

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN  
HERAUSGEGEBEN VON ROLF-PETER HORSTMANN,  
ANDREAS KEMMERLING UND TOBIAS ROSEFELDT

BAND 105



---

VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

ERNST A. SCHMIDT

# Platons Zeittheorie

Kosmos, Seele, Zahl und Ewigkeit  
im *Timaios*





---

VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

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

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2012

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

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,  
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert .

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim

Printed in Germany

ISSN 0175-6508

ISBN 978-3-465-03730-9

## INHALT

Vorwort .....	9
---------------	---

### A. DARSTELLUNG UND DEUTUNG DER ZEITTHEORIE IN *TIMAIOS* 34 a 8 - 42 e 4

1. DIE THESE .....	15
2. INTERPRETATION VON <i>TIMAIOS</i> 34 a 8 - 42 e 4 .....	16
a. Die Konstruktion der Weltseele als Voraussetzung und Teil der Zeittheorie .....	16
b. Die Urbild/Abbild-Konstellation von Ewigkeit und Zeit: <i>Αἰών – χρόνος (aiôn – chronos), παράδειγμα – εἰκὼν/μιμῆσθαι</i> ( <i>paradeigma – eikôn/mimeisthai</i> ) .....	19
c. Die Teile der Zeit und ihre Formen oder Bewegungen .....	23
d. Zahl und Werkzeuge der Zeit. Zeitliche Struktur der Seele .....	27
e. Kosmos und Seele, Seele und Zahl .....	30

### B. STATIONEN DER ANTIKEN REZEPTIONSGESCHICHTE UND WEGE DER NEUEREN FORSCHUNGSGESCHICHTE

I. ANTIKE REZEPTIONSGESCHICHTE .....	37
1. Aristoteles Übereinstimmungen seiner Zeittheorie in <i>Physik</i> , Buch 4 mit Platon .....	37
2. Philon von Alexandrien Übernahme von Platons Urbild-Abbild-Konstellation für Ewigkeit und Zeit .....	44
3. Plotin Fortentwicklung und Verwandlung der platonischen Zeitspekulation .....	45
4. Augustin Plotinische oder platonische Elemente im elften Buch der <i>Confessiones</i> ? .....	52

## II. NEUERE FORSCHUNGSGESCHICHTE

Rezensionen einer Auswahl von Arbeiten zu Platons Zeittheorie . . . . .	57
1. Zeit die Bewegung des Himmels	
John F. Callahan 1948 . . . . .	57
2. Zwei Zeittypen: Zeitliche Zeit oder Zeit an sich und kosmische Zeit als die Zeit der Weltuhr	
Hedwig Conrad-Martius 1954 . . . . .	60
3. Zwei Zeittypen: Vorkosmische und kosmische Zeit	
Gregory Vlastos 1964 . . . . .	61
4. Zeitlichkeit des Aion	
Gernot Böhme 1974/1996 . . . . .	62
5. Zeit mit dem Himmel gleichgesetzt	
Rémy Brague 1982 . . . . .	70
6. Zyklische Zeitkonzeption	
Karen Gloy 1986/2008 . . . . .	77
7. Zeit und Identität	
Günter Figal 1992 . . . . .	81
8. Zeit als Vermittlung von Ideen zu Sinnenwelt. Vermittlung von Naturzeit und Erlebniszeit durch Zeit als reflektierte Gegenwart	
Walter Mesch 2003 . . . . .	83

## III. HARTNÄCKIGE IRRTÜMER: SELBSTWIDERSPRÜCHE

ALS DEUTUNGSKATEGORIEN DER PLATONISCHEN ZEITTHEORIE . . . . .	89
1. Zeit vor der Zeit . . . . .	89
2. Zyklische Zeit . . . . .	96

C. EINZELANALYSEN ZU TIMAIOS 34 A 1 - 42 E 4  
IN AUSEINANDERSETZUNG MIT DER FORSCHUNG

Analysen und Diskussionen von 36 Stellen oder Begriffen . . . . .	109
---	-----

D. ARCHÄOLOGIE DER PLATONISCHEN ZEITTHEORIE  
Zur frühgriechischen Zeitauffassung

1. Die homerische Zeitauffassung	
a. Die Darstellung gleichzeitiger Ereignisse im homerischen Epos . . . . .	134
b. Die Bedeutung von <i>chronos</i> bei Homer . . . . .	141
2. Von Homer zu den Tragikern	
a. Der ‚Tag‘ als keimhafter Zeitbegriff von Homer bis zu den Tragikern . . . . .	144
b. <i>Chronos</i> bei den Vorsokratikern (unter Ausschluß der Eleaten, Atomisten und Pythagoreer) . . . . .	151
c. <i>Chronos</i> in archaischer und klassischer Dichtung . . . . .	156
3. Von Parmenides zu Platon	
a. Das Sein ewig und gegenwärtig bei Parmenides? . . . . .	168
b. Die Zeit in der Philosophie zwischen Parmenides und Platon/Aristoteles . . . . .	182
4. Dreizeitenformel und αἰών ( <i>aiôn</i> )	
a. Die Dreizeitenformel von Homer bis Platon . . . . .	190
b. <i>Aiôn</i> vor Platon . . . . .	192
E. LITERATURVERZEICHNIS . . . . .	195
F. REGISTER	
1. Antike Autoren und Texte . . . . .	203
2. Sachregister	
a. griechisch . . . . .	207
b. lateinisch . . . . .	208
c. Moderne Sprachen . . . . .	208
3. Gelehrte und moderne Autoren . . . . .	211



## Vorwort

Platons Zeittheorie im *Timaios* ist Summe und Fortführung alles vorangegangenen griechischen Zeitdenkens und als die bedeutendste philosophische Zeitreflexion überhaupt Ursprung aller nachfolgenden. Jedenfalls treffen die beiden bekanntesten Verurteilungen der antiken oder alteuropäischen Zeittheorien, beide aus dem Jahr 1927, Platon nicht. Heidegger stellte in *Sein und Zeit*<sup>1</sup> die kritische Diagnose, in der griechischen Ontologie werde „die Zeit selbst [. . .] als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen“, die Seinsauslegung vollziehe sich „ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit“, und es werde versucht, die Zeit selbst „aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen“. Gegenüber Platons *Timaios* ist das ein – wenn nicht absolut unverständlicher, so doch wohl nur – allenfalls von Heideggers Voraussetzungen (und einer Fehlinterpretation des platonischen Textes) her verständlicher Vorwurf. Der für die modernen Zeittheorien mindestens ebenso einflußreiche John McTaggart, *The Nature of Existence*, Band 2 (1. Auflage ebenfalls 1927),<sup>2</sup> der als Referenten von ‚Zeit‘ einerseits die Ereignisreihe A, vergangen, gegenwärtig, zukünftig (A-Relationen), andererseits die Ereignisreihe B, früher und später (B-Relationen), präsentiert hat, scheint zur philosophischen Tradition (auf die er mit Ausnahme von Kant, Hegel und Russell nicht eingeht) implizit die Diagnose zu stellen, daß diejenigen Zeittheorien ‚wahrer‘ (wenn auch nicht wirklich wahr) seien, die voraussetzen, daß die A-Reihe der Zeit wesentlich zukomme („the distinctions of the A series as essential to time“). Da die B-Reihe die fundamentalere A-Reihe voraussetze, sei der Versuch, die Objektivität der Zeit durch Rückzug auf die B-Reihe zu retten, von vornherein vergeblich. Auch damit ist Platons Zeittheorie nicht getroffen. McTaggart hätte hinzufügen können, daß das Fehlen bewußter Scheidung der beiden Sachverhalte und ihre Konfusion zu Fehlinterpretationen klassischer Zeittheorien führen können.<sup>3</sup> Auch in der Gegenüberstellung mit der Theoriebildung zur Zeit in der Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jhs. erscheint die Zeitspekulation des

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. (Zuerst erschienen 1927 als Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band VIII, hrsg. von Edmund Husserl). Tübingen 1963 (Zehnte, unveränderte Auflage), S. 26.

<sup>2</sup> John McTaggart Ellis McTaggart, *The Nature of Existence*, vol. II, ed. by C.D. Broad, Cambridge 1927 (reprint 1968), Book V: „Present Experience and Absolute Reality“, Chapter XXXIII. „Time“, S. 9-31; hier: S. 9 f. und S. 18 (§ 303-306 und 324).

<sup>3</sup> Zu einem Beispiel vgl. B II 3, S. 62.



*Timaios* als das extreme Gegenteil philosophischer Naivität und mangelnder begrifflicher Reflexion.

Eine neue Deutung der Zeittheorie im *Timaios* muß sich, gerade auch dann, wenn sie vom Sachinteresse an dem philosophischen Problem Zeit geleitet ist, gegenüber dem platonischen Text auch in der Weise bewähren, daß sie zu zeigen vermag, inwiefern ihr Anspruch berechtigt ist, den bisherigen Erklärungen überlegen zu sein. Um aber über der Auseinandersetzung mit den von mir studierten Vorgängern meine These nicht zu verunklären und die Neuheit ihrer Pointe zu verdunkeln, habe ich den Weg gewählt, zuerst, in Teil A, Platons Zeitspekulation ohne großen Anmerkungsapparat darzustellen und zu interpretieren. Auf diese Vorstellung der Gesamtdeutung lasse ich als Teil B Referate zu Stationen der antiken Rezeptionsgeschichte der platonischen Theorie der Zeit, Rezensionen wichtiger Arbeiten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und die Auseinandersetzung mit zwei in meinen Augen verfehlten Denkfiguren folgen, deren Kritik von der zuvor dargelegten These in der Absicht geleitet ist, dabei die eigene Erklärung zu verdeutlichen und zu begründen. Bei allen Übereinstimmungen hat zu gelten, daß ich die entsprechenden Ansichten verdanke. Ausgenommen sind allenfalls die Einsichten (sofern sie damals neu waren), die von mir unter dem Titel „Il concetto platonico del tempo“ auf italienisch publiziert worden sind (in: Enrico De Angelis [Hrsg.], *Undici conferenze sul tempo. [Jacques e i suoi quaderni 11]*, Pisa 1988, S. 7-25). Teil C ist ein lemmatischer Kommentar zu Platons Text und faßt damit gewissermaßen A und B zusammen, indem die Positionen von A in Einzelanalysen befestigt und gegen Auffassungen früherer Forscher (B II) sowie die erwähnten allgemeineren Vorstellungen (B III) begründet werden. Der Schlußteil D versucht, eine Vorgeschichte der platonischen Zeitreflexion zu geben und damit auf die Frage zu antworten, welcher Wortgebrauch von χρόνος (*chronos*, „Zeit“) und welche Zeitauffassung bei den Griechen Platon vorlagen und auch vorausliegen mußten, damit Zeit ein Gegenstand philosophischen Nachdenkens und philosophischer Theoriebildung werden konnte. Dabei stellt sich zugleich die Frage nach dem Charakter der Philosophie, für die Zeit ein zentrales Denkproblem werden konnte. Bei dieser Vorgeschichte setze ich mit Homer ein. So groß und bedeutend auch der Gedankenschritt Platons gegenüber dem ihm vorausliegenden Zeitdenken war und so revolutionär die ‚Erfindung‘ der Ewigkeit durch Entzeitlichung in der Gegenüberstellung mit der Zeit, ihrem von ihr in spezifischer Weise verschiedenen Abbild, erscheinen muß, so erweist eine solche ‚Archäologie‘ doch zumindest die notwendigen Voraussetzungen der platonischen Zeitspekulation. Das gewählte Verfahren der Bildung von Einheiten je verschiedener Zielsetzung hat zwar den Nachteil, daß sich Wiederholungen nicht ganz vermeiden lassen; diesen Nachteil werden, wie ich hoffe, die größere Klarheit und die verschie-

denartigen Begründungsschritte aufwiegen. Die Teile B – D dienen also der Verteidigung und Begründung, Verdeutlichung und Befestigung der in A vorgestellten These und Interpretation der platonischen Zeittheorie.

Das intellektuelle Vergnügen der Arbeit an einem so schwierigen Thema wie der platonischen Zeittheorie besteht auch darin, daß man es bei der Auseinandersetzung mit der gelehrten Literatur in den meisten Fällen mit wirklichen Denkanstrengungen zu tun hat, mit Deutungsansätzen und Argumentationen, welche den Streit lohnen. Hier hebe ich insbesondere die Publikationen von Gernot Böhme, Rémi Brague und Ernst Heitsch hervor.

Für den des Griechischen nicht kundigen Leser füge ich zu Zitaten von Sätzen und Satzteilen Übersetzungen hinzu, die von mir stammen, wenn kein Übersetzer genannt ist. Bei den Übersetzungen aus dem *Timaios* ist jedoch nicht jeweils angemerkt, ob es die von Hieronymus Müller, von Franz Susemihl oder die eigene sei. Übersetzungen fehlen dann, wenn der griechische Text zu einer im nächsten Kontext stehenden Paraphrase den Beleg gibt. Einzelne griechische Wörter erscheinen auch in Transkription, die kursiv gesetzt ist; hier bedeutet der Circumflex auf e und o Länge, nicht Akzentuierung. (Diese Praxis betrifft aber nur den eigenen Text, nicht Zitate aus anderen Autoren). Um das Schriftbild nicht allzu unruhig werden zu lassen, wird im deutschen Zusammenhang für  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  („Zeit“) und  $\alpha\iota\acute{o}\nu$  („Ewigkeit“) häufig nur die transkribierte Form verwendet: also *chronos* und *aión*. Von dem letzteren wird auch in der Form „(der) Aion“ gesprochen, wobei dies wie „Kosmos“ als deutsches Fremdwort betrachtet ist. (Auch das gilt nicht für Zitate aus der gelehrten Literatur). Kursiv gesetzt, meint *Timaios* den Dialog; die Dialogfigur des Erzählers tritt recte gedruckt auf. Zitate innerhalb zitierter Sätze aus der Forschungsliteratur stelle ich zwischen diese Anführungszeichen: « »; es sei denn, sie fänden sich in der Form von » « ausgezeichnet vor. Hervorhebungen in Zitaten (Kursive, Sperrdruck) sind immer Übernahmen vorgefundener Auszeichnungen, wenn nicht anders, mit dem Kürzel EAS meines Namens, vermerkt.

Alle für diese Studie wichtigen Schriften (auch wenn sie nicht mehrfach herangezogen werden) sind im Literaturverzeichnis aufgeführt; sie werden bei ihrer ersten Nennung vollständig bezeichnet, danach mit dem Namen des Verfassers und dem Erscheinungsjahr. Die übrigen Titel werden in den Anmerkungen in voller Form angegeben.

Die Thesen dieser Abhandlung habe ich viermal in Kurzreferaten vorgestellt, zuerst im Rahmen einer Vortragsreihe über Zeit in Pisa 1986, dann, ebenfalls 1986, auf einer Tagung über Zeit in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg. Kürzlich habe ich im panel „The Philosophical Significance of Cosmology and Theology“ der FIEC-Konferenz in Berlin (25.-29.8.2009) über das Thema unter dem Titel „Plato’s Cosmology as the Sy-

stematical Framework of His Theory of Time“ referiert und danach unter dem Titel „Platons Zeitspekulation im *Timaios* (34 a 8 - 39 e 2)“ in Heidelberg auf der Tagung „Natürliche Zeit – kulturelle Zeit?“ (13./14.11.2009), welche die Heidelberger Akademie der Wissenschaften zu ihrem hundertjährigen Bestehen veranstaltete. Zu weiterer Begründung meiner Deutung hat mich ein Brief von Glenn W. Most im Jahr 1986 herausgefordert; unter den Hörern meiner Vorträge waren es insbesondere Carl Friedrich von Weizsäcker (1986) und Anton Friedrich Koch (2009), von denen ich Ermutigung erfahren habe, wobei mir fern liegt, diese Gelehrten für meine Auffassung im ganzen vereinnahmen zu wollen.

Dem Verleger und den Herausgebern der Reihe danke ich herzlich für die Aufnahme meiner Arbeit, dem Verlag und insbesondere Frau Anastasia Urban für die Hilfe bei der Herstellung der Druckvorlage.

Tübingen im Herbst 2011

Ernst A. Schmidt

A.  
DARSTELLUNG UND DEUTUNG  
DER ZEITTHEORIE IN *TIMAIOS* 34 a 8 - 42 e 4



## 1. DIE THESE

Platon läßt im *Timaios* auf die Erzählung von der Konstruktion der Weltseele drei Bestimmungen der Zeit folgen, darunter diese ‚Definition‘: „Zeit ist das nach Zahl bewegte ewige Bild der Ewigkeit“. Diese Bestimmungen werden danach in mehreren Abschnitten entfaltet, die von den Teilen (μέρη, *merê*) der Zeit (den Tagen, Nächten, Monaten, Jahren) und ihren Arten/Formen oder Bewegungen (εἶδη, κινήσεις, *eidê, kinêseis*: „war und „wird sein“) sowie den „Instrumenten der Zeit“ (ὄργανα χρόνου, *organa chronou*) handeln. Die These dieser Abhandlung läßt sich in drei Einzelsätze zu den konstitutiven Elementen der platonischen Zeittheorie gliedern.

(i). Platons kosmisch-physische Zeit bezieht Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und damit die Seele mit ein. Platon denkt kosmische (kosmologische) und seelische Zeit (Erfahrungs-, Erlebniszeit) in eins. Denn sowohl Zahl wie auch Abbild setzen eine zählende wie eine abbildende Instanz voraus, die Seele, nämlich die Weltseele und die ihr verwandte Menschenseele.

(ii). Die Weltseele kann nur zählen, weil ihr Zentrum, Mittelpunkt ihrer kosmischen Kugelgestalt, unbeweglich ist, immer im Einen und Selben bleibt. D.h. Zeiterfahrung setzt Ewigkeit voraus; Zeit ist die Form der Selbstbeobachtung und -reflexion der unbewegt-bewegten Seele. Deshalb nennt Platon die Zeit ein ewiges Bild der Ewigkeit. Ewigkeit ist der Ort der Abbildung der Zeit. Die Seele bildet die Bewegung des Kosmos (des lebendigen Körpers der Weltseele) als ihr Leben in sich ab, indem sie die Wiederkehr der Planeten auf ihren Bahnen zählt.

(iii). Die platonische Zeit hat nicht einen einzigen Richtungssinn. Die Seele läuft nicht mit der Himmelsbewegung mit. Die Seele zählt entweder in die Vergangenheit oder in die Zukunft. Deshalb heißen Vergangenheit und Zukunft auch Bewegungen. Die Teile der Zeit (die auch selbst Zeit sind, eben als Zeitteile) sind „nach Zahl bewegt“, die Arten oder Formen der Zeit (die auch selbst Zeit sind, als Zeitarten) sind „nach Zahl bewegt“.

In knappster Zusammenfassung bedeuten diese Thesen den Neuheitsanspruch der vorgelegten Abhandlung in den folgenden Aspekten:  
in der systematischen Einbeziehung der Seele und ihres kosmischen Ortes,  
in der Erklärung des aionischen Charakters der Seelenzeit als der Fundierung von Zeit im Ewigkeitskern der Seele,  
in der Verbindung von Seele und Zahl im Zählen,  
in der Integration von „war“ und „wird (sein)“ in das platonische Zeitkonzept.

Die derart gedeutete Zeittheorie Platons wird in ihre Vorgeschichte, die Geschichte der griechischen Zeitauffassung von Homer an, und in ihre Rezeption in der antiken Zeitphilosophie und in der neueren Forschung eingebettet.

## 2. INTERPRETATION VON *TIMAIOS* 34 a 8 - 42 e 4

### a. *Die Konstruktion der Weltseele als Voraussetzung und Teil der Zeittheorie*

Die im *Timaios* vorgetragene und entwickelte Theorie der Zeit beginnt in 34 a 8 mit der Konstruktion der Weltseele (womit der Sache nach auch die Erschaffung des Kosmos einbezogen ist). Wer diesen Theoriezusammenhang übersieht (B II 1-6), vermag weder die Stellung des Berichts von der Erschaffung der Zeit, mit den sogenannten Definitionen der Zeit, zu erklären noch die späteren Entfaltungen des Zeitverständnisses angemessen zu begründen und zu deuten.

Die im unmittelbaren Anschluß an den Bericht von der Konstruktion der Weltseele erzählte Erschaffung der Zeit ist vor dem Hintergrund dieses Berichts zu verstehen. Das legen eben die Reihenfolge und die Nachbarschaft nahe, und auch der spätere Verlauf der Erzählung von der Entstehung der Zeit gibt es deutlich zu erkennen. Die Erschaffung der Weltseele durch den Demiurgen geht der Behandlung der Zeit im Sinn eines mit der Zeit zusammengehörigen Lehrstücks voraus, auch wenn dies der Einsatz des Berichts von der Erzeugung der Zeit vorerst nur darin erkennen läßt, daß die Zeit als eine Vervollkommnung des ausdrücklich als bewegt und lebend bezeichneten Kosmos (37 c 6) eingeführt wird, d.h. als Vervollkommnung des Abbildes eines ewigen Lebewesens (d 1), und damit also eines mit einer Seele als Bewegungs- und Lebensprinzips begabten Geschöpfs.

Die Bildung der Weltseele wird ihrerseits nach der Erzählung von der Erschaffung des kugelförmigen Kosmosleibs berichtet, geht der Sache nach aber voraus, worauf *Timaios* ausdrücklich hinweist. Er erklärt, das erzählte Nacheinander von Herstellung des Kosmos und Bildung der Weltseele bedeute nicht, daß die Weltseele auch später erschaffen worden sei; vielmehr sei die Seele „ihrer Entstehung und ihrer Vorzüglichkeit nach“ früher und älter als der Weltkörper (34 b 10 - 35 a 1). Der Gott stellt die Welt als göttliches Lebewesen her, mit Seele und Vernunft. Die vernünftige Seele wird dem Körper des Kosmos eingesetzt und zwar im Zentrum der vollkommenen Kugelgestalt (εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ), d.h. in der Mitte der Erde, die auch selbst eine Kugel ist. Zugleich aber läßt der Demiurg sie das Ganze durchdringen und auch noch von außen her den Weltkörper umgeben (34 b 3 f.). Schon hier ist zu erkennen – und so gilt es auch bereits jetzt festgehalten zu werden –, daß die Mitte der Seele im Zentrum

der Kosmoskugel unbewegt ist. Denn da es außerhalb der vollkommenen Kugel der Welt nichts gibt, wohin diese sich mitsamt ihrem Mittelpunkt bewegen könnte, muß das Zentrum stillstehen. Und die Bewegung der Welt, ausschließlich ein Kreisen in und um sich selbst (vgl. 30 c 7 - 31 b 3; 32 c 5 - 34 a 7; 36 c 2 f.; 62 c 8 - d 4), ist Kreisbewegung um ihren ruhenden Mittelpunkt.

Die Substanz der Weltseele ist eine Mischung aus drei Substanzen, die selbst wiederum Mischungen je zweier Seinsmodi sind. Die Mischung erfolgt aus diesen drei Mischungen: der Mischung aus dem unteilbaren und unwandelbaren Sein und dem teilbaren Werden der Körper, einer Mischung aus der Selbigkeit des Seins und der des Werdens und einer Mischung aus der Verschiedenheit des Seins und der des Werdens (34 b 10 - 35 b 1; vgl. 37 a 2-4). Die Seele kann daher sowohl die Ideen als auch die sinnlichen Gegenstände erkennen (36 e 2 - 37 c 5). ‚Mischung‘ (συγκεράννυσθαι, *sykerannysthai*, vgl. 35 a 3) aus Sein und Werden sowie Selbigkeit und Andersheit in Sein und Werden besagt offenbar mehr und ontologisch Höheres als Schaffung eines Abbildes im Blick auf ein Urbild. Die Weltseele hat in unmittelbarer Weise Anteil an Vernunft und Wahrheit als ihr Leib.

Die auf diese Weise zusammengesetzte Seele setzt der Gott in Bewegung. Die daraufhin selbstbewegte Seele ist das Prinzip der Bewegung des Kosmos, so daß damit nun auch die Welt sich zu bewegen beginnt. Diese Bewegung der Weltseele bereitet der Demiurg folgendermaßen vor. Er spaltet ihre gesamte Zusammenfügung der Länge nach in zwei und fügt die beiden so entstandenen Linien in der Gestalt eines Chi zusammen. Dann biegt er diese gekreuzten Linien jeweils zu einem Kreis zusammen, dergestalt, daß sich die beiden Kreise genau gegenüber ihrem Schnittpunkt nochmals in gleicher Weise schneiden. Der Gott faßt also diese zugleich zentrale, alldurchdringende und kugelförmige Seelensubstanz in zwei Kreisen oder, sieht man auf die durch sie gebildeten Ebenen, in zwei Kreisscheiben zusammen, die so gegeneinandergestellt sind, daß sie sich an zwei gegenüberliegenden Punkten auf der Kugeloberfläche schneiden. Auch wenn Platon es den Timaios nicht explizit sagen läßt, so ist doch evident – oder wird jedenfalls sehr bald evident –, daß es sich um den Himmelsäquator und die Ekliptik und um ihre Schnittstellen, die Äquinoktialpunkte (vgl. 47 a 5: ἰσημερία, *isêmeriai*) handelt. Der Gott weist sie der Natur der Selbigkeit und der der Differenz zu (36 b 6 - c 5). Damit macht er die vorangegangene Mischung ihrer Substanzen nicht rückgängig: Beide Kreise bestehen aus den drei Mittelgattungen des Seins, der Selbigkeit und der Verschiedenheit, aber die Bewegung des einen ist selbig, die des anderen verschieden. Der Kreis der Selbigkeit und damit die Kugel des Fixsternhimmels erhält das Übergewicht und die Oberherrschaft (36 c 7 f.; 39 a 1 f.; 40 a 7 - b 2). Ihn allein läßt der Demiurg ungespalten, während er die Ebene des Kreises der



Verschiedenheit in sieben konzentrische Kreise verschiedener Durchmesser aufspaltet. Diese beiden Kreise erhalten gegenläufige Bewegung (36 c 5 - 7), der Kreis des Selben, der Fixsternhimmel, von links nach rechts, zu verstehen als: von Osten nach Westen, und auf einer Bahn parallel zu den Wendekreisen, der Kreis des Verschiedenen oder die Ekliptik von rechts nach links in der Diagonalebene zwischen den Wendekreisen. Von der Drehung der Erde um ihre Achse spricht Timaios hier nicht, offenbar, weil sie nichts anderes als ein anderer Aspekt der Drehung des Fixsternhimmels ist. Bei der Angabe der Bewegungsrichtungen, von links nach rechts und umgekehrt, kommt unauffällig der Mensch ins Spiel, nämlich ein nach Süden gerichteter Zuschauer auf der Erde. Diesen Bericht des Timaios (35 a 1 - 36 d 7) faßt Aristoteles in *De anima* kurz und treffend zusammen (1,3,406 b 26 - 407 a 2): „Auf die gleiche Art entwickelt die Naturphilosophie des Timaios, daß die Seele den Körper bewege; dadurch daß sie sich selbst bewege, bewege sie auch den Körper, da sie eng mit ihm verflochten sei (*συμπεπλέχθαι, sympeplechthai*). War sie nämlich aus den Elementen zusammengesetzt, nach harmonischen Zahlen geteilt, damit sie angeborene Wahrnehmung der Harmonie besitze und sich das All in harmonischen Läufen bewege, so bog er die gerade Richtung zu einem Kreis, und nachdem er durch Teilung aus dem einen zwei, an zwei gegenüberliegenden Stellen sich berührende Kreise gebildet hatte, teilte er einen davon wieder in sieben Kreise, indem die Seelenbewegungen die Himmelsläufe sein sollten“ (Übersetzung von Willy Theiler).

Von der Kreisbewegung des äußersten Himmels (die zugleich die Bewegung des Weltkörpers ist) heißt es im *Timaios*, sie sei die für die Vernunft und das Denken am meisten eigentümliche, indem der Gott sie in identischer Weise in dem Selben und in sich selbst herumführte und sich im Kreis drehend bewegen ließ (34 a 1 - 4: *κίνησιν . . . τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν . . . διὸ δὴ κατὰ ταῦτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιγαγὼν . . . ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον*).

Die Seele kreiste nun, wie es heißt, selbst in sich oder um sich selbst (36 e 3 f.: *αὐτῇ ἐν αὐτῇ στρεφομένη*; 37 a 5: *ἀνακυκλωμένη πρὸς αὐτήν*), und damit „begann sie den göttlichen Anfang eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens für alle Zeit“ (36 e 4 f.), eines Lebens der Beobachtung und Erkenntnis des Kosmos, d.h. ihres Leibes und ihrer selbst. Vermöge der Seele vermag der Kosmos mit sich selbst Gemeinschaft zu pflegen; er ist sich selbst hinreichend bekannt und freund (34 b 6-8: *αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι [ . . . ], γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἰκανῶς αὐτὸν αὐτῷ*).

Der Fortgang der Erzählung von der Erschaffung der Weltseele zu der Herstellung der Zeit erfolgt scheinbar ohne sachlichen Zusammenhang; der Leser gewinnt zunächst vielmehr den Eindruck, die Zeit sei in analoger Weise wie die

Seele eine Vervollkommnung des Kosmos. Dieser Eindruck ist zwar nicht geradezu falsch, aber nicht zureichend, wie man jedoch erst später erkennt.

b. Die Urbild/Abbild-Konstellation von Ewigkeit und Zeit

Αἰών – χρόνος (*aiōn – chronos*), παράδειγμα – εἰκὼν/μιμείσθαι  
(*paradeigma – eikōn/mimeisthai*)

In dem Bericht, den Timaios nun von der Erschaffung der Zeit gibt (von 37 a 6 an), finden sich auf engem Raum in dreifacher Variation Bestimmungen der Zeit. Sie lauten (hier jeweils in den Nominativ umgesetzt):

1. εἰκὼν κινήτος τις αἰῶνος (37 d 5): „ein bewegtes Bild der Ewigkeit“;
2. μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσα αἰώνιος εἰκὼν (37 d 6 f.): „gemäß Zahl gehendes ewiges Bild der im Einen verharrenden Ewigkeit“;
3. αἰῶνα μιμούμενος καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλοῦμενος (38 a 7 f.): „die Ewigkeit nachahmend und gemäß Zahl sich drehend“.

Die hier gegebene Übersetzung „Ewigkeit“ für αἰών (*aiōn*) folgt der Tradition; die traditionell mit diesem Begriff bei Platon verbundene Bedeutung wird jedoch nicht zugleich ungeprüft übernommen. Vielmehr soll die Bedeutung von *aiōn*/Ewigkeit allererst Platons Text zur Zeit im ganzen abgelesen werden, zumal da *aiōn* gerade durch die hergestellte Urbildkonstellation zur Zeit eine Bedeutungsverschiebung zu erfahren scheint.

Die drei Bestimmungen der Zeit bezeichne ich mit der Tradition und der Doxographie als ‚Definitionen‘, setze den Begriff jedoch in gnomische Anführungszeichen, weil es sich nicht eigentlich um Definitionen handelt. Die platonische Zeitspekulation ist nur zu verstehen, wenn man sie aus ihrem Kontext im *Timaios* heraus erklärt. Diesen Kontext bilden sowohl die nachfolgenden expliziten Explikationen zu *chronos* (vgl. B II 5) als auch die vorausgegangene Erzählung. Es würde dabei zuletzt keine Rolle spielen, ob es sich tatsächlich um Definitionen handelt oder nicht; entscheidend ist, daß der Interpret die doxographischen Formeln durch Verbindung mit dem narrativ-argumentativen Zusammenhang in Platons Dialog wieder verflüssigt bzw. überhaupt verständlich macht. Die Notwendigkeit, den Kontext einzubeziehen, ergibt sich auch daraus, daß Platon betont, die Herstellung der Zeit sei zugleich mit der des Himmels (37 d 5 f.: διακοσμῶν ἅμα οὐρανόν; 38 b 6: μετ' οὐρανοῦ γέγονεν) und in der Absicht erfolgte, den κόσμος seinem Urbild noch ähnlicher zu machen (37 c 8 f.). Die platonischen ‚Zeitdefinitionen‘ sind also aus ihrem kosmologischen und, wie im Fortgang der Erzählung deutlich wird, auch aus ihrem anthropologischen Zusammenhang heraus zu interpretieren. Die Elemente dieser ‚Definitionen‘, die einzelnen Begriffe müssen ihr Licht von der platonischen Kosmologie und Anthropologie empfangen. Daher erfolgt hier die Erklärung der ‚Defini-

tionen‘ in Interpretation der für die Zeitspekulation entscheidend wichtigen Passagen in der Reihenfolge, in der sie in Platons Text zu lesen sind.

Platon versteht in den zitierten ‚Definitionen‘ Zeit als das Abbild (εἰκὼν, *eikôn*) des *aiôn*. Platons zentrale Metapher für die Beziehung von Idee und Erscheinung/Sinnending, die Konstellation Urbild – Abbild, weist jedoch in dem Abschnitt, der die ‚Definitionen‘ der Zeit enthält, einige Besonderheiten auf, und man beobachtet die Verschränkung vertrautester und absolut singulärer Vorstellungen.

(a) Platon nennt den *aiôn* selbst nicht Urbild (παράδειγμα, *paradeigma*), sondern nur das Lebewesen wird so bezeichnet (37 c 8; 38 c 1), dem der Demiurg den Kosmos als dessen *eikôn* nachbildet (in 29 b 2 und 3, c 2 ist der Kosmos *eikôn* und in 37 d 5 und 7 die Zeit). Die Bestimmung *aiôn* bzw. αἰώνιος (*aiônios*) oder αἰδῖος (*aídios*) zu sein, wird von diesem Urbild prädiert. Zwar setzt die Redeweise von der Zeit als Abbild den Aion als Urbild voraus, Platon wollte aber offenbar das mit der Paradigma-Metapher gegebene Substanzhafte, den οὐσία-Charakter (*ousia*), vermeiden. Ein analoges Bedenken bestand im Zusammenhang mit der Bild-Metapher und für den Bereich des Werdens nicht. An der einzigen Stelle, an der möglicherweise die Zeit auf ein Urbild bezogen wird – falls dort nicht vom Kosmos die Rede ist (C 28) – wird dieses nicht unmittelbar *paradeigma* genannt, sondern es ist von dem παράδειγμα τῆς διαίωνα φύσεως die Rede (38 b 8), d.h. von dem Urbild für den Kosmos, das hier als die Natur bezeichnet wird, welche die Wesenseigenschaft hat, die für die Zeit Vorbild ist (vgl. 37 d 3). Im Zusammenhang also mit der Abbild-Urbild-Beziehung des Kosmos zu seinem Modell bildet die Zeit des Kosmos etwas an dem Modell ab, einen Aspekt des Modells, seinen Aion.

(b) Im Unterschied zu den üblichen platonischen Beispielen für Urbild und Abbild hat das Abbild hier einen anderen Namen als das Urbild; es heißt *chronos*, nicht auch selbst *aiôn*.

(c) Ebenfalls in ungewöhnlicher Abweichung von Platons sonstiger Redeweise im Zusammenhang mit Urbild und Abbild wird hier das Bild näher qualifiziert, nämlich als „ein bewegtes Bild“ bzw. „als ein gemäß Zahl gebendes ewiges Bild“ des Aion.

(d) Weder das Modell-Lebewesen noch dessen Aion sind offenbar Ideen.

Aus diesen Besonderheiten scheint sich zu ergeben, daß der Abschnitt, trotz der gleichen Metapher, sich auf einer anderen ontologischen und gnoseologischen Ebene bewegt. Es handelt sich wohl um die nächsthöhere Ebene, d.h. um die Erklärung der Konstellation Urbild – Abbild. Die Zeit ist selbst der Abbildcharakter der Erscheinungen der Welt des Werdens, und ihre Qualifikationen enthalten eine spezifische Dialektik von Bild als Ähnlichkeit und Unähnlichkeit (vgl. B I 3, B II 6 und 8). Oder, im Vorgriff auf 38 a 1 f. ausgedrückt: Zeit im Sinn

von „war“ und „wird sein“ wird vom Werden gesagt, von welchem Sein nicht prädiziert werden kann. Solange man Zahl und Seele noch nicht mitberücksichtigt, wäre Zeit daher (die selbst als nichtseiend zu bezeichnen, abwegig ist) die Weise des Nichtseins der werdenden Dinge, die schön geordnete Weise des Nichtseins der Dinge der Welt.

Bei der Interpretation nun dieser Dialektik von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nicht des Abbildes, das die Zeit ist, sondern des Lebewesens, das nach einem Urbild als der Kosmos erschaffen wird und dessen unähnliche Ähnlichkeit eben die Zeit ist, kommt alles darauf an, die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit richtig zu verteilen. Da die Ähnlichkeit des Kosmos explizit ausgesagt ist, nämlich in der Qualifizierung seiner zeitlichen Seinsweise als αἰώνιος (*aiōnios*), dessen Bedeutung sich allerdings erst ergibt, nachdem man die Unähnlichkeit geklärt hat, ist eben mit dieser zu beginnen. Hier ist nun die entscheidende Pointe Platons, daß er dem Begriff *aiōn* in der Gegenüberstellung mit der Zeit und vermöge deren Bestimmung als einer εἰκὼν κινήτος bzw. ἰοῦσα, eines „bewegten“ bzw. „gehenden Bildes“, alles Zeitliche genommen, daß er also *aiōn* entzeitlicht hat, bzw., genauer, da die Zeit ihm ähnlich ist, daß er aus seiner Bedeutung zwei die Zeit bestimmende Elemente, Zahl und Bewegung, entfernt und der Bewegung, welche die Zeit ist, das Verharren (μένειν, *menein*), und der Zahl die Einheit (ἓν, *hen*) entgegengesetzt hat (C 17 und 18). *Aiōn* ist weder Lebenszeit noch „ewige Dauer“. Auch die Zeit, obwohl sie die Qualität des *aiōnios*-Seins erhält, ist nicht von ewiger *Dauer*; vielmehr wird explizit erklärt, daß sie als zugleich mit dem Himmel geschaffene auch mit ihm wieder aufgelöst werden könnte (38 b 6 f.; vgl. 32 c 1-3; C 26).

Die Pointe von *aiōn* als Verstehenshorizont für die Zeit in den ‚Definitionen‘ liegt darin, daß dieser Begriff eben durch diese Verwendung und ihre Erklärung allererst neu bestimmt wird. Zunächst erscheint das Adjektiv αἰώνιος als Synonym von αἰδῖος (vgl. C 7), indem nämlich von dem ζῶον αἰδῖον (*zōon aīdion*) gesagt wird, seine φύσις sei αἰώνιος (*physis aiōnios*, 37 d 1 und 3). Dann wird *aiōn* bestimmt als „in dem Einen bleibend“ (37 d 6: μένοντος . . . ἐν ἐνί), und von dem Lebewesen, zu dem er gehört, heißt es, „es sei sich immer selbst gleich und verhalte sich unbewegt“ (38 a 3: ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον ἀκινήτως). Es entsteht allerdings der Eindruck, als wenn auch der *aiōn* einen zeitlichen Charakter hätte, weil Platon im gerade gegebenen Zitat die Prädikation mit ἀεὶ (*aei*, „immer“; vgl. C 24) qualifiziert und an anderer Stelle von dem *paradeigma* sagt, es sei den ganzen *aiōn* hindurch seiend (38 c 1 f.). Wir können bei einem Lebewesen nicht von seinem Leben und seiner Lebenszeit absehen und das Zugleich von Zeit und *aiōn* nicht anders als zeitlich ausdrücken. Da es den *aiōn* aber unabhängig von der Zeit gibt, kann er schlechterdings nichts Zeitliches an sich haben, selbst wenn wir, um seine Zeitunabhängigkeit auszusagen, eine

zeitliche Ausdrucksweise gebrauchen, indem wir nämlich sagen, er bestimme das Paradigma auch „vor“ und „nach“ der Zeit. Platon läßt den Timaios selbst auf die unvermeidliche Widersprüchlichkeit und Ungenauigkeit des Sprechens von der Welt des Werdens hinweisen (29 b 3 - d 3), eine Einsicht, die auch für die Rede von der Beziehung zwischen dem wahrhaft Seienden und dem Werdenden gelten muß. Die Ähnlichkeit der Zeit mit dem Aion besteht daher nicht in ewiger Dauer, sondern, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in ausgezeichneter und durch *aiōnios* bezeichneter Weise, in einem mit dem Wesen des *aiōn* ähnlichen, für die Zeit aber noch näher zu bestimmenden ‚Bleiben in dem Einen‘, einem ‚stets sich gleich und unbeweglich Verhalten‘, in einem bestimmten Modus des ‚Seiendsein‘ des Modellwesens und der Teilhabe des Kosmos daran. Daher ist hier, vor näherer Begründung, daran zu erinnern, daß die Weltseele aus einer Substanzenmischung besteht, die zur Hälfte dem Bereich des unteilbaren Wesenheiten angehört, also in diesem Teil ihrer selbst mit dem Urbild identisch ist und also auch an Unbewegtheit und Selbstidentität teilhaben muß.

Die Bilddialektik von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die „konstitutive Asymmetrie zwischen Vorbild und Abbild“ (vgl. B II 8), äußert sich im *Timaios*-Text explizit als defiziente Ähnlichkeit, wie gesagt, nicht der Zeit mit dem Aion, sondern des sichtbaren Lebewesens Welt mit dem urbildlichen Lebewesen. So heißt es zuerst, der Demiurg habe den Kosmos dem Paradigma „noch ähnlicher“ machen wollen (37 c 8). Es sei aber nicht möglich gewesen, *das aiōnios*-Sein des Urbildes dem Geschaffenen vollständig mitzuteilen (37 d 1-4: παντελῶς). Darauf folgt die Erzeugung der Zeit, als des Charakters dieser defizienten ähnlichen Abbildlichkeit des Kosmos. Später wird der Sachverhalt der defizienten Ähnlichkeit noch zweimal ausgesagt: Der Himmel sollte dem Paradigma „so ähnlich wie möglich sein“ (38 b 8 f.: ἵν’ ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ἦ), und: „Auf diese Weise also und zu diesem Zweck wurden diejenigen Sterne erzeugt, welche auf ihrer Bahn durch den Himmel ihre Wendungen erhielten, damit diese Welt dem vollkommenen und vernünftigen Lebewesen so ähnlich wie möglich sei im Blick auf die Nachahmung von dessen Aion-Natur (διαιωνίας [. . .] φύσεως), d.h von dessen zeitlosem Leben (39 d 7 - e 2). Hier liegt eindeutig eine Explikation der ersten beiden ‚Definitionen‘ vor. Die Zeit als Abbild des Aion ist die Weise, in der der Kosmos Abbild seines Modells ist.

Die Zeit als der Charakter der unähnlichen Ähnlichkeit des Kosmos mit seinem Urbild ist bewegt, nämlich gemäß Zahl gehend – das ist die Unähnlichkeit –, und sie ist *aiōnios*, besitzt also zugleich die entscheidende Qualität des Aion: Sie bleibt im Einen. In der Zeit verschränken sich Verharren und Bewegung, Einheit und Zahl. Das Verständnis dieser Verschränkung von Bewegung und Verharren, Einheit und Zahl im Begriff der Zeit wird erst die Analyse der Funk-

tion ermöglichen, welche die Konstruktion der Weltseele für die Zeit besitzt. Vorauszuschicken ist jedoch die Untersuchung der Abschnitte 37 e 1 - 38 b 5 über Teile und Formen der Zeit und ihren Zusammenhang mit dem Element „beweglich“ und „gehend“, sowie 38 b 6 - 39 e 2 zum Element „Zahl“ der Zeitdefinition und ihrem Zusammenhang mit den Himmelskörpern.

### c. Die Teile der Zeit und ihre Formen oder Bewegungen

Unmittelbar im Anschluß an den Bericht von der zugleich mit dem Himmel erfolgten Herstellung der Zeit führt Platon die Teile (μέρη, *merê*) und Formen (εἶδη, *eidê*) der Zeit ein (37 e 1-4): „Tage nämlich und Nächte und Monate und Jahre, die es nicht gab, bevor der Himmel entstand – deren Herstellung setzte er (sc. der Demiurg) damals ins Werk zugleich mit dessen Zusammenfügung. Diese alle aber sind Teile der Zeit, und das ‚war‘ und das ‚wird (sein)‘ sind die gewordenen Arten der Zeit.“

Als Teile sind Tage und Nächte, Monate und Jahre genannt, deren Entstehung der Demiurg zugleich mit der Zusammenfügung des Himmels bewirkte. Der Anschluß mit γὰρ und die Wiederholung des Zugleichs (ἄμα, *bama*, in d 6 und e 2) der Entstehung von Himmel und Zeit bzw. deren Teilen unterstreichen nicht nur den engen Zusammenhang zwischen den ‚Definitionen‘ der Zeit und dieser Fortführung. Sie bekräftigen außerdem, was ohnehin die Logik erfordert, daß nämlich die Teile der Zeit auch selbst Zeit sind, indem nämlich diese zugleich mit dem Himmel (und damit also auch mit der Zeit) entstandenen Teile der Zeit auch selbst Zeit sein müssen.

Da wir Tage und Nächte, Monate und Jahre bei unserem Umgang mit Zeit zählen, scheint die Annahme nahezuliegen, das Element Zahl in der zweiten ‚Definition‘ sei auf diese Zeiteile, eben als die zu zählenden bzw. gezählten Einheiten zu beziehen. Das ist aber nicht möglich, weil dann Zeit bestimmt würde als die Zahl der Teile der Zeit, von denen zu gelten hat, daß auch sie Zeit sind. Die Bestimmung der Zeit wäre also zirkulär. Was aber wird gezählt? Der spätere Fortgang des Textes wird den eindeutigen Hinweis geben, daß die Zahl der Zeit mit der Bewegung der Himmelskörper in Zusammenhang steht und sich Zeit ergibt durch das Zählen von etwas mit dieser Bewegung Zusammenhängendem, das also selbst nicht Zeit ist. Das ist bereits hier angedeutet, indem ausdrücklich gesagt wird, daß es die Teile der Zeit, Tage, Nächte usf. vor der Entstehung des Himmels noch nicht gab. Man kann daher schon hier schließen, daß das jeweils am Himmel zu Zählende die Einheiten sind, die, als gezählte, Einheiten oder Teile der Zeit sind, nämlich Tage, Nächte usf.

Wir erhalten mit den Teilen der Zeit auch eine erste Antwort darauf, inwiefern die Zeit ein Abbild der Ewigkeit und als ein solches gegenüber dieser defi-

zient ist. Denn Teilehaben bedeutet teilbar sein, und Teilbarsein ist geradezu ein Definitionselement des Werdens gegenüber dem Sein. Die „immer sich gleich bleibende Wesenheit“ ist τέλειος (*teleos*, „vollkommen“) und „unteilbar“ (ἀμερής, *amerês*, ἀμέριστος, *ameristos*), während die Wesenheit des Werdens in der Körperwelt „teilbar“ (μεριστός, *meristos*) ist (*Tim.* 35 a 1-6). In der zweiten ‚Definition‘ war von dem Urbild der Zeit, der Ewigkeit, gesagt worden, daß sie in dem Einen verharre: μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ, und Platon hatte dort unmittelbar an ἐνὶ als einen Gegenbegriff κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσα, „nach Zahl gehend“, angeschlossen. Als ein solcher Gegenbegriff zur Einheit und Unteilbarkeit der Ewigkeit innerhalb der Konstellation von Urbild und Abbild ist nun hier die mit den Teilen der Zeit ausgesagte Teilbarkeit der Zeit zu begreifen.

Außer den Teilen der Zeit führt Platon in dem betrachteten Abschnitt auch die entstandenen Formen der Zeit ein, nämlich das „war“ und das „wird (sein)“, d.h. Vergangenheit und Zukunft. Da auch sie ausdrücklich als „gewordene“ bezeichnet werden, sind sie offenkundig ebenfalls von der Entstehung der Zeit an gegeben als zugleich mit ihr gewordene. Als die Formen der Zeit sind sie auch die Formen, in denen allein Zeit erscheint, als die allein Zeit vorkommt. Denn es wäre nicht sinnvoll, von „Formen“ oder „Arten“ der Zeit zu reden, wenn die Zeit auch ohne sie erscheinen und gedacht werden könnte. Diese Formen der Zeit gelten schlechthin für die Zeit, also auch für alle ihre Teile, da auch diese Zeit sind.

Das folgende Beispiel eines analogen Sachverhalts verdeutlicht diesen Gedanken. Der Gast erfährt auf der Weinliste eines Restaurants, daß es Wein in den beiden Formen oder Typen Rotwein und Weißwein gibt und daß man den Wein in den Teilen oder Quantitäten Achtel, Viertel oder Flasche erhält. Er wird daraus schließen, daß er Wein, in welchen Teilen auch immer, nur in der Form von Rot- oder Weißwein trinken kann. (Ebenso wird ihm klar sein, daß zu seiner Entscheidung zwischen Rot- und Weißwein notwendig die Festlegung auf eine bestimmte Quantität hinzuzutreten hat.) Es ist allerdings auch ohne diesen Vergleich evident, daß die Teile der Zeit, Tage, Nächte, Monate, Jahre uns nur in der Form von „war“ und „wird (sein)“ begegnen und daß umgekehrt unsere Vergangenheit und unsere Zukunft sich aus Zeitteilen wie Tagen, Nächten, Monaten und Jahren zusammensetzen. Was das Beispiel (wenigstens unter der Voraussetzung eines vernünftigen Weintrinkers oder verantwortlichen Kellners) nicht leistet, ist, eine Analogie zu einem solchen Zeitteil zu geben, der aus Vergangenheit und Zukunft zusammengesetzt ist, wie etwa „dieses Jahr“ oder „dieses Jahrhundert“. Alle Teile der Zeit kommen nicht nur in der Zeitform des „war“ oder in der des „wird (sein)“ vor, sondern auch in der Zusammensetzung von „war“ und „wird (sein)“.

Platon fährt fort, indem er das „war“ and das „wird (sein)“ erklärt: Wenn man von der ewigen Wesenheit aussage, daß sie war, ist und sein wird, so mache man unvermerkt einen Fehler, weil ihr in wahrer Rede nur das „ist“ zukomme (37 e 5 -38 a 1): λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει. Dieser Satz, nahezu ein Parmenideszitat – vgl. fr. 8,5 (VS 28 B 8,5): οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, „Und es war nicht einmal und wird nicht (einmal) sein, da es jetzt zugleich ganz *ist*“ (Übersetzung Hölscher) –, verdeutlicht wieder den defizienten Abbildcharakter der Zeit gegenüber der Ewigkeit, die durch das „ist“ ausgezeichnet ist. Das „war“ und das „wird (sein)“ sind nicht identisch mit dem „ist“; sie sind insofern dessen defiziente Abbilder, als sie doch allein von ihm her verstanden werden können.

„War“ und „wird (sein)“ werden angemessen von dem „in der Zeit gehenden Werden“ gesagt: τό τ' ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰούσαν πρέπει λέγεσθαι (38 a 1 f.). Denn auch sie beide sind selbst Bewegungen: κινήσεις γὰρ ἔστων (38 a 2). Diese Bewegungen, nämlich „war“ und „wird (sein)“ als Bewegungen, sind, wie gerade zuvor bestimmt worden war, die Formen der Zeit, so daß es Zeit also nur als die zweifache Bewegung des „war“ und des „wird“ gibt. Das wird durch den Gegensatz zu dem „sich selbst gleich und unbeweglich Verharrenden“ (38 a 3: ἔχον ἀκινήτως, *echon akinêtôs*) verdeutlicht, einer Umschreibung des αἰῶν (*aiôn*) der ‚Definitionen‘. Zu dem ruhenden „ist“ des *aiôn* sind die Bewegungen des „war“ und des „wird (sein)“ der defiziente Aspekt der Abbildlichkeit. Von dem „unbeweglich Verharrenden“ heißt es, ihm komme es nicht zu, „durch die Zeit jünger oder älter zu werden“: τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνου (38 a 3 f.). Diese Erklärung korrigiert das Vorverständnis, die Bewegung der Zeit laufe allein in die Zukunft oder sei ein Prozeß, der den Prozeß der Bewegung begleite. Die meisten Interpretationen der platonischen Zeitspekulation übergehen diesen entscheidenden und über die Art der Zeitformen und -bewegungen aufklärenden Satz (C 24), an dessen angemessenen Verständnis auch die Interpretation der Definitionsbestandteile „beweglich“ und „gehend“ hängt.

Wie sollte etwas nicht nur älter, sondern auch jünger durch die Zeit im Sinne von „by lapse of time“ (Cornford) oder „im Verlaufe der Zeit“ (Sussemihl) werden? Und inwiefern sollte das dann eine Erklärung von „war“ und „wird“ sein? „War“ und „wird“ sind Aussagen über das in der Zeit bewegte bzw., wie Platon sagt, „gehende“ Werden (περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰούσαν, *peri tèn en chronôi genesin iousan*, 38 a 1 f.). Das Gehen des Werdens in der Zeit meint die allein von dem Werden auszusagende zeitliche Bewegung, ein Jüngerwerden, eine jüngere Phase des „war“, und ein Älterwerden, eine ältere Phase des