sagen, daß es zwischen einer Augustinischen und einer Aristotelischen Konzeption keinerlei denkbaren Übergang gibt. Nur durch einen Sprung gelangt man von einer Konzeption, in der das gegenwärtige Jetzt bloß eine alltagssprachliche Variante desjenigen Jetzt ist, das seinen Ort in der *Physik* hat, zu einer Konzeption, in der die Gegenwart der Aufmerksamkeit primär und prinzipiell bezogen ist auf die Vergangenheit des Gedächtnisses und die Zukunft der Erwartung.“¹⁹⁷

Eine Möglichkeit, überhaupt einen Übergang von Aristoteles zu Augustinus zu verorten, habe, so merkt Ricœur in einer Fußnote an, Viktor Goldschmidt gesucht, indem er in seinem Buch *Temps physique et temps tragique chez Aristote*¹⁹⁸ im Ausgang von der *Poetik* die Zeit der Bestimmung durch die Bewegung, die der Herrschaft des unvollkommenen Aktes der Potenz unterworfen ist, entzieht und zu einem Verständnis der Zeit eines vollendeten Akts anleitet. Ricœur selbst, so setzt er in dieser Fußnote fort, sehe seine eigenen Überlegungen aus ZE I über die *Poetik* des Aristoteles damit in Einklang.

3.4 Zusammenfassung:

Im Laufe unserer Lektüre der Ricœur'schen Auslegung der Aristotelischen Zeitanalyse konnten wir zwei Dinge immer deutlicher sehen:

¹⁹⁷ ZE III, S. 33f..

¹⁹⁸ Goldschmidt, Viktor: *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Paris 1982.

- 1) Unter Kapitel 3.2 ging es vor allem darum zu zeigen, dass die Akzentuierung der Beziehung zwischen Zeit und Bewegung Priorität gegenüber der Beziehung zwischen Zeit und Seele beansprucht. Das wurde an Ricœurs auffällig häufigen Verweisen deutlich, in denen er an jenen Stellen, wo bei Aristoteles von den noetischen Tätigkeiten der ψυχή die Rede war, stets die vorgängige Fundierung der Zeit in der Bewegung und dieser in der φύσις betonte. Die Zeit selbst behaupte insofern nicht Unabhängigkeit von Bewegung und φύσις, da sie von Aristoteles nicht in den Rang eines Prinzips gehoben werde. Sie bleibt also fundamental auf die Beziehung zur Bewegung angewiesen. Die Folgebeziehung wird durch das Verbum ἀκολουθέω ausgedrückt und trägt der Bindung des Vorher und Nachher, das mittels Zeit an der Bewegung unterschieden werden kann, an die Bewegung Rechnung. Aufgrund dessen legt sich die Behauptung nahe, dass das Nacheinander stets in den Dingen gefunden werde, *bevor* es die Seele für sich übernimmt. Wer vermutet, dass sich die Haltung Ricœurs mit dem Punkt ändern muss, wo sie an den Zahlcharakter der Zeit gelangt, täuscht sich. Die Zählbarkeit der Zeit selber gründet wiederum in der Bewegung und der Folgebeziehung zwischen Zeit, Bewegung und Größe. Wiederum ist die Seele aller Ursprünglichkeit hinsichtlich der Konstitution der Zeit benommen. Kapitel 3.2.4 bringt einen Wandel in die Lektüre Ricœurs. Er mag vor allem damit zusammenhängen, dass Ricœur nun Aristoteles in eine Denktradition stellt, die sich mit der Zeitfrage befasst. Bei der Betrachtung des Ausdrucks „in der Zeit sein“ sieht Ricœur diese Abhängigkeit und Verantwortung gegenüber der Tradition des Nachdenkens über die Zeit ganz deutlich zum Vorschein kommen. An der Mühe, die Aristoteles damit hat, die auseinanderstrebenden Bestimmungen der Zeit zusammenzubinden, sieht Ricœur ihn unter der schweren Last der „größten Aporie des Zeitproblems“ seufzen. Schließlich muss er (Aristoteles) diese Uneindeutigkeit der Zeit in seine Lösung des Problems aufnehmen, womit die Lösung selber uneindeutig wird.
- 2) In Kapitel 3.3 sahen wir eine ganz ähnliche Argumentationsfigur in Anschlag gebracht, diesmal mit Blick auf die Dialektik des Jetzt. Ricœur ging es dabei darum zu zeigen, dass der Begriff des Jetzt, der das Herzstück der aristotelischen Zeitphilosophie bildet, nichts mit dem Begriff der Gegenwart zu tun hat (wie Augustinus ihn in Conf. XI entwickelt). Er führt als Argumente dafür zwei Aporien an, die sich im Vergleich zwischen Aristoteles und Augustinus ergeben:

1) Das Jetzt ähnelt irgendwie dem geometrischen Punkt, der so wie jenes imstande ist ein Kontinuum zu teilen, ohne dass auf dieser Teilung basierend Vergangenheit und Zukunft gedacht werden könnten. Was die Teilung erlaubt, ist darauf ein *Verhältnis des Nacheinander* aufzubauen.

2) Um das Jetzt in seiner Teilungsfunktion zu verstehen, und damit zugleich warum die Zeit durch das Jetzt auch zusammengehalten wird, reicht der Bezug auf die Analogiebeziehung zwischen Zeit, Bewegung und Größe aus. Die Einigungsfunktion rührt von der dynamischen Einheit des Bewegten her, dem das Jetzt folgt. Auch hierfür braucht es keine Begriffe von Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart. Aristoteles kommt, so Ricœur, ganz ohne die Begriffe Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit aus. Nicht weil er sie vermeiden muss, er braucht sie für seine Definition der Zeit schlichtweg nicht.

Damit sei die Darstellung der Ricöurschen Lektüre der aristotelischen Zeitabhandlung abgeschlossen. Es kann nun zu einer kritischen Zusammenschau übergegangen werden, die die Teile 1, 2 und 3 der vorliegenden Arbeit betrachten will.

4. Zusammenführung

Die Möglichkeit soll nun genutzt werden, eine ausführliche Zusammenschau der beiden vorgestellten Interpretationen der Aristotelischen Zeittheorie zu unternehmen unter Berücksichtigung der bisher dargestellten Ergebnisse. Neben dieser Rücksicht wird ein weiterer Aristotelischer Text die Untersuchung begleiten, der bisher nur rudimentär vorkam: *De anima*. Was aus der vorangestellten Lektüre deutlich wurde, ist, dass eine „Ableitung“ der Zeit in ihrer Ursprünglichkeit aus der $\psi\upsilon\chi\eta$ nicht geschehen kann. Doch wenn das die erste und negative Antwort auf die Frage nach der Zeit bei Aristoteles ist, so ist diese solange unzureichend, bis klar geworden ist, warum eine solche „Ableitung“ keinen guten Sinn ergibt. Damit ist die erste Aufgabe dieses Kapitels beschrieben: 1. Die Klärung der Voraussetzungen, die dafür verantwortlich zu machen sind, dass die Ableitung der Zeit aus der $\psi\upsilon\chi\eta$ für Aristoteles keinen guten Sinn ergibt.

Die Behandlung dieser Frage bringt uns weiter zu einem daraus folgenden, ursprünglicheren Problem: 2. Welche Basis ergibt sich im Rückgang auf den aristotelischen $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ -Begriff für den Begriff der $\psi\upsilon\chi\eta$? Auch wenn das Verhältnis zwischen $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ und $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ schon beleuchtet wurde und ein wesentlicher Bezug auf diese Bearbeitung wichtig bleibt, ist eine erneute Thematisierung unter dem Vorzeichen der $\psi\upsilon\chi\eta$ unerlässlich, hängen doch, wie zu zeigen sein wird, alle drei eng miteinander zusammen.

Aus der Bearbeitung dieses Themenkomplexes geht eine weitere Fragwürdigkeit hervor: 3. Wie lässt sich das zielgeleitete Streben der Lebewesen auf ein *nicht in der Zeit* liegendes $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ erklären?¹⁹⁹ Welche Konsequenzen hat der innerzeitliche Bezug des Streben auf eine zeit-lose Ewigkeit/Transzendenz für das Lebewesen? Wie bricht dieser Gedanke mit der Ideengeschichte der Zeit in der griechischen Philosophie von Homer über Anaximander bis zu Platon? Ein kurzer Abriss einer Antwort auf diese Frage soll zum Abschluss versucht werden.

4.1 Warum kann Aristoteles die Zeit nicht aus der $\psi\upsilon\chi\eta$ „ableiten“?

Das erste Kapitel begann mit dem Hinweis, dass die Thematisierung des Zeitbegriffes bei Aristoteles innerhalb seiner *Vorlesungen über die Physis* die Vermutung nahe legt, die

¹⁹⁹ Diese Frage wurde oben auf S. 54 mit dem Zitat aus *De an.* (II 4, 415a26-415b7) bereits aufgenommen.

Zeit als etwas zur φύσις Gehörendes zu verstehen.²⁰⁰ Die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und φύσις wurde von Conen,²⁰¹ so wie auch durch Ricœur,²⁰² als äußerst verhängnisvoll bezeichnet: Der Begriff der φύσις, wie auch der κίνησις, mit denen der Begriff der Zeit in eminenter Weise zusammenhängt, seien dunkel und unserem Verstehen nicht zugänglich bzw. entziehen sich der „argumentativen Herrschaft“. Nicht weil unsere Verstandesleistung zu schwach wäre um diesen Zusammenhang samt seiner Begründung adäquat einzusehen, sondern weil damit ein *Vollzug* zur Sprache gebracht werde, der sich auf einer Ebene vor jedem verständigen Begreifen ereigne.²⁰³ Ricœur und Conen sind sich darin einig, dass an der Verankerung der Zeit in der φύσις vor der ψυχή kein Zweifel bestehe. Angesichts dessen müsste Ricœur darin zugestimmt werden, wenn er sagt, dass Zeit (als die Ordnung des Nacheinander) in der Welt *ist*, bevor sie von der Seele *übernommen*, ja *erlitten* wird.²⁰⁴

Das Problem der ursprünglichen Existenz der Zeit legt uns an dieser Stelle aber eine andere Frage nahe: Welches Verhältnis haben φύσις und ψυχή zueinander? Ohne diese Frage geklärt zu haben, läuft das Folgeproblem der Ursprünglichkeit der Zeit nämlich immer Gefahr, ein neuzeitliches Verständnis von *Seele* bzw. *Bewusstsein* untergeschoben zu bekommen, demnach Natur auf der einen Seite die Gesamtheit aller Objekte möglicher Erkenntnis darstellt und ihr gegenüber ein Bewusstsein, das diese Objekte erkennt, aber selbst nicht Teil dieser Natur ist, sondern diese zu ihrem Gegenstand hat. Was das griechische φύσις aus den Texten zu verstehen gibt,²⁰⁵ lässt sich mit einer derartigen Gegenüberstellung nicht hinreichend denken. Aristoteles hat φύσις in deutlichem Zusammenhang mit Vorgängen der κίνησις gedacht. Unter den bewegten Dingen erkannte er jenen einen gewissen Vorrang zu, die von sich aus bewegt werden, also selbst Ursache der Bewegung sind. Diese nennt er *lebendig*. Das Lebendige hat Seele, die die Ursache der Selbstbewegung ist und damit Ursache des Lebendig-Seins überhaupt.

²⁰⁰ Siehe oben Kap. 1, S. 18.

²⁰¹ Siehe oben S. 60.

²⁰² Siehe oben S. 75.

²⁰³ Siehe oben Zitat 115 bzw.: Conen, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964, S. 173.

²⁰⁴ ZE III, S. 22.

²⁰⁵ Ich betone an dieser Stelle nochmals, dass wir nur die Texte haben, von denen wir darüber Kenntnis erlangen können, was φύσις für das griechische Denken bedeutet haben könnte. Auch diese Kenntnis ist nicht letztgültig, sondern wandelt sich mit der Auslegung der Texte durch die Zeit.

Aristoteles hat eine Schrift hinterlassen, in der er sich ausführlich mit dem Begriff der ψυχή beschäftigt und, wenn schon nicht in ihrem Verhältnis zur Zeit, so immerhin mit ihrem Verhältnis zur φύσις. Mit Georg Picht – der, um dies zu belegen, eine umfangreiche Argumentation angestrengt hat – kann sogar gesagt werden, dass in dieser Schrift nicht nur Aristoteles’ Gedanken zu dem Begriff der ψυχή überliefert sind, sondern dass dieser Text gewissermaßen den Einheits- und Vereinigungspunkt der gesamten aristotelischen Philosophie darstellt.²⁰⁶ Wegweisend für die Bedeutung des Zusammenhanges von ψυχή und φύσις ist bereits der Wortlaut des ersten Satzes, der den Text „feierlich“²⁰⁷ einleitet:

„Weil wir das Wissen (εἰδησις) für ein kostbares Gut halten, und zwar das eine mehr, das andere weniger, je nachdem wie genau (κατ’ ἀκρίβειαν) es ist oder wie gut (βελτιόνων) und staunenswert (θαυμασιωτέρων) das ist, worauf es abzielt, müssen wir wohl vernünftigerweise der Erforschung (ἱστορίαν) der Seele in beiderlei Hinsicht den Vorrang einräumen. Aber auch *im Hinblick auf die ganze Wirklichkeit, am meisten im Hinblick auf die Natur* (φύσις), ist doch *die Seele gewissermaßen Prinzip (ἀρχή) der Lebewesen* (ζῴων).“²⁰⁸

Ohne hier eine genaue Lektüre dieses Zitats durchführen zu können,²⁰⁹ soll der letzte Satz doch besonders hervorgehoben werden. Er ist im Wesentlichen auch die Grundlage dafür, dass die Hypothese der vorliegenden Arbeit mit gewissem Recht vertreten werden kann, in der ein Zusammenhang von Zeit, Seele und φύσις profiliert werden soll. Wenn es nämlich heißt, dass der Erforschung der Seele im Hinblick auf die gesamte Wirklichkeit ein Vorrang zukomme, kann demzufolge die Bedeutung der Schrift nicht ernst genug genommen werden.

Wir haben die unterschiedlichen Aussageweisen von φύσις bereits aufgelistet.²¹⁰ Worumher die ψυχή nun zu zählen ist, ist zu ermitteln.

²⁰⁶ Picht, Georg: Aristoteles’ »De Anima«. Mit einer Einf. von Rudolph, Enno. Stuttgart 1987, S. 133 – 194; insbes. S. 150 – 154.

²⁰⁷ Dieses Prädikat gibt Picht in seinem Kommentar als ein Zitat Willy Theilers zu erkennen, ohne aber die genaue Quelle zu nennen. Siehe Picht, Georg: Aristoteles’ »De Anima«. Mit einer Einf. von Rudolph, Enno. Stuttgart 1987, S. 167.

²⁰⁸ De an. I 1, 402a1-7 (Übersetzung nach Krapinger, Hervorhebungen u. Klammern Ch.T.): „Τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἰδησιν ὑπολαμβάνοντες, μᾶλλον δ’ ἐτέραν ἐτέρας ἢ κατ’ ἀκρίβειαν ἢ τῷ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων εἶναι, δι’ ἀμφοτέρα ταῦτα τὴν περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίαν εὐλόγως ἂν ἐν πρώτοις τιθεῖμεν. δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἢ γνῶσιν αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἶον ἀρχὴ τῶν ζῴων.“

²⁰⁹ An dieser Stelle sei ein Verweis auf die Vorlesung Pichts erlaubt: Picht, Georg: Aristoteles’ »De Anima«. Mit einer Einf. von Rudolph, Enno. Stuttgart 1987, S. 135 – 181.

²¹⁰ Siehe oben Kapitel 1.2.1.1.

Aristoteles schreibt in *De an.*: „Will man also etwas Gemeinsames von jeder Seele aussagen, so wäre sie wohl die erste vollendete Wirklichkeit eines natürlichen organischen Körpers.“²¹¹ Also nicht irgendeines beliebigen Dinges, sondern eines naturhaften, organischen, d.h. eines, dem der Möglichkeit nach „Leben“ zukommt. Was macht nun das Naturhafte an so einem Körper aus? Die Antwort finden wir wenige Zeilen später: „Die Seele ist freilich nicht das Wesens-was und der definierende Ausdruck eines solchen Körpers [sc. einem Artefakt wie ein Beil], sondern eines ganz bestimmten natürlichen Körpers, der das Prinzip der Bewegung und Ruhe in sich selbst hat.“²¹² Aristoteles bestimmt die Seele also zunächst ihrem allgemeinsten Begriffe nach, der allem Beseelten gleichermaßen entsprechen soll, als die Vollendung (ἐντελέχεια) eines der Möglichkeit nach lebendigen, natürlichen Körpers. Er spezifiziert einen natürlichen Körper weiter als einen, der selbst Ursache (ἀρχή) der Bewegung und Ruhe ist. Früher²¹³ konnte hervorgehoben werden, dass das Wesen der φύσις im Hervorbringen besteht. Das Hervorbringen wiederum wird nach dem Modell der Herstellung (ποίησις) gedeutet, entlang der vierfachen Weise des Verschuldens, das sich wesentlich als ein Vollzug zeigt und somit unter die Bewegung bzw. Veränderung fällt. Die Auseinanderfaltung dessen, was φύσις im Hinblick auf die Vollzugstätigkeit ist, von der oben zitierten Definition der ψυχή aus gesehen, erlaubt eine Analogie zwischen beiden Begriffen anzubringen: Wie die φύσις scheint auch die ψυχή Ursprung eines fundamentalen Vollzugs zu sein. Was von der φύσις hinsichtlich des gesamten Seins gilt,²¹⁴ gilt von der Seele hinsichtlich des durch sie allererst zum vollendeten (nämlich der Wirklichkeit nach) Lebewesen gewordenen und seinen Vollzügen. So ist die Seele nicht nur ἀρχὴ τῆς κινήσεως, sondern auch αἰτία des Lebewesens: Sie wird als Wesen des natürlichen Körpers vorgestellt und ist Ursache und Ursprung des Lebens:

„Die Seele ist also Ursache und Prinzip des lebenden Körpers. Die Begriffe »Ursache« und »Prinzip« haben vielfache Bedeutungen; genauso ist die Seele Ursache in dreifach unterschiedener Weise: Denn sie ist das Woher der Bewegung und Endzweck; ebenso ist die Seele auch als Wesen der beseelten Körper Ursache. Dass sie es als Wesen ist, ist klar. Denn das Wesen ist für alles die Seinsursache. Das Leben ist für die Lebewesen das Sein, Ursache

²¹¹ De an. II 1, 412b4-6 (Übersetzung nach Krapinger): „εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ.“

²¹² De an. II 1, 412b15-17: „οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουτοῦ, ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.“

²¹³ Siehe oben Kapitel 1.2.1.3.

²¹⁴ Wie es in den Zitaten von Wiplinger (Anm. 52) und Schadewaldt (Anm. 26ff.) ausdrücklich wurde.

und Prinzip davon aber ist die Seele. Ferner ist die vollendete Wirklichkeit die Bestimmung des potenziell Seienden.“²¹⁵

Damit liegt aber ihre Bedeutung nicht nur im Bereich des einzelnen φύσει ὄν, sondern allgemein in der Verwirklichung dessen, was potentiell schon gegeben ist. Anders gesagt ist mit ψυχή „die Bedingung der Möglichkeit von φύσις“ genannt.²¹⁶ Aus diesem Grund hebt Aristoteles auch ihre Bedeutung schon im ersten Satz des Textes hervor, dass ihre Erkenntnis nämlich am meisten im Hinblick auf die Erkenntnis der φύσις beitrage. Denn vor der Verwirklichung ist das potentiell Lebendige ὅλη und als solche nicht φύσις.

Daraus geht hervor, dass ψυχή und φύσις zwar begrifflich getrennt werden müssen. Eine Trennung, die auf eine Gegenüberstellung im Sinne von Natur und Bewusstsein hinausläuft, ist auf Basis der begrifflichen Trennung nicht möglich und auch nicht sinnvoll. Im Gegenteil konnte die ursprüngliche Verbindung in einem Gründungszusammenhang einge-
sehen werden: *Die Seele ist die Bedingung der Möglichkeit der Natur als bewegter*. Dieses Modell lässt sich einerseits mit Blick auf die Natur als Inbegriff allen Seins denken, andererseits auch von dem jeweils konkret vorliegenden Einzelwesen.

Ricœur scheint die Frage nach der ontischen Begründung der Zeit durch eine neuzeitliche Brille zu lesen. Nur wenn man ihm diese Haltung zugesteht, wird seine ständige Be-
teuerung des Primats der φύσις verständlich. Klar wird dies, wenn man darauf blickt, was er mit ψυχή zu verbinden scheint: Ein vernünftiges Seelenvermögen, das dem Menschen vor allem anderen Beseelten zukommt. Das wird ihm zwar durch die Aristotelische Formulierung der Anfrage nach der Existenz der Zeit in den Mund gelegt, doch spricht Aristoteles dort vornehmlich von ψυχή und nicht vom νοῦς. Dass Ricœur die vernünftige Seele nicht als Teil der φύσις ansieht, liegt auf der Hand, sonst würde die Frage, ob Natur oder Seele die Existenz der Zeit verbürgt, jede Brisanz verlieren. Dass eine Trennung nicht im Aristotelischen, vielleicht sogar überhaupt nicht im griechischen Sinne ist, das zu zeigen war Ziel von Kapitel 1 der vorliegenden Arbeit. Mit dem Begriff der ψυχή wird ein Fahr-
wasser betreten, das sich zwischen *Physik* und *Metaphysik*, also zwei großen und wichtigen Bereichen der Aristotelischen Philosophie erstreckt. Insofern ist die ψυχή wesentlich mit der φύσις verschränkt, das geht auch aus den obigen Überlegungen hervor. Der Begriff

²¹⁵ De an. II 4, 415b8-15: „ἔστι δὲ ἡ ψυχή τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται, ὁμοίως δ' ἡ ψυχή κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχή αἰτία. ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία, δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἔστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχή τοῦτου ἡ ψυχή. ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια.“

²¹⁶ Vgl. Picht, Georg: Aristoteles' »De Anima«. Mit einer Einf. von Rudolph, Enno. Stuttgart 1987, S. 180.

erschöpft sich aber nicht darin, sondern erstreckt sich, durch die Lehre vom νοῦς und dem Streben der Erhaltung der Art, auf das Ewige und Göttliche hin. Wenn der Begriff der Zeit an die Phänomene φύσις, κίνησις, ψυχή und νοῦς gebunden wird, was bei Aristoteles definitiv der Fall ist, dann ist die Frage in *Phys.* IV 14 vielleicht eher so zu verstehen: Kann der Wahrnehmungsvollzug einen wesentlichen Beitrag zur Konstitution der Zeit leisten oder nicht? D.h. die Frage zielt nicht in ein ontisches Begründungsproblem, sondern ob Zeit erst durch den Akt der Wahrnehmung wird, was sie ist, oder ob dieser nichts Wesentliches hinzuzufügen hat. Dass die Zeit in der ψυχή so wie in der Natur fundiert ist, liegt daran, dass beide konstitutiv aufeinander bezogen sind. Folgt aber aus der „Erfassung“ der Zeit (ὑπολαμβάνειν) durch eine vernünftige ψυχή eine spezifische Zeitqualität, die erlauben würde Gegenwart – d.h. eine Zeitqualität – zu etablieren, die in der φύσις nicht vorkommt? Macht also die Erkenntnis dessen, dass Zeit vergangen ist, einen Unterschied? Das ist mit unserer Antwort nicht berührt. Warum das so ist, erklärt sich daraus, dass Aristoteles diese Fragehinsicht in der Physik gar nicht anstrebt. Es geht ihm darin vorrangig um das Verhältnis von Zeit, Bewegung und φύσις.

Warum er dabei den ψυχή-Begriff nicht systematisch einbaut, ist eine Frage, die die gegebenen Erklärung u.U. entkräften könnte. Es kann darauf allerdings mit einem Verweis auf die häufige Erwähnung von Vollzugstätigkeiten der Seele geantwortet werden. Und wenn dem entgegengehalten würde, wie auch Ricœur es tut, dass diese nur beiläufig und verstreut und deshalb in ihrer Belegfunktion äußerst fragwürdig erscheinen müssen, so kann das nicht weiter verunsichern. Der Aristotelische Traktat über die Zeit ist in sich nur an wenigen Passagen klar und deutlich nachvollziehbar. Die meisten wichtigen Stellen sind in ihrer Funktion und Bedeutung nicht hervorgehoben, sondern verschwinden in einem Wirrsal verschiedener Formeln. Man kann bei der Lektüre gar nicht aufmerksam genug sein.

Zusammenfassend kann eine Antwort auf die unter 4.1 gestellte Frage lauten: Jede Ableitung der Zeit aus der ψυχή würde im Kontext der *Vorlesungen über die Physik* insofern Verwirrung stiften, als dadurch eine hinsichtlich des Prinzips gleichrangige Begrifflichkeit eingeführt werden würde, die mit den methodischen und begrifflichen Voraussetzungen nicht geklärt werden könnte. Deshalb verschiebt Aristoteles diesen Diskurs auf die Schrift *De anima*. Dieser Hinweis erklärt nicht die Fundierung in der φύσις, doch konnte damit letztlich die Opposition φύσις – ψυχή zumindest als brüchig erwiesen werden. Letzten Endes geht es nicht darum in ψυχή und φύσις zwei gleichwertige und in Konkurrenz stehende Prinzipien zu sehen, sondern ihren Zusammenhang auf rechte Weise zu verstehen.

4.2 φύσις und ψυχή: Anknüpfung oder Loslösung von der Tradition?

Wenn die Seele Bedingung der Möglichkeit von Lebendigem ist, wie es oben behauptet wurde, stellt sich die Frage, inwieweit Aristoteles mit diesem Ansatz über seinen Lehrer Platon hinausgeht. Außerdem fragt sich, in welchem Punkt die Lektüre Ricœurs nicht geteilt werden kann. Auch Platon sah eine Analogie zwischen dem beseelten Weltganzen und dem beseelten Einzelwesen. Er prägte dazu den Begriff der *Weltseele*, die den gesamten Kosmos umspannt.²¹⁷ Dieses Konzept wird in eins mit der Idee der Schöpfung der Welt durch den Demiurgen entwickelt, sodass letztendlich der Ausgangspunkt des Denkens von der Seele bei Platon die *Ewigkeit* (αἰών) darstellt. Alles bleibt wesentlich auf diesen αἰών bezogen. Den Gipfelpunkt dieser Denkbewegung stellt sicher die Platonische Lehre von den Ideen dar, die gleichsam außerhalb jedes Werdens ewiges Sein und Wahrhaftigkeit für sich in Anspruch nehmen. Selbst der Begriff der Zeit wird bei Platon streng nach diesem Denkschema entwickelt, worauf weiter oben schon aufmerksam gemacht werden konnte. Die Zeit entspricht in ihrer Funktion einem Urbild-Abbild Verhältnis, demgemäß sie erst verstanden ist, wenn ihre wesentliche Bezogenheit auf die Ewigkeit eingesehen wird. Zwar ist es denkbar, dass schon der Platonische Ansatz im *Timaios* ein Überschreiten der herkömmlichen Form des Mythos darstellt, indem er ihn als εἰκὼς μῦθος versteht. Der Bruch mit dieser Denkform ist jedoch spätestens bei Aristoteles vollkommen erreicht.

Ricœur scheint diesen Bruch im Hinblick auf den Begriff der φύσις und seinen Zusammenhang mit der ψυχή nicht ernst genug zu nehmen, wenn er mit Blick auf dessen Unergründlichkeit Anleihen beim *Timaios* macht, wie auch um den Ausdruck des „In der Zeit seins“ zu erklären. Der Weg über das Aristotelische Konzept der ψυχή, so scheint es, hat für ihn keine Relevanz. Begrifflich drücke sich die Zusammenführung des kosmologischen mit dem psychologischen Aspekt der Zeit im Begriff der Weltseele zwar am deutlichsten aus.²¹⁸ Was jedoch dabei zum Vorschein komme, so Ricœur, sei nicht der Zusammenhang

²¹⁷ Tim. 34a-c: „Nachdem der ewig seiende Gott diese ganze Überlegung über den Gott, der erst sein sollte, angestellt hatte, schuf er einen glatten, gleichmäßigen und überall gleich weit vom Mittelpunkt entfernten, in sich geschlossenen Körper aus vollkommenen Körpern; und mitten hinein setzte er eine Seele, dehnte sie durch den ganzen Körper hindurch aus und umhüllte ihn überdies von außen mit ihr und ließ einen einzigen einsamen Himmel allein sich kreisförmig immer im Kreise drehen; und verlieh ihm die Fähigkeit, auf Grund seiner Vorzüge mit sich selbst zu verkehren und keines anderen zu bedürfen, und ließ ihn selbst sich hinreichend kennen und mit sich befreundet sein.“

²¹⁸ ZE III, S. 24ff. Fn. 16.

des phänomenologischen Begriffes der Zeit mit dem kosmologischen, sondern der Grundgedanke, der dieses Denken von der Zeit beherrscht:

„Unterhalb der *distentio* der Seele gibt es also eine Zeit – eben jene, die wir *die* Zeit nennen –, die ohne diese astralen Maße gar nicht existieren könnte, ist sie doch zugleich mit »dem Himmel entstanden« ([Tim] 38b). Sie ist ein Aspekt des Weltganzen: Was auch immer wir denken, tun oder fühlen mögen, es hat teil an der Regelmäßigkeit der Kreisbewegung. Aber damit berühren wir einen Punkt, wo das Wunder an ein Rätsel grenzt: Im Universum der Symbole bedeutet der Kreis weit mehr als im Bereich der Geometrie und Astronomie; unter der Kosmo-Psychologie verbirgt sich die uralte Weisheit, die immer schon gewußt hat, daß die Zeit uns einkreist und umschließt wie der Ozean. Deshalb kann uns kein Versuch, die Zeit zu konstituieren, die Gewißheit nehmen, daß wir, wie alles übrige Seiende auch, in der Zeit sind. So sieht also das Paradox aus, von dem die Phänomenologie des Bewußtseins nicht abstrahieren darf: Sobald unsere Zeit sich unter dem Druck geistiger Distraktionskräfte auflöst, kommt das Flußbett ans Licht, der Fels der astralen Zeit.“²¹⁹

Der Gedanke, dass die Zeit alles umschließt wie der Ozean, ist tatsächlich alt.²²⁰ Homer drückt ihn im 18. Gesang der *Ilias* anhand der *Schildbeschreibung* aus. Hephaistos schmiedet die Kampfwerkzeuge für den großen Achill. Bei dieser kunstvollen handwerklichen Fertigung ist der Beschreibung des Schlachtschildes ein ungewöhnlich breiter Platz eingeräumt. Der Grund dafür liegt darin, dass auf diesem Schild nichts weniger als das Weltganze in Form des Schildrundes beschrieben wird: „Das Interessante an diesem Aufbau ist, daß sich hier – der Form des Schildes angepaßt, doch nicht von ihr bestimmt – ein Weltbild ergibt in Form eines Kreises, so wie man sich damals die bewohnte Erde vorstellte: in der Mitte Erde und rings herum, vom Meer, πόντος, wohl zu unterscheiden, der Okeanos. Das ist durchaus nichts Natürliches und Selbstverständliches. [...] Für die spätere Kosmologie der Griechen ist sie dann immer grundlegend geblieben, so wie sie hier zum ersten Mal erscheint.“²²¹ Die letzten Verse dieser Schildbeschreibung lauten:

„Und auf ihn setzte er die große Gewalt des Okeanos-Stromes
An den äußeren Rand des Schildes, des dicht gefertigten.“²²²

Im Gefolge von Schadewaldt kann also die Behauptung aufgestellt werden, dass ein Ursprung des Gedankens einer astralen Macht bei Homer greifbar ist, die nicht nur eine räumliche Einfassung der Welt darstellt, sondern auch ihr zyklisches Zeitmoment aus-

²¹⁹ ZE III, S. 26 Fn 16 [Klammer von Ch.T.].

²²⁰ Vgl. ZE III, S. 420ff.

²²¹ Schadewaldt, Wolfgang: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Frankfurt am Main, 1978. S. 54.

²²² Homer: *Ilias*, XVIII. Gesang, 607f.: „ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένοϛ Ὠκεανοῖο ἄντυγα πᾶρ πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο.“ Übersetzung nach Schadewaldt, Wolfgang (siehe verwendete Siglen).

drückt. Anaximander, der Naturphilosoph aus Milet, verknüpfte den Okeanos-Gedanken explizit mit der Zeit:

„Und was den seienden Dingen die Quelle des Entstehens ist, dahin erfolgt auch ihr Vergehen
»gemäß der Notwendigkeit; denn sie strafen und vergelten sich gegenseitig ihr Unrecht nach der
Ordnung der Zeit«, wie er es mit diesen eher poetischen Worten zum Ausdruck bringt.“²²³

Im Falle Anaximanders wird die mythische Vorstellung des Okeanos vom Gedanken eines mythisch inspirierten Zeitbegriffes abgelöst. Dieser Gedanke drückt sich in mythischer Klarheit da aus, wo er von *der Ordnung der Zeit* spricht, gemäß der die Dinge *einander* Recht und Buße für getanes Unrecht zu leisten haben. Nebenbei sei bemerkt, dass hier erstaunlicher Weise die Dinge (die von Werden und Vergehen betroffen sind) nicht der Ordnung der Zeit gegenüber die Schuldigkeit zu verantworten haben, sondern gegenüber *einander*. Es kommt hier ein Rezipropronomen zur Anwendung, das vermuten lässt, dass die Zeit keinen Gerichtshof darstellt, sondern die Ordnung der (wenn auch im Dunkel bleibenden) Gerechtigkeit garantiert.

Wenn Aristoteles diesen Spruch Anaximanders ernst genommen hat, lässt sich – und darauf hebt auch Ricœur ab – die Bindung des Zeitbegriffes an den Bewegungs- und φύσις-Begriff einsehen – gesetzt den Fall, der Gedanke Anaximanders ist tatsächlich die Weiterentwicklung eines alten, in der griechischen Tradition verankerten Gedankenguts, gemäß dem die kosmische Kreisbewegung der Gestirne mit dem Okeanosstrom zusammen gedacht werden kann. Was wäre die so verstandene, nicht von Menschen gemachte noch bewirkte Zeit, wenn sie letztlich abhängig von der ψύχη des Menschen wäre? Hat Aristoteles im Hauptpunkt seiner Zeittheorie sein eigenständig entwickeltes Denken von der ψύχη verlassen und sich dem Platonischen Begriff der Weltseele angenähert? Wir haben gute Gründe daran zu zweifeln.

4.3 Transzendenz der ψυχή:

Die einzige Möglichkeit, für diese Aporie eine Lösung abseits der Zuflucht zum Platonischen Begriff der Weltseele zu finden, liegt in einem Ausblick, gemäß dem die der Vergänglichkeit und dem Werden unterworfenen beseelten Wesen auf etwas gerichtet sind,

²²³ DK12B1: „ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι »κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς δίκης κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.«“. Übersetzung nach Kirk/Raven/Schofield: S. 128 (siehe Literaturverzeichnis).

was den *allesumfassenden* Aspekt der Zeit, ihr wesentliches *In-der-Zeit-Sein* durchbricht. Gibt es, mit anderen Worten, eine intentionale Ausrichtung der Lebewesen, die auf Transzendentes hingeordnet ist?

In *De anima* wird die Seele als ἐντελέχεια der Materie (ὕλη) begriffen, die in der Möglichkeit steht zu leben. Leben kann von einem Seienden dann ausgesagt werden, wenn es in *einer* seiner Bedeutungen vorliegt: als Vernunft, Wahrnehmung, örtliche Bewegung und Stehen, ferner Bewegung der Ernährung, dem Schwinden und dem Wachstum nach.²²⁴ Wenige Zeilen nach der Auflistung der Vermögen fasst Aristoteles dies so zusammen: „daß die Seele Prinzip der genannten Phänomene ist und durch diese Vermögen bestimmt wird: Nähr-, Wahrnehmungs-, Denkvermögen und Bewegung“²²⁵.

Die Seele ist somit die Vollendung (ἐντελέχεια) des Körpers, der in der Möglichkeit steht ein lebendiger zu sein. Die ψυχή wird durch jene Vermögen bestimmt (es sind dies die unterschiedenen Lebensvollzüge, die oben aufgelistet wurden), die einem beseelten Körper zukommen und ist gleichzeitig ἀρχή dieser Vermögen. Ein Problem, das durch eine derartige Charakterisierung des Lebewesens entsteht, ist der Verdacht eines *circulus vitiosus*, denn einerseits wird die Seele durch die Vermögen des beseelten Körpers bestimmt und andererseits ist sie deren Prinzip. Das zu Erkennende wird also mit dem Begriff bereits vorausgesetzt. Als Einwand gegen diesen Vorwurf kann entgegnet werden, dass Seele und Körper nicht zwei Bauteile oder Prämissen eines Syllogismus sind, die durch ihre Zusammenfügung bleiben was sie sind, auch wenn sie sich in einem Bauwerk oder Schluss zusammensetzen lassen.²²⁶ Aristoteles versucht mit dem Begriff der ψυχή den unhintergehbaren qualitativen Sprung auszudrücken, der sich durch eine verbundene Einheit ereignet, die er ἐντελέχεια nennt. Es liegt hier eine strukturelle Ähnlichkeit zur Verbindung von Materie- und Formursache im φύσει ὄν. Das Zurückgehen hinter die Verbindung beider Ursachen ist insofern unmöglich, als die Ursachen für sich genommen gar nichts sind.

²²⁴ De an. II 2, 413a23ff.: „οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησης.“

²²⁵ De an. II 2, 413b11ff.: „νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχή τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχή καὶ τούτοις ὥρισται, θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει.“

²²⁶ Vgl. dazu Met. VII 17 1041b11-19: „Dasjenige, was so zusammengesetzt ist, daß das Ganze eines ist, nicht wie ein Haufen, sondern wie die Silbe, ist nicht nur seine Elemente. Die Silbe nämlich ist nicht einerlei mit ihren Elementen (Buchstaben), das *ba* nicht einerlei mit *b* und *a*, ebensowenig Fleisch mit Feuer und die Erde; denn nach der Auflösung ist das eine nicht mehr, z. B. das Fleisch und die Silbe, die Sprachelemente (Buchstaben) aber sind noch, ebenso das Feuer und die Erde.“

Ein Blick auf die Vermögen erlaubt ihre Reihung gemäß der Leitfrage: Welches ist das elementarste Vermögen, aufgrund dessen „Leben“ ausgesagt werden kann? Weiter oben konnte festgehalten werden, dass der Bewegungsbegriff in kategorial unterschiedenen Weisen gebraucht wird, deren elementarste Entstehen und Vergehen (substanzielle Bewegung) darstellen, gefolgt von Wachstum und Schwinden, etc. Letztere werden durch das Nährvermögen gefördert oder verhindert und insofern steht es auf der ersten Stufe des Lebens, welche den Pflanzen entspräche.²²⁷ Allen weiteren Lebensformen inhäriert dieses Vermögen, wobei weitere darauf aufgefropft werden. So ist schon Wahrnehmung vorhanden, wenn alleine der Tastsinn gegeben ist, und damit Streben (ὄρεξις). Strebt aber ein Lebewesen, so ist mit dem *Strebenden* notwendig auch schon eine *Erstrebtes*, ein Woraufhin des Strebens (οὗ ἕνεκα) gegeben. Die Nährseele ist das erste und allen Wesen gemeinsame Seelenvermögen, wodurch allen Leben zukomme.²²⁸ Die Werke (ἔργα) dieses Vermögens sind Zeugung und Nahrungsverwertung. Zur Zeugung (d.h. Fortpflanzung) gehört aber das Strebevermögen und dieses ist ohne ein Warum, ohne Zweck nicht denkbar. Denn, wie Aristoteles weiter sagt, damit alles Lebendige am Ewigen und Göttlichen teilhabe, strebt jenes, das von Natur aus ist, nach Erhaltung der Art durch Fortpflanzung, wovon die Pflanzen klarerweise nicht ausgenommen sind.²²⁹ Es bleibt hier eine Unschärfe, weil die Voraussetzung für das Strebevermögen mindestens der Tastsinn ist, den die Pflanzen allerdings nicht besitzen, sie aber durch das Streben nach der Erhaltung der Art in gewisser Weise an diesem Streben teilhaben. Angesichts der starken Betonung der Arterhaltung, die den Zweck des Lebens eines Lebewesens ausmacht (hinsichtlich seines transzendenten Wofür: Teilhabe am Ewigen und Göttlichen), müssen wir auch bei den Pflanzen das Streben annehmen und können mit Aristoteles den Schluss teilen, dass die Seele Ursprung in *dreifacher* Hinsicht ist:

- a) Sie ist die Zweckursache, weil sie dem Lebendigen in seiner Verwirklichung das letzte Worum-Willen gibt;
- b) Als Ursache des Lebendig-Seins ist sie Ursache des So-Seins alles Lebendigen;

²²⁷ De an. II 3, 414a33f.: „ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον.“

²²⁸ De an. II 3, 415a24f.: „καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ’ ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν.“

²²⁹ De an. II 3, 415a26–415b1: „φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.“

- c) Sie ist Ursprung der Bewegung, weil durch das Strebevermögen des Lebendigen Intentionalität verwirklicht wird, die sich zwischen Strebendem und Erstrebtem aufspannt. Als Ursprung der Bewegung ist die Seele selbst nicht bewegt und somit ist sie der Grund dafür, warum natürlich Seiendes den Ursprung der Bewegung in sich trägt.²³⁰

Mit c) ergibt sich eine Analogie zum Aristotelischen Gottesbegriff, dem unbewegt Bewegenden. Ganz nach diesem Vorbild bewegt die Seele das Lebewesen und ist damit die Ursache der Selbstbewegung.

Als Bilanz kann nun festgehalten werden, dass in Kapitel 5.1 die Analogie zwischen den Begriffen φύσις und ψυχή herausgearbeitet wurde. In diesem 5.3 Kapitel konnte eine Beziehung zwischen ψυχή und θεῖον gezeigt werden, das als selbst unbewegte Ursache jeder Bewegung außerhalb der Zeit steht: „Jenes bewegt wie ein Geliebtes, und durch das (von ihm) Bewegte bewegt es das übrige.“²³¹ Damit ist jedes beseelte Lebewesen in zweifacherweise aufgespannt:

- 1) Es ist *horizontal* aufgespannt insofern es ein Dieses-da (τόδε τι) ist. Es ist auf das je „individuelle“ Worumwillen gerichtet. Hier ist zwar das Strebevermögen immer von den in diesem Lebewesen angelegten Seelenvermögen (Vernunft, Wahrnehmung, Vorstellung) durchsetzt und bestimmt, jedoch ändert sich damit nur die Komplexität dessen, was als Erstrebbares in Frage kommt, nicht das Aufgespannt-Sein als solches. Hinsichtlich des horizontalen Strebevollzuges wäre auch zu fragen, ob dieser den Pflanzen zukomme, da sie ja außer dem Nährvermögen keinerlei Seelenvermögen besitzen.
- 2) *Vertikal* aufgespannt ist ein Lebewesen insofern es am Ewigen oder Göttlichen teilhat. Es gilt als das letzte erstrebare Gut, was nicht mehr um willen eines anderen erstrebt wird. Hinsichtlich dieser zweiten Form des Strebens geht es nicht mehr um das konkrete Dieses-da (τόδε τι), sondern um die Erhaltung der Art.²³² Dieses letzte

²³⁰ De an. I 4, 408a30-33: „κατὰ συμβεβηκός δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εἵπομεν, ἔστι, καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἔστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· ἄλλως δ' οὐχ οἷον τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν.“ Weiter 409a16ff.: „ὥστε οὐ τὸ κινεῖν καὶ κινούμενον ἡ ψυχή, ἀλλὰ τὸ κινεῖν μόνον.“

²³¹ Met. XII 7, 1072b2f.

²³² De an. II 4, 415b1-7: „πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν

erstbeste Gut ist ein dem jeweiligen Wesen *transzendentes Woraufhin* des Strebens, deshalb auch vertikal der Richtung nach.

Im Unterschied zu Platon entwickelt Aristoteles nach der vorgestellten Auslegung seinen Gedanken nicht vom Göttlichen und Ewigen ausgehend und dekliniert ihn bis zu den Naturdingen durch, sondern sein Weg besteht, wie im Verlauf der Arbeit schon mehrmals hervorgehoben werden konnte, im Ausgang von dem, was das uns von Natur aus Bekanntere und Klarere ist, zu dem, was das an sich Bekanntere und Klarere ist, nämlich das je konkret Vorliegende (τόδε τι). Die Methode macht auch hinsichtlich des Ergebnisses ihre Wirkung geltend, insofern Platon und Aristoteles in gewichtigen Punkten erhebliche Unterschiede aufweisen. So gelingt zuletzt genanntem die ψυχή in²³³ einem Körper zu denken, und diese Wechselbeziehung als Zusammenfügung von Materie und Form auszulegen, die eine neue Einheit hervorbringt, die ἐντελέχεια ἀτελής als Erste Entelechie – ein Lebewesen.²³⁴ Außerdem liege bei Platon, so Aristoteles in *De anima*, eine Einseitigkeit vor, da er die Bewegung der Seele ausschließlich als Kreisbewegung nach dem Vorbild des Denkens bestimmt, damit aber das Wahrnehmungs- und Strebevermögen, die in keiner zyklischen Bewegungsform aufgehen, außen vor lässt.²³⁵ Im Aristotelischen Begriff der

ἐνδέχεται τῶν φθαρτῶν ταῦτ' οὐ καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἑκάστων, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν.“

²³³ Aristoteles schreibt ausdrücklich, dass die Seele Vollendung (sic!) des Körpers sei und nicht umgekehrt. Ihr komme aber keine eigentständige Existenz abgetrennt vom Körper zu, noch ist sie selbst ein Körper, „denn sie ist kein Körper, wohl aber etwas (Prinzip), das zum Körper gehört, liegt daher im Körper vor“. (De an. II 3, 414a21f.). Es wäre hinsichtlich dieser Formulierung nötig, die Frage zu stellen, wie diese Verbindung, dieses *In-Sein* der ψυχή im Körper gedacht werden kann bzw. zugleich damit, wie diese Verbindung erkannt werden kann? Ausdrücklich thematisiert wird diese Verbindung in *De an.* an den folgenden Stellen I 1, 403a5-b19; I 3, 406b26-407b12 und II 1, 412a16-22. Zu diesem Problem sei der Verweis auf folgende Literatur erlaubt: Eine Kontextualisierung der Frage nach der Verbindung von Form- und Materieursache bietet Happ in seiner Habilitationsschrift: Happ, Heinz: Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin 1971; siehe außerdem: Frede, Dorothea: „Aristoteles über Leib und Seele“, in: Buchheim, Thomas / Flashar, Hellmut / King, Richard A. H. (Hg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S. 85-109; Sorabji, Richard: „Body and Soul in Aristotle“, in: *Philosophy* (49/187) 1974, S. 63-89; ein Aristoteles in gewisser Weise fruchtbar machender und dabei über ihn hinausgehender Ansatz, wie die Körper-Seele-Einheit gedacht werden kann, findet sich in: Nancy, Jean-Luc: *Corpus*. Aus dem Franz. von Hodyas, Nils und Obergöcker, Timo. Berlin 2003.

²³⁴ Dies versäumt zu haben, wirft Aristoteles seinen Vorgängern und insbesondere Platon vor. Dazu De an. I 3, 407b15ff.: „Sie [die Vertreter dieser Meinung, Ch.T.] verbinden zwar die Seele mit dem Körper und lokalisieren sie in diesem, bestimmen dabei aber nicht, weshalb dies geschieht und wie sich der Körper dabei verhält.“

²³⁵ Vgl.: De an. I 3, 406b27-407a8 (Übersetzung nach Krapinger): „Auf dieselbe Weise besagt auch die Naturphilosophie des Timaios, dass die Seele den Körper bewege. Dadurch, dass sie sich selbst bewegt, bewege sie auch den Körper.“

ψυχή kreuzen sich zwei Ebenen: Eine vertikale, die in sie im Verbund mit allen Lebewesen das Rätsel der φύσις substantiell einschreibt (sie ist Prinzip wie diese); eine andere eröffnet einen Bezug zum *nunc stans*, dem was außerhalb der allesumfassenden Zeit liegt.

Freilich gilt es zu fragen, ob diese dichotome Struktur der Seele es nicht verlangen würde, einen differenzierten Zeitbegriff zu entwickeln oder zumindest anzunehmen, dass Aristoteles den Zeitbegriff aus *Phys.* IV 10-14 in gewissem Sinne verlässt, wenn er über die Seele, über die Ethik oder über die Poetik spricht. Folgt man Ricœur in seiner Argumentation, muss man sicherlich auch eingestehen, dass es mehrere Zeitbegriffe im Werk des Aristoteles gibt, die je nach Themenstellung variieren.²³⁶ Die vorliegende Untersuchung will dem widersprechen, indem darin zu zeigen versucht wurde, dass Aristoteles in seiner *Physik* einen Zeitbegriff vorstellt, der prinzipiell einem differenzierten Bezugsrahmen genügen kann, da er in wesentlichen Punkten nach weiteren Bestimmungen verlangt oder anders ausgedrückt: ein Moment der Offenheit beherbergt. Es sei z.B. daran erinnert, wie Ricœur und Conen über die Folgebeziehung zwischen Zeit- und Bewegungsbegriff dachten.

Auch wenn die Kreisbewegung der Gestirne eine wichtige Bezugsquelle für alle Zeitmessung darstellt, so ist hier keine Identifikation auf einer ontologischen Ebene gegeben. Auch wenn Zeit an die Bewegung gebunden bleibt und diese einen Übergang von δύναμις zu ἐνέργεια darstellt, weshalb ihr unweigerlich Unabgeschlossenheit zukommt, so besagt dies nur, dass sie in ihrem Verlauf offen ist und nicht determiniert.

per, da dieser mit ihr veflochten sei. Wenn sie nämlich aus Elementen bestehe und nach harmonischen Zahlen geteilt sei, damit sie eine angeborene Wahrnehmung für Harmonie habe, bog er [der Demiurg in Platons *Timaios*, Ch.T.], damit sich das All in harmonischen Umläufen bewege, die Gerade zum einem Kreis. Dann teilte er den Kreis in zwei, die sich an zwei Stellen berühren, und teilte wiederum den einen Kreis in sieben Kreise, wobei die Himmelsumläufe den Bewegungen der Seele entsprechen. Zuerst scheint es schon einmal nicht passend, von einer räumlich ausgedehnten Größe der Seele zu sprechen. Denn offenbar will er, dass die Seele des Alls so beschaffen ist, wie etwa der sogenannte Geist, also gewiss nicht wie die sinnliche oder begehrende Seele. Deren Bewegung ist nämlich keine Kreisbewegung.“

²³⁶ Vgl.: ZE III, S. 35 Fn. 25.

5. Schluss:

Kapitel 4 eröffnete einen Zugang zur Aristotelischen Zeitkonzeption, der sich durch die Vermittlung des $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ -Begriffes einer bloß kosmologischen Fundierung widersetzt. Wenn dem Versuch zu behaupten, die Zeit sei der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ und nicht der $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ zuzuschreiben, überhaupt etwas Sinnvolles abgerungen werden soll, müsste die Frage anders gestellt werden: Was nämlich heißt es, eine derartige Opposition von $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ und $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ in Aristoteles hineinzutragen? Der begrifflichen Ausweglosigkeit, die $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ zu bestimmen, wurde mit dem Konzept der $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ eine Relektüre geboten, aus der ein, wenngleich nicht phänomenologisches, so doch *dialektisches* Moment am Begriff der Zeit erhoben werden konnte. Einerseits gibt die $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ die Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewegung ab und damit der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ – als der Inbegriff dessen, was durch sich selbst bewegt ist. Andererseits ist mit $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ eine Beziehung auf jenes ausgedrückt, das nicht in der Zeit liegt, dem Transzendenten. Je nach Vermögen ist diese Beziehung als Vollzug der jeweilig biologischen Gattung zu begreifen und damit nichts, was sich durch intentionales Aufgespanntsein eines Bewusstseins von diesem Streben vollzieht. Es ist ein Vollzug auf der grundlegenden biologischen Ebene des Arterhaltungstriebes, für den ein Bewusstsein davon keine Voraussetzung darstellt. Eine dergestalt sich vollziehende selbstbewusste Transzendierung dieses Bezogen-seins-Auf ereignet sich erst, wenn das Denkvermögen zu den übrigen hinzutritt, also beim Menschen. Denkt man die Zeit fundiert in dieser Verschränkung von $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ und $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, so wohnt der Zeit immer schon ein Moment inne, demzufolge sie über sich hinaus ist.

Ziel war es auch, einen Irrtum abzuwenden, demzufolge das Aristotelische Zeitverständnis als der Grundzug der chronologischen Ausdehnung des Zeitpfeils ausgelegt wird. Auch wenn diese Gestalt einer unendlichen und entleerten Zeit die (Post-)Moderne kennzeichnet, so ist nicht ohne grobe Verdrehungen in Aristoteles ihr Urheber zu sehen. Das Zentrum des (post-) modernen Zeitverständnisses bildet nämlich das Ich, welches sich in dieser Zeit behaupten will, um nicht in der Leere unterzugehen. Die Behauptung des Ich vollzieht sich dergestalt, dass die an sich leere Zeit mit Inhalten befüllt werden soll, d.h. den Lebensmöglichkeiten. Das Gegenteil der Absicht ist jedoch der Fall. Anstatt eine leere und gnadenlos verlaufende Zeit befüllen zu können, wird das Ich von der

Dynamik der Entleerung durch die Zeit selbst ergriffen. Kurt Appel hat diese Situation in seiner Studie „Zeit und Gott“ in einem einleitenden Problemaufriss²³⁷ skizziert:

„Wir erleben in diesem Zusammenhang [der Versuche der Überwindung dieses Zeitstroms durch den Mensch der Postmoderne] die Jagd nach dem vergangenheits- und zukunftsversessenen Augenblick, in dem alles Leben sich versammeln und dem Nichts bzw. Abgrund der Zeit entrissen werden soll. [...] Immer mehr Zeitinhalt, d.h. Lebensmöglichkeit, soll dabei dieser chronologischen Zeitform eingefügt werden, am Ende aber wird diese Form selbst der Inhalt, der sich den Menschen unterwirft. Dieser scheitert damit an der Zeitkontrolle (und damit an der Kontrolle alles Seienden) und beginnt die Zeit immer stärker als ebenso unpersönliches wie unerbittliches Verhängnis, d.h. als unverrückbar ablaufenden Zeitpfeil zu erfahren. *Die Vergangenheit versinkt ins Dunkel, die Gegenwart zeigt sich als bloßer Schein und die Zukunft trägt das Antlitz des Todes.* Diese Zeit ist vor allem durch ihr (undialektisches) Verschwinden gekennzeichnet, wogegen der Mensch noch einmal mit dem Versuch der Wiederholbarkeit der Ereignisse antwortet.“²³⁸

Damit wird ein vom Ich unabhängiges Faktum, die Zeit, als absolut gesetzt, ohne den Begriff der Eigenzeitlichkeit des Subjekts, wie ihn Augustinus in *Conf.* XI entwickelt, gegenüberzustellen. Ohne die Dialektik beider Zeitmomente läuft das Phänomen der Zeit Gefahr, auf eine der beiden Seiten auszuschlagen. Der Unterschied des Aristotelischen Begriffes der Zeit liegt vor allem darin, dass er ein Konzept des Ich, das sich gegenüber der physikalischen oder kosmologischen Zeit, gegenüber der Natur, etc. behaupten muss, nicht kennt. Dass die Zeit keine Substanz für sich in Anspruch nehmen kann, auf der sie letztlich fundiert werden könnte, scheint gerade ihr Vorzug zu sein. Ricœur formuliert es gegen Ende des dritten Bandes von ZE so:

„Die Aporie taucht in dem Moment auf, wo sich die Zeit, die sich jedem Versuch, sie zu konstituieren entzieht, als einer konstituierenden Ordnung zugehörig erweist, die von der Arbeit der Konstitution immer schon vorausgesetzt wird. Und genau dies drückt das Wort »unerforschlich« aus [...]. Denn was hier zum Scheitern gebracht wird, ist nicht das Denken, in allen Bedeutungen des Wortes, sondern der Trieb, besser die *hybris*, die *unser* Denken dazu verleitet, sich *zum Herren des Sinns zu machen*. [...] Das Erstaunliche ist hier, daß sich *Aristoteles* und *Augustinus* nicht bloß als der erste Phänomenologe und der erste Kosmologe gegenüberstehen, sondern auch insofern, als ihr Denken unterschwellig bestimmt ist von zwei archaischen Strömungen unterschiedlichen Ursprungs – griechischen und biblischen –, die später im abendländischen Denken ineinanderflossen.“²³⁹

²³⁷ Vgl. Appel, Kurt: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn et al. 2008, S. 10-19.

²³⁸ Appel, Kurt: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn et al. 2008, S. 17.

²³⁹ ZE III, S. 417f.

Es geht deutlich aus diesem Zitat hervor, dass Ricœur Aristoteles als den ersten Kosmologen der Zeit ansieht, es ist nicht nötig dies nochmals zu erläutern. Der Versuch der Arbeit bestand auch darin, zu zeigen, warum Ricœur (als Kind seiner Zeit) Aristoteles so sieht. Wichtiger erscheint aber der zweite Hinweis, den er gibt, jener auf die archaischen Strömungen, die eine erneute Gegenüberstellung legitimieren. Aristoteles verdankt sein Denken einer Tradition (auf die wir in Kap. 4.2 kurz eingegangen sind), die sich von der biblischen, die das Augustinische Denken trägt, deutlich unterscheidet. Beide Traditionslinien haben sich im Laufe der Geschichte immer mehr vermengt. Dass diese Vermengung einen aporetischen Charakter hervorbringt, liegt auf der Hand, bilden sich doch gerade im Hinblick auf die Zeit in biblischer und griechischer Denktradition völlig verschiedene Zeitbegriffe heraus.²⁴⁰ Dieser aporetische Charakter ist jedoch zu unterscheiden von einem durch Aporien getragenen Denken, wie es Aristoteles in *Phys.* IV 14 vorstellt. Insofern kann, damit soll die vorliegende Arbeit schließen, der Gegensatz zwischen kosmologischer und psychologischer Begründungsfigur auf ihn nicht ohne anachronistische Verkürzungen angewandt werden. Was sich wohl in seinem Denken, vornehmlich über die Zeit, abzeichnet, ist eine Übergangsbewegung von der mythisch geprägten Denkweise – oder, wie Ricœur es nennt, einer mythopoetischen Denkweise – zur Ausdrucksform des Traktats, die gleichzeitig eine Überführung der für den Mythos wesentlichen Inhalte (das „in der Zeit sein“ war so ein Inhalt) in den Logos des Traktats darstellt. Dass Aristoteles in diesem Übergang denkt, an dessen Schwelle schon Platon steht, zeigt sich in dem Ringen um Klarheit und den Versuch der Bändigung divergierender Momente, die, wenn überhaupt, nur dialektisch geschehen kann.

²⁴⁰ ZE III, S. 418-425. Zum biblischen Zeitbegriff siehe: Appel, Kurt: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn et al. 2008, S. 32-39 u. 317-332; zum griechischen Zeitdenken siehe: Sorabji, Richard: *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London 1983.

Verwendete Siglen

1. Aristotelische Schriften:

- De an. *Über die Seele*. Griechisch-deutsch. Hrsg. und übersetzt von Krapinger, Gernot. Stuttgart 2011; neben dieser wurde auch die Übersetzung des Textes von Horst Seidl herangezogen: *Über die Seele*. Griechisch-deutsch. Mit Einl., Übers. und Komm. hrsg. von Seidl, Horst. Hamburg 1995.
- De Caelo *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*. Einl. und Übers. von Gigon, Olof. München ²1983.
- Met. *Metaphysik*. Griechisch-deutsch in zwei Halbbänden. Mit einer Einl. und Komm. hrsg. von Seidl, Horst. Neubearb. der Übers. von Bonitz, Hermann. Hamburg ³1991 [1871].
- Phys. *Physik*. Griechisch-deutsch in zwei Halbbänden. Übers., mit einer Einl. und mit Anm. hrsg. von Zekl, Hans Günter. Hamburg 1987.

2. Platons Schriften:

- Tim. *Timaios*. Griechisch-deutsch. Übers., Anm. und Nachw. von Paulsen, Thomas / Rehn, Rudolf. Stuttgart 2003.

3. Ricœurs Schriften:

- LM *Die lebendige Metapher*. Aus dem Franz. von Rochlitz, Rainer. München ²1991 (Übergänge 12).
- ZE I *Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung*. Aus dem Franz. von Rochlitz, Rainer. München ²2007 (Übergänge 18/I).
- ZE II *Zeit und Erzählung II. Zeit und literarische Erzählung*. Aus dem Franz. von Rochlitz, Rainer. München ²2007 (Übergänge 18/II).
- ZE III *Zeit und Erzählung III. Die erzählte Zeit*. Aus dem Franz. von Knop, Andreas. München ²2007 (Übergänge 18/III).

4. Nachschlagewerke:

- LSJ A Greek-English lexicon: With a revised supplement. Compiled by Liddell, Henry George/Scott, Robert. Revised and augmented throughout by Jones, Henry Stuart with the assistance of McKenzie, Roderick and with the cooperation of many scholars. Oxford ⁹1996. Online verfügbar unter: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=lsj> [21.08.2014].
- Gemoll Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von Gemoll, Wilhelm/Vretska, Karl. Wien ¹⁰2006.
- A-Lex Aristoteles-Lexikon. Hrsg. von Höffe, Otfried. Stuttgart 2005.
- Passow Passow, Franz: Handwörterbuch der Griechischen Sprache. Neu bearb. und umgest. von Rost, Chr. / Palm, Friedrich et. al. 3 Bde. Darmstadt 1993 [1857].
- Frisk Frisk, Hjalmar: Griechisches Etymologisches Wörterbuch. 3 Bde. Heidelberg 1970.

Literaturverzeichnis

- APPEL, Kurt: Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling. Paderborn et al. 2008.
- APPEL, Kurt / DIRSCHERL Erwin (Hg.): Das Testament der Zeit. Freiburg im Breisgau (erscheint voraussichtlich 2015).
- ARISTOTELES: Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst. Einl. und Übers. von Gigon, Olof. München ²1983.
- ARISTOTELES: Metaphysik. Griechisch-deutsch in zwei Halbbänden. Mit einer Einl. und Komm. hrsg. von Seidl, Horst. Neubearb. der Übers. von Bonitz, Hermann. Hamburg ³1991 [1871].
- ARISTOTELES: Physik. Griechisch-deutsch in zwei Halbbänden. Übers., mit einer Einl. und mit Anm. hrsg. von Zekl, Hans Günter. Hamburg 1987.
- ARISTOTELES: Über die Seele. Griechisch-deutsch. Hrsg. und übersetzt von Krapinger, Gernot. Stuttgart 2011.
- ARISTOTELES: Über die Seele. Griechisch-deutsch. Mit Einl., Übers. und Komm. hrsg. von Seidl, Horst. Hamburg 1995.
- BREITLING, Andris: Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte. München 2007 (Phänomenologische Untersuchungen, Bd. 21).
- BROCKER, Walter: Aristoteles. Frankfurt am Main ⁵1987 [1934] (Philosophische Abhandlungen Bd. 1).
- CALLAHAN, John F.: Four views of time in ancient philosophy: Plato, Aristotle, Plotinus, Augustine. Cambridge et al. 1948.
- CONEN, Paul F.: Die Zeittheorie des Aristoteles. München 1964 (ZETEMATA – Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 35).
- DUNSHIRN, Alfred: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles’ Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219b10-25“, in: *Wiener Studien* (119) 2006, S. 63 – 75.
- FLASHAR, Hellmut: Aristoteles: Lehrer des Abendlandes. München ²2013.
- FREDE, Dorothea: „Aristoteles über Leib und Seele“, in: Buchheim, Thomas / Flashar, Hellmut / King, Richard A. H. (Hg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S. 85-109.
- GOLDSCHMIDT, Viktor: Temps physique et temps tragique chez Aristote. Paris 1982.

- GONDEK, Hans-Dieter / TENGELYI, László: Neue Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt am Main 2011.
- GUANZINI, Isabella: „Die Messianität der Agape“, in: Appel, Kurt / Dirscherl, Erwin (Hg.): Das Testament der Zeit. Freiburg im Breisgau (erscheint voraussichtlich 2015).
- HAPP, Heinz: Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin 1971.
- HEGEL, Georg W. F.: Die Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main 1986 [1806] (Theorie Werksausgabe Bd. 19).
- HEIDEGGER, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie. Hrsg. von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt am Main 1975 (Gesamtausgabe Bd. 24).
- HEIDEGGER, Martin: Wegmarken. Hrsg. von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt am Main ³2004 (Gesamtausgabe Bd. 9).
- HEIDEGGER, Martin: Unterwegs zur Sprache. Hrsg. von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt am Main 1985 (Gesamtausgabe Bd. 12).
- HEIDEGGER, Martin: Vorträge und Aufsätze. Hrsg. von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt am Main 2000 (Gesamtausgabe Bd. 7).
- HEINRICH, Klaus: Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie. Basel / Frankfurt am Main ²1982 [1964].
- HEMPEL, Carl. G. / OPPENHEIM, Paul: „Studies in the Logic of Explanation“, in: *Philosophy of Science* (15/2) 1948, S. 135-175.
- HOMER: Ilias. Neu übertr. von Schadewaldt, Wolfgang. Frankfurt am Main 1975.
- KIAUKA, Tomas: Zeit und Theologie. Philosophisch-theologische Studien zum Problem „Zeit“. Untersucht an Wolfhart Pannenberg's Theologie. Diss. Heidelberg 2005.
- KIAUKA, Tomas: „Die Problematik der ‚Zeit‘ in der Theologie der Gegenwart“, in: *Res Humanitariae* (XII) 2012, S. 253-267.
- KIRK, Geoffrey S. / RAVEN, John E. / SCHOFIELD, Malcolm: Die Vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Deutsche Übers. von Hülser, Karlheinz. Stuttgart / Weimar 2001 [1957].
- MATTERN, Jens: Paul Ricœur zur Einführung. München 1996 (Zur Einführung 119).
- MESCH, Walter: Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus. Frankfurt am Main 2003 (Philosophische Abhandlungen Bd. 86).
- METZ, Johann Baptist: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in Pluralistischer Gesellschaft. Freiburg im Breisgau ⁴2011 [2006].

- NANCY, Jean-Luc: *Corpus*. Aus dem Franz. von Hodyas, Nils und Obergöker, Timo. Berlin 2003.
- NEWTON, Isaac: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London 1687.
- PICHT, Georg: Aristoteles' »De Anima«. Mit einer Einf. von Rudolph, Enno. Stuttgart 1987 (Georg Picht, Vorlesungen und Schriften 3).
- PLATON: Timaios. Griechisch-deutsch. Übers., Anm. und Nachw. von Paulsen, Thomas / Rehn, Rudolf. Stuttgart 2003.
- RICŒUR, Paul: *Die lebendige Metapher*. Aus dem Franz. von Rochlitz, Rainer. München ²1991 (Übergänge 12).
- RICŒUR, Paul: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970 – 1999)*. Übers. und hrsg. von Welsen, Peter. Hamburg 2005.
- RICŒUR, Paul: *Zeit und Erzählung (drei Bde.)*. München 1988 – 1991 (Übergänge 18/I – III):
- Band I: *Zeit und historische Erzählung*. Aus dem Franz. von Rochlitz, Rainer. München ²2007 (Übergänge 18/I).
 - Band II: *Zeit und literarische Erzählung*. Aus dem Franz. von Rochlitz, Rainer. München ²2007 (Übergänge 18/II).
 - Band III: *Die erzählte Zeit*. Aus dem Franz. von Knop, Andreas. München ²2007 (Übergänge 18/III).
- SCHADEWALDT, Wolfgang: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratik und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Bd. 1*. Unter Mitw. von Schade-waldt, Maria hrsg. von Schudoma, Ingeborg. Frankfurt am Main 1978.
- SORABJI, Richard: „Body and Soul in Aristotle“, in: *Philosophy* (49/187) 1974, S. 63-89.
- SORABJI, Richard: *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London 1983.
- SPAEMANN, Robert / LÖW, Reinhard: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München / Zürich ³1991.
- WIELAND, Wolfgang: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen 1962.
- WIPLINGER, Fridolin: *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*. Freiburg / Wien 1971.
- ZEILINGER, Anton: *Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*. München 2005.

ZIMMERLI, Walter Ch. / SANDBOTHE, Mike (Hg.): Klassiker der modernen Zeitphilosophie.
Darmstadt ²2007.

Internetquellen:

Vortrag von Steinweg, Marcus: Kein Stern. Kein Orient. Was heißt es, sich in der Orientierungslosigkeit orientieren? URL: <http://vimeo.com/67067612>

Principia Mathematica Newtons: URL: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/PR-ADV-B-00039-00001/46>

Sammlung griechischer Texte:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

Thesaurus Linguae Graecae: <http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontsel>

Abstract

Die Arbeit trägt den Titel „Zeit und Seele. Eine Studie zum Vermittlungsproblem zwischen Zeit und Seele bei Aristoteles (Phys. IV 10-14) und dessen Rezeption bei Paul Ricœur“. Ziel der Arbeit ist es, im Ausgang von Aristoteles zu zeigen, dass sich in der Auffassung seines Zeitbegriffes (nach Phys. IV, 10-14) neue Perspektiven des Verständnisses ergeben, sofern er durch den Begriff der *ψυχή* einer Relektüre unterzogen wird.

Dazu bedient sich die Arbeit folgender Vorgangsweise: Um die Lektüre der Zeitabhandlung des Aristoteles vorzubereiten, wird ein knapper Abriss der Aristotelischen Naturphilosophie gegeben. Anschließend (in Kapitel 2) wird die Lektüre (*close reading*) durchgeführt. Zentrale Aspekte, die für den Verlauf und die Absicht der Arbeit besondere Bedeutung haben, werden entsprechend hervorgehoben (Naturbegriff, Bewegungsbegriff, Ursachenlehre). Im folgenden 3. Kapitel wird, nebst einer kurzen Hinführung zum Werk, die Lektüre der Aristotelischen Zeitabhandlung aus dem Werk „Zeit und Erzählung“ des französischen Philosophen Paul Ricœur dargestellt. Diese enthält bereits Hinweise auf die Unterschiede zwischen der Ricœurschen und der bereits durchgeführten Auslegung aus Kapitel 2. Das mit „Zusammenführung“ betitelte 4. Kapitel problematisiert die Unterschiede erneut und bietet eine alternative Auslegung des Zeitbegriffes, vor allem bezüglich der Frage nach der Fundierung desselben, die unter besonderer Rücksicht auf den Begriff der *ψυχή* vorgenommen wird. Wird nämlich, so die These, dieser Begriff (der *ψυχή*) in seiner wesentlichen Verschränkung mit dem Begriff der *φύσις* betrachtet, verliert die Frage nach der Fundierung der Zeit – entweder in der *ψυχή* oder in der *φύσις* – ihre Schärfe. Eine Entgegensetzung beider Begriffe ließe sich nur aus einer neuzeitlichen Perspektive auf die Phänomene Bewusstsein und Natur/Kosmos/Welt rechtfertigen, die, auf Aristoteles angewandt, einen Anachronismus darstellt. Dem Argument, das auf eine primäre Ausrichtung des Aristotelischen *ψυχή*-Begriffes auf den Platonischen Begriff der Weltseele abhebt, wie es auch von Ricœur in Anschlag gebracht wird, ist zu entgegnen, dass auf der einen Seite die Absetzbewegung von der Form des Mythos mit Aristoteles eine neue Gestalt annimmt, und andererseits Zeit nicht als Abbild der Ewigkeit verstanden wird. Die Arbeit versucht deutlich zu machen, wie sich bei Aristoteles einerseits eine Anknüpfung an die Tradition, der er sich verdankt, und andererseits eine Abwendung von ihr vollzieht.

Der Hinweis auf Aristoteles als Quelle für den gegenwärtigen Diskurs um die Zeitthematik in Philosophie und Theologie, sowie die *Infragestellung* der Position, die in seiner

Theorie Grundlage für die Vorstellung von der Zeit als einem unendlich verlaufenden Zeitstrom sieht, auf den jedes Ereignis nur mehr eine unbedeutende Stelle einnimmt, bilden den Schluss der Arbeit.

Abstract (english)

The title of this paper is 'Time and Soul. A study of the mediation problem between Time and Soul in the works of Aristotle (Phys IV 1014) and its reception in the works of Paul Ricœur'. The goal of this paper is to show that, using Aristotle as a starting point, new perspectives open up regarding the interpretation of the Aristotelian concept of time, so long as it is subjected to a Relecture by utilizing the concept of $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$.

This paper will proceed as follows: first, a brief summary of Aristotelian natural philosophy will be provided, in order to facilitate the study of Aristotle's treatise on time. A close reading of the treatise will follow in chapter 2. Aspects which are central to the flow and aims of the paper will be emphasised (concept of nature, concept of motion, theory of the four principles).

Chapter 3 contains a close reading of the Aristotelian concept of time as it is presented in the work 'Time and Narrative' by the French philosopher Paul Ricœur, as well as a short introduction to this work. This chapter already contains hints regarding the differences between Ricœur's interpretation and the one presented in chapter 2. The fourth chapter, entitled 'Conflation', offers a more in-depth discussion of these differences as well as an alternative interpretation of the concept of time - particularly regarding the question of its foundation - with respect to the term $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$. This is built on the premise that the question of the foundation of time - in both $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ and $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ - loses its edge if the term $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ is considered in conjunction with the term $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$.

These two terms could only really be considered as opposing one another if a contemporary perspective concerning the phenomena of consciousness and nature/cosmos/world is adopted, which presents a clear anachronism if used in the context of Aristotle's work. The argument which aims to achieve a re-orientation of the Aristotelian term of $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ towards Plato's concept of the world-soul can be countered by pointing out that for one, the movement away from myths takes a new form with Aristotle, and that time is not interpreted as a representation of eternity. This paper aims to illustrate how Aristotle achieves a continuation of the traditions on which his philosophy is built, whilst also moving away from them.

Finally, the concluding section of this paper aims to establish Aristotle as the main source of the current discourse surrounding the concept of time in both philosophy and theology, as well as questioning the view which utilizes his theories to establish an idea of

time as an endlessly flowing stream in which any single event is rendered more or less meaningless.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Christoph Tröbinger
Geboren: 19.01.1984 in Freistadt
Familienstand: verheiratet, eine Tochter (*16.05.2012)
Eltern: Christine (*26.10.1954) und Franz Tröbinger (*04.12.1954)

Schulausbildung:

1990 – 1994 Volksschule Rainbach i. M.
1994 – 1998 Katholische Privathauptschule „Marianum“, Freistadt
1998 – 1999 Polytechnischer Lehrgang, Freistadt
1999 – 2002 Tiroler Fachberufsschule für Fotografie, Optik und Hörakustik in Hall i. Tirol (insges. 30 Wochen)
10/2003 – 03/2007 Diplomlehrgang an der Prager Fotoschule Österreich (PFSÖ), Schloss Weinberg (Kefermarkt, OÖ)

Studienverlauf:

10/2007 – 06/2009 Außerordentlicher Studierender an der Universität Wien (Ablegung der Prüfungen zur Studienberechtigung)
10/2009 – 01/2012 Bakkalaureatsstudium der Philosophie, Universität Wien
seit 03/2012 Masterstudium der Philosophie
Masterstudium Theologische Spezialisierung
Religion als Unterrichtsfach (kombiniert mit Philosophie und Psychologie)

Berufliche Tätigkeiten:

08/1999 – 12/2002 Optikerlehre bei Fa. Hartlauer, Steyr (OÖ)
12/2002 – 09/2006 Optikergeselle bei Fa. Hartlauer, Steyr
01/2007 – 07/2013 Optikergeselle bei Fa. Fielmann, Wien
seit 06/2013 Studienassistent an der interdisziplinären Forschungsplattform „Religion and Transformation in Contemporary European Society“ der Universität Wien