

## Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit: Bemerkungen zu Plotins Unterscheidung zweier „immer“ (III 7)

Von Andreas GRAESER (Bern)

### I. Einführung

Plotins Erörterungen über Zeit und Ewigkeit enthalten Ansätze zu zwei Unterscheidungen bezüglich der Bedeutung bzw. Verwendung des Wortes *ἀεί* [A] „Ich meine nicht das *scil.* immer in der Zeit, sondern das, wie wir es verstehen, wenn wir das Ewige meinen“ (*λέγω δὲ οὐ τὸ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ οἷον νοοῦμεν ὅταν τὸ αἰδίον λέγωμεν* [2,28–29]); [B] „Doch könnte das ‚immer‘, das nicht im eigentlichen Sinn verwendet würde, sondern nur zur Bedeutung des Unvergänglichen, die Seele irreführen“<sup>1</sup> (*ἔπει τό γε ἀεί τάχ' ἄν οὐ κυρίως λέγοιτο, ἀλλὰ ληφθὲν εἰς δήλωσιν τοῦ ἀφθάρτου πλανῶ ἄν τὴν ψυχὴν* [6,23–24]). [A] deutet einen Unterschied zwischen einem zeitlichen Sinn und einem nicht-zeitlichen Sinn von *ἀεί* an; [B] besagt, daß es eine eigentliche und eine uneigentliche Verwendung<sup>2</sup> von *ἀεί* gebe.

Wie sind diese Unterscheidungen einzuschätzen? Wie verhalten sie sich zueinander? Welchen Problemen wollte Plotin mit diesen Unterscheidungen Rechnung tragen? Hinsichtlich der ersten Frage vertreten die nachfolgenden Ausführungen die Auffassung, daß Plotin mittels dieser Unterscheidung eine begriffliche Trennung zwischen den Vorstellungen von Zeitlichkeit einerseits und von Zeitlosigkeit<sup>3</sup> andererseits zu artikulieren suchte. In bezug auf die zweite Frage geht es um ein Plädoyer für die These, daß Plotin den zeitlichen

<sup>1</sup> Die Übersetzung des Griechischen, die dem Verständnis folgt, welches R. Beutler und W. Theiler in Bd. IV in der jetzt gebräuchlichen Auflage (<sup>2</sup>1957) ihres Werkes dem Text abgewann, mag als ein Fall von „begging the question“ angesehen werden. Da der Text freilich umstritten ist (vgl. H. Weiss, An Interpretative Note on a Passage in Plotinus' On Eternity and Time, in: *Class. Philol.* 36 [1941] 230–239; W. Beierwaltes, Plotin über Zeit und Ewigkeit [Frankfurt a. M. 1981] 205–208) und unterschiedliche Interpretationen fand, fällt dieser Punkt hier nicht so stark ins Gewicht.

<sup>2</sup> Anders als H. Weiss (Anm. 1) 235f. verstehe ich ebenso wie W. Beierwaltes (Anm. 1) 206 den Ausdruck *ἔπει ... λέγοιτο* dahingehend, daß hier zwischen einer eigentlichen und einer nicht-eigentlichen Bedeutung oder Verwendung des *ἀεί* unterschieden wird. H. Weiss' Bestreitung dieses Sachverhaltes steht weder in sprachlicher Hinsicht auf gesundem Boden, noch scheint mir ihre These („the term *ἀεί* is not rightly attached to being“ [a. a. O. 236]) eine Zurückweisung des traditionellen sprachlichen Verständnisses zu verlangen. Denn sagen „der Ausdruck *ἀεί* läßt sich eigentlich nicht auf das Seiende anwenden“ heißt implizieren, daß es eine Verwendung bzw. Bedeutung von *ἀεί* gibt [nämlich wenn „immer“ – wie bei Platon – auf das Seiende bezogen wird], die nicht in der eigentlichen Bedeutung von *ἀεί* begründet liegt.

<sup>3</sup> P. Aubenque, Plotin philosophe de la temporalité, in: *Diotima* 4 (1976) 83 vertritt die Auffassung, daß Ewigkeit bei Plotin nicht „comme intemporalité [...], mais plutôt comme sempiternité et permanence“ beschrieben werde. Die Kriterien, die P. Aubenque hier unausgesprochen voraussetzt, scheinen nicht sonderlich hilfreich zu sein. Denn nach dem traditionellen, in der Geschichte der Philosophie gewachsenen Verständnis dieser begrifflichen Vorstellungen ist es keineswegs so, daß sich sempiternitas bzw. Permanenz und Unzeitlichkeit in solch eindeutiger Weise voneinander sondern lassen. Bereits Boethius' Verständnis von Ewigkeit als „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“, die z. B. auch für Thomas' Diskussion „De aeternitate dei“ (S. Th. pars I, qu. 10, art. 1) Ausgangspunkt der Überlegungen ist, fusioniert mit „Leben“ einerseits und „Zeitlosigkeit“ andererseits zwei Vorstellungen, die genau genommen inkompatibel sind (vgl. W. Kneale, Time and Eternity in Theology, in: *Proc. of the Arist. Soc.* NS 61 [1960/1961] 99).

Sinn von  $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$  mit der eigentlichen Verwendung von  $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$  gleichsetzt und entsprechend den nicht-zeitlichen Sinn von  $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$  einer uneigentlichen Verwendung des  $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$  zuordnet.<sup>4</sup> Was die dritte Frage angeht, so scheint Plotin mittels dieser Unterscheidung ein Problem aufzunehmen, welches Platon seinerzeit nicht klar genug exponierte.

## II. Der platonische Hintergrund

Platon unterscheidet Ti. 27 d 6–28 a 1 zwischen dem, was immer ist und kein Werden hat, und dem, was jeweils wird, aber niemals ist: 1) τὸ ὄν  $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ , γένεσθαι δ' οὐκ ἔχον und 2) τὸ γιγνώμενον μὲν  $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ , ὄν δὲ οὐδέποτε. Diese temporale Charakterisierung der Zwei-Welten-Lehre scheint auf den ersten Blick unverfänglich. Das  $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$  in 2) evoziert – sofern das Wort in der Tat überliefert ist und im Text behalten werden sollte<sup>5</sup> – die Vorstellung von Dauer in der Zeit. Denn für Dinge vom Typus 2) soll offenbar gelten, daß sie ohne Unterlaß werden. Auch das  $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$  in 1) scheint Dauer in der Zeit zu bedeuten. Zumindest legt der für 1) maßgebliche Gedanke  $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$  κατὰ ταῦτα ὄν die Vorstellung omnitemporaler Identität nahe. Doch scheint Platon einen anderen Gedanken vor Augen zu haben. Denn Ti. 37 e 3 ff. heißt es, daß „(es) war“ und „(es) wird sein“ in jedem Fall auf distinkte Zuständlichkeiten Bezug nehmen, ewige Wesenheit jedoch ( $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma$  οὐσία) allein vermittels eines „ist“ (τὸ ἔστιν) korrekt angesprochen werde.<sup>6</sup> Die Implikation ist hier die, daß man von einem ewigen Ding  $X$  nicht sagen könne, es war oder wird sein. Denn von  $X$  sagen, es war, hieße behaupten, daß  $X$  nicht mehr ist bzw. nicht mehr das ist, was es war; von  $X$  sagen, es werde sein, hieße entsprechend behaupten, daß  $X$  einmal sein wird, aber jetzt noch nicht ist. Diese Überlegung steht noch ganz im Banne der Parmenideischen These, daß unterschiedliche Zeitabschnitte nur auf Grund unterschiedlicher Ereignisse isoliert werden können.<sup>7</sup> Sie bringt Platon in ernsthafte Schwierigkeiten. Denn wenn es sich bei den in 1) genannten selbstidentischen Dingen um ewige Wesenheiten von der Art der Ideen handelt, so muß gelten, daß jedes dieser Gebilde *immer* ist: dies bedeutet allerdings, daß es keinen Zeitpunkt  $t$  gibt, zu dem  $X$  nicht das sein wird, was es immer schon war. Das sachliche Problem scheint also darin zu liegen, daß Platon die Ideen in 27 d 6 ff. als omnitemporale Dinge behandelt, in 37 e 3 ff. jedoch als atemporale Gegenständlichkeiten ansieht. Umgekehrt ist zu bedenken,

<sup>4</sup> In diesem Befund weichen die vorliegenden Erörterungen von jener Interpretation ab, die W. Beierwaltes (Anm. 1) 106 skizziert. W. Beierwaltes versteht unter dem „eigentlichen Sinn“ des  $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$  die Bedeutung zeitloser Ewigkeit.

<sup>5</sup> Bedenken äußerte Th. A. Robinson, *The Argument of Tim. 27 d ff.*, in: *Phronesis* 24 (1979) 105–109.

<sup>6</sup> Im Blick auf dieses „ist“ denkt G. E. L. Owen, *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, in: *Monist* 50 (1966) 317–340 (aufgenommen in A. P. D. Mourelatos [Hg.], *The Presocratics* [New York 1974] 271–292) in erster Linie an kopulative Verwendungen wie „Gerechtigkeit ist eine Tugend“; L. Tarán, *Perpetual Duration and Atemporal Eternity*, in: *Monist* 62 (1979) 43–53 denkt hingegen an solche Fälle, wo das „ist“ im Sinne von „es gibt“ als Verb der Existenz fungiert. L. Taráns Deutung scheint mir in diesem Fall den Vorzug zu verdienen.

<sup>7</sup> Parmenides' diesbezügliche Thesen sind nicht leicht zu verstehen. Die umsichtigste Diskussion ist die von D. O'Brien, *Temps et Intemporalité chez Parménide*, in: *Les études philosophiques* 3 (1980) 257–272. D. O'Brien plädiert gegen das u. a. von G. E. L. Owen (Anm. 6) und W. Kneale (Anm. 3) bevorzugte Verständnis von fr. 8, 5 als „Zeitlosigkeit“ und hält dafür, daß Parmenides nicht etwa eine „existence non durative et intemporelle“ vor Augen habe, „mais bien plutôt la nécessité d'une existence qui serait 'éternelle', en ce sens seulement qu'elle est endogénérée et impérissable“ (ebd. 170). Siehe auch P. Manchester, *Parmenides and the Need for Eternity*, in: *Monist* 62 (1979) 91–106.

daß die in 2) behauptete Dauer in der Zeit ihrerseits unbegrenzt sein könnte. Denn *qua* ewiges<sup>8</sup> Abbild der Ewigkeit ist die Zeit offenbar selbst ewig. Mithin wäre es denkbar, daß Gegenstände vom Typus 2) ewig werden. So gesehen, kann das  $\alpha\epsilon\iota$  in 1) und 2) gleichermaßen unbegrenzte Dauer bedeuten; und doch hatte Platon offenbar kein Interesse zu sagen, daß es sich bei der Dauer, die ewigen Dingen eignet, um zeitliche Dauer handelt.

### III. Die Unterscheidung [A]

Plotins Rede vom „immer in der Zeit“ ist Teil einer Argumentation bezüglich der zweiten Aporie; und zwar handelt es sich bei dieser Aporie um die Frage, ob Ewigkeit ( $\alpha\iota\omega\nu$ ) mit der Idee Ständigkeit ( $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\tau\epsilon\varsigma$ ) identisch sei oder mit jenem Charakteristikum Ständigkeit, wie es sich am intelligiblen Sein ( $\text{o}\ddot{\upsilon}\sigma\acute{\upsilon}\alpha$ ) findet. Gegen die Annahme einer Identität von Ewigkeit und Ständigkeit sprechen in Plotins Augen drei Gesichtspunkte.<sup>9</sup>

Der erste Gesichtspunkt kann als das Argument der Teilhabe bezeichnet werden. Dieses Argument besagt, daß ein Ding, welches mit dem Namen einer Idee charakterisiert wird, zwar an dieser teilhat, aber mit ihr nicht identisch ist. In diesem Sinn argumentiert Plotin (2, 23–26), daß sich die Annahme einer Identität von Ewigkeit und Ständigkeit im Gegensatz zur Annahme befinde, daß Ständigkeit selbst ewig sei. Wenn nämlich der Satz „Ewigkeit ist (=) Ständigkeit“ wahr ist, so ist der Satz „Ständigkeit ist ( $\epsilon$ ) ewig“ notwendigerweise falsch. Denn *qua* Bericht eines Teilhabeverhältnisses behauptet er zugleich die Nichtidentität von *participans* und *participatum* und steht damit im Widerspruch zu der Identitätsthese. Wenn wir die Identitätsthese gleichwohl aufrechterhalten, wird der Satz „Ständigkeit ist ewig“ freilich auch kategorial falsch: Auf Grund der Substituierbarkeit von „Ständigkeit“ durch „Ewigkeit“ müßten wir an Stelle des Satzes „Ständigkeit ist ewig“ auch den Satz „Ewigkeit ist ewig“ zulassen. Doch dürfen wir diesen Satz nicht zulassen. Denn dieser Satz stellt einen Fall von Selbstprädikation dar. Falls Ewigkeit selbst ewig ist (und d. h. zur Klasse der ewigen Dinge gehört), so müßte sie *qua* ewiges Ding an einer anderen Form Ewigkeit teilhaben. Doch ist Ewigkeit selbst kein ewiges Ding.

Der zweite Gesichtspunkt, der gegen die Annahme einer Identität von Ewigkeit und Ständigkeit (2, 26–27) spricht, beruht auf der Überlegung, daß Bewegung ewig ist. Auf Grund der Identitätsthese hätten wir nun mit einer Bedeutungsgleichheit von „ewig“ ( $\alpha\iota\omega\iota\nu$ ) und „ständig“ ( $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\mu\nu\upsilon$ ) zu rechnen. Mithin müßten wir den Satz „Bewegung ist ständig“ zulassen. Doch wird der Begriff Ständigkeit von dem Begriff Bewegung ausgeschlossen. (Dieses Argument kann genau dann gegen die Identitätsthese geltend gemacht werden, wenn Plotin unter „Bewegung“ hier nicht Bewegung als solche versteht, die *qua* Idee natürlich ewig sein kann und es auch ist. Vielmehr denkt er wohl an den von Platon Ti. 37 d beschriebenen Sachverhalt, d. h. er denkt an die kosmische Bewegung [vgl. auch Soph.

<sup>8</sup> Platon verwendet hier das Adjektiv  $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ . F. M. Cornford, *Plato's Cosmology* (London 1937) 98 Anm. 8 hielt dies für nicht tragbar und konjizierte (im Blick auf Leg. 966 d [vgl. Critias fr. 18])  $\acute{\alpha}\epsilon\nu\alpha\omicron\nu$ . Anders führt z. B. W. Kneale in seinem wichtigen Aufsatz (Anm. 3) 94 Anm. 11 mit „everlasting“ ein anderes Übersetzungswort ein, „since Plato seems to intend here no more than unending duration“. Wichtig und gedankenreich sind die Erörterungen von R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote* (Paris 1982) 30, 66.

<sup>9</sup> In diesem Zusammenhang sei auf P. P. Matters Berner Dissertation [1964]: Zum Einfluß des platonischen Timaios auf das Denken Plotins (Winterthur 1964) 136 verwiesen. In seinem dritten Kapitel „Die Ewigkeit und die Zeit“ macht der Autor eine Reihe von Beobachtungen, die für die Einschätzung der platonischen und neuplatonischen Thesen einiges hergeben.

254 d 4 ff.]. Sagen, daß jene Bewegung ruhend bzw. ständig sei, heißt behaupten, daß bewegte Dinge im Zustand der Ruhe sind. So gesehen verlangt die These bezüglich der Bewegung, die nicht ruhend sein könne, offensichtlich eine extensionale Interpretation des Terminus „Bewegung“.)

Der dritte Gesichtspunkt schließlich ergibt sich mit der Frage, wie der Begriff Ständigkeit, der dem Begriff Ewigkeit substituiert würde, das Merkmal „immer“ (ἀεί) enthalten könnte (2, 27–29). Worauf zielt diese Frage? Die Antwort ist in der Erläuterung zu sehen, daß das Wort „immer“ hier nicht in einem zeitlichen Sinn zu verstehen sei, sondern so, wie wir das Wort verwenden, wenn wir uns auf Immerwährendes (τὸ ἀίδιον) beziehen. Wenn Plotin also die Frage aufwirft, ob der Begriff ἀεί überhaupt in dem Begriff Ständigkeit bedacht werden könne, so scheint er – ohne daß dies zum jetzigen Zeitpunkt schon deutlich würde – darauf Bezug zu nehmen, daß ἀεί ja Element der Bildung von αἰών ist (4, 43). Damit scheint Plotin sagen zu wollen, daß Ständigkeit, die als Idee sehr wohl ewig ist (2, 24) und somit über die Eigenschaft verfügt, ewig zu sein, „immer“ nicht als definitorisches Merkmal hat. Verfügte sie nämlich über das un-zeitliche *immer* als Merkmal, so müßte jeder Gegenstand, der an der Form Ständigkeit teilhat, *ipso facto* über die Eigenschaft, immer zu sein, verfügen. Indes ist es nicht so, daß alle Dinge, die an Ständigkeit teilhaben, auch immerwährend oder ewig sind. Von hier aus erklärt sich nun auch Plotins einschränkender Hinweis „Ich meine nicht das immer in der Zeit...“. In der Tat wäre Plotin im Blick auf seine Zurückweisung der Identitätstheese mit einem zeitlichen „immer“ nicht geholfen. Im Gegenteil, ein raumzeitliches Ding, das in Ruhe befindlich ist und mithin an στάσις teilhat, ist für die Dauer dieser Teilhabebeziehung *jeweils* im Zustand der Ruhe.

#### IV. Die Unterscheidung [B]

Die Unterscheidung zwischen einer eigentlichen und einer uneigentlichen Verwendung von „immer“ ist Bestandteil einer Argumentation für den unzeitlichen Charakter des Seienden. Plotin macht zunächst geltend, daß Ewigkeit im Sinne der bereits 4, 42–43 gegebenen Charakterisierung (scil. αὐτῆ ἢ διάθεσις αὐτοῦ καὶ φύσις εἶη ἂν αἰών' αἰών γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος) als Leben des Seienden zu denken sei (6, 8–13). Diese Präzisierung knüpft zwar ausdrücklich an Ti. 37 d 6 (μὲνοντος αἰώωνος ἐν ἐνί) an. Sie gibt aber der Platonischen Formel „verharren in einem“ durch die theologische Interpretation des „einen“ als „Dem Einen“ eine neue Bedeutung. Auch bringt diese Betrachtungsweise (i. e. Ewigkeit als Leben des Seienden) eine beträchtliche Schwierigkeit mit sich. Denn die Rede vom Seienden, das durch Ewigkeit charakterisiert sei, und die Auffassung von Ewigkeit als Leben des solchermaßen Seienden erfordert eine weitergehende Klärung des Sinnes von „Sein“. Der von Plotin vorausgesetzte Begriff von „Sein“ verfügt über das Merkmal der Unzeitlichkeit. Dieses Merkmal der Unzeitlichkeit ist vor allem bei Parmenides fr. 8, 5 (ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν) vorgeformt; und es ist dieses Bild (vgl. 3, 1 ff. „Leben, das im Selben verharrt, es immer das Ganze gegenwärtig hat, und nicht jetzt dieses, dann ein anderes, sondern alles zugleich“; 3, 37 ff. „Leben, das zugleich ganz und gar erfüllt und gänzlich unausgedehnt ist“), das auch in der Philosophie des Mittelalters wirksam wurde (vgl. Boethius, Cons. Phil. V 6 *tota simul*; Thomas von Aquin, s. Th. Pars I, Quaest. 10, Art. 1 *tota simul existens*).

Nun ist Unzeitlichkeit sprachgeschichtlich jedoch kein eigentliches Merkmal von αἰών.<sup>10</sup> Im Gegenteil, αἰών, das selbst für Plotin (4, 42–43) die Herkunft aus τὸ ἀεὶ ὄν verrät (vgl.

<sup>10</sup> Vgl. P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots [fasc. 1] (Paris

Aristoteles, *De cael.* A 9, 279 a 22–28)<sup>11</sup> ist für Aristoteles primär anfangs- und endlose Dauer in dem von Boethius a. a. O. hervorgehobenen und kritisierten Sinn. (Anfangs- und Endlosigkeit ist für Thomas a. a. O. dann ähnlich wie schon für Boethius auch nur notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung von *aeternitas*.) Wie wenig Aristoteles an einer eigentlichen Unterscheidung zwischen Ewigkeit im Sinne von anfangs- und endloser Dauer einerseits und Ewigkeit im Sinne unzeitlicher Gegenwart andererseits interessiert war, zeigen z. B. seine Erörterungen des „nicht in der Zeit Seins“ in *Phys.* IV 12. „Nicht in der Zeit“ sind für ihn u. a. gleichermaßen ungeschaffene und unbegrenzt weiterdauernde Dinge wie Sterne, aber auch spezifisch zeitlose Sachverhalte wie z. B. die Tatsachen der Mathematik.

Auch Platon hat – wie die Charakterisierung der Zeit als *ewiges* Abbild der Ewigkeit zeigt – zwischen Unzeitlichkeit einerseits und unbegrenzter zeitlicher Dauer nicht eigentlich unterschieden (s. o.). Plotin selbst vermeidet interessanterweise jeden Hinweis auf Platons Rede von Zeit als *ewigem* Abbild. Doch gibt er zu verstehen, daß sich Platon zumindest in einer Hinsicht unpräzise ausgedrückt habe (6, 50–57 im Blick auf ἀγαθός ἦν in *Ti.* 29 a 1 und die angebliche Korrektur dieser Ausdrucksweise in 37 e 4–5). Aber auch Platons Rede vom Intelligiblen (i. e. den Ideen) als „immer Seiendem“ bedarf Plotins Meinung nach der Erläuterung bzw. einer eigenen Rechtfertigung. Dies geht aus VI 2, 1, 20ff., hervor: ὑποδείξαντα [scil. Platon] αὐτοῖς [i. e. anderen Denkern] καὶ προστιθεὶς τῷ ὄντι τὸ ἀεὶ ὑπέδειξεν, ὡς δεῖ τὸ ὄν τοιοῦτον εἶναι, οἷον μηδέποτε ψεῦδεσθαι τὴν τοῦ ὄντος φύσιν κτλ. Ähnlich bemerkt Plotin in der Zeitabhandlung, daß der Zusatz „immer“ erst in dem Augenblick nötig wurde, da der Ausdruck „Sein“ auch auf solche Dinge bzw. Vorgänge Anwendung fand, die genaugenommen eben nicht wahrhaft sind (6, 27–30). Mit anderen Worten: Die Verwendung des Zusatzes „immer“ wird von Plotin hier wie anderswo als reine Vorsichtsmaßnahme empfunden. Plotin unterstellt, daß mit diesem Zusatz „immer“ keine bedeutungsmäßige Modifikation des Begriffes *Sein* vorgenommen werde. Gleichwohl hält er fest, daß es besser wäre, einfach den Ausdruck „Sein“ zu verwenden, d. h. ohne den Zusatz „immer“ (6, 26–27 τὸ δὲ ἴσως βέλτιον ἦν μόνον τὸ ὄν λέγειν).

Dies zeigt, daß Plotin genaugenommen bereits das Substantiv αἰών als Bildung betrachten müßte, die unter dem Einfluß der oben skizzierten philosophischen Vorsichtsmaßnahme vis-à-vis aufkommender Unklarheiten bezüglich des „wahren“ Sinnes von *Sein* stand.<sup>12</sup> Es zeigt ferner, daß Plotin diesen Zusatz von der Sache her nicht als angemessen betrachtet. In der Tat gibt Plotin unmißverständlich zu verstehen, daß die Verwendung des Zusatzes „immer“, die besser unterlassen würde (6, 26–27), allein in pragmatischer Absicht geschehe: um unserer selbst willen bzw. um der Klarheit willen (6, 22–23). Es handelt sich hier um eine Redeweise, nicht aber um eine strikte begriffliche Charakterisierung des Gegenstandes. Von hier her wird nun auch verständlich, daß Plotin den eigentlich problematischen Charakter der Verwendung des „immer“ in diesem Zusammenhang herausstellen möchte: Mag der Zusatz „immer“ im Falle der Rede vom Seienden deshalb naheliegen, weil es gilt, die wahre Natur des Seienden im Gegensatz zum Werdenden im Auge zu behalten, so ist die Verwendung des „immer“ gleichwohl potentiell irreführend. Denn die Verwendung von

1968) 42f.: „Du sens de ‚vie‘, αἰών est passé au sens de ‚durée d’une vie‘ [...] et finalement chez les philosophes ‚Éternité [...]“

<sup>11</sup> Wichtig ist die Arbeit von D. O’Brien, *Aristote et l’AION*: Enquête sur une critique récente, in: *La Revue de métaphysique et de morale* 85 (1980) 94–108.

<sup>12</sup> Diese Überlegung kann unter Hinweis auf die Tatsache gestützt werden, daß Plotin in 2, 28–29 (s. o.) ausdrücklich zu verstehen gibt, daß er in dem ἀεὶ des αἰών eben nicht den zeitlichen Sinn des „immer“ berücksichtigt wissen möchte.

„immer“ enthält – und hier würden die meisten zeitgenössischen Philosophen Plotin beipflichten – einen Hinweis auf Identität *in* der Zeit. Plotin selbst charakterisiert das irreführende Potential der Verwendung des „immer“ als Zusatz zu „Seiendem“ unter Hinweis auf die Tatsache, daß man dem Wort „immer“ die Vorstellung einer „Erstreckung des ‚immer mehr‘ und des ‚niemals Enden wollens“ assoziiert (6, 24–26 *πλανῶ ἂν τὴν ψυχὴν εἰς ἕκτασιν τοῦ πλείονος καὶ ἔτι ὡς μὴ ἐπιλείψοντός ποτε*). Damit ist gemeint, daß die Verwendung des Wortes „immer“ die Vorstellung von Dauer in bzw. mit der Zeit assoziiert, die Anwendung des „immer“ auf das wahrhaft Seiende aber den falschen Eindruck vermittelt, als handle es sich beim Seienden um etwas von der Art, was durch immer neue Zuständlichkeiten (*μέρη τοῦ χρόνου*) charakterisiert sei.<sup>13</sup> Eben diese Deutung ist fernzuhalten. Denn das Seiende hat keine Karriere in Zeit und Raum.

### V. Zusammenfassung

So gesehen liegt die Vermutung nahe, daß Plotins Hinweis auf die uneigentliche Verwendung des „immer“ (6, 23–24 *ἐπεὶ τό γε αἰεὶ τάχ ἂν οὐ κυρίως λέγοιτο, ἀλλὰ ληφθὲν εἰς δὴλωσιν τοῦ ἀφθάρτου*) der Tatsache Rechnung trägt, daß αἰεὶ primär die Vorstellung von Dauer in der Zeit assoziiert und jede Charakterisierung des Seienden als immer Seiendes mithin eine unangemessene Übertragung zeitlicher Betrachtungsweisen auf die Welt des Seins nahelegen könnte. In der Tat scheint der Duktus des Gedankens dahin zu gehen, daß der Platoniker – vermutlich bereits Platon selbst – die Vermeidung der einen Unklarheit mit dem Risiko der Schaffung einer anderen Unklarheit erkaufte.

Nun geht diese Deutung der Unterscheidung zwischen dem eigentlichen und nicht eigentlichen Sinn von αἰεὶ in 6, 23–24 sicher gegen die *opinio recepta*. Hier wird der Hinweis auf den uneigentlichen Sinn von αἰεὶ überwiegend dahingehend beurteilt, daß αἰεὶ für Plotin primär eine nicht zeitliche Bedeutung habe und in genau diesem Sinn sachgemäß auf das Seiende bezogen werden könne (s. Anm. 4). Von einer uneigentlichen Bedeutung des αἰεὶ sei hingegen stets da die Rede, wo αἰεὶ mit Bezug auf zeitliche Verhältnisse verwendet werde. Diese Vorstellung eines primär nicht-zeitlichen Sinnes von αἰεὶ hat sicher etwas für sich. Zwar spricht gegen sie die Etymologie von αἰών. Doch würde sie Plotins Anliegen ernst nehmen, alles Gewordene von seiner Wurzel her zu erklären und so z. B. auch Zeit und Zeitlichkeit aus dem Verständnis der Ewigkeit heraus zu gewinnen. In diesem Sinn wäre denkbar, daß Plotin das zeitliche „immer“ ausdrücklich als metaphysisches Derivat eines unzeitlichen, ursprünglichen „immer“ zu deuten wünschte. (Mutatis mutandis wird M. Heidegger die philosophischen Thematisierungen des traditionellen Zeitbegriffs im Sinne der Abfolge als Konzeptualisierung des „vulgären Zeitverständnisses“ charakterisieren und demgegenüber das Phänomen der Zeit vermittelt der ursprünglichen Zeitigung der Zeit zu verstehen suchen.) – Doch findet die These vom primär nicht-zeitlichen Sinn des αἰεὶ bei Plotin im Text keinen Anhaltspunkt. Im Gegenteil, namentlich jener Gedankengang, der noch am ehesten auf eine derartige These hin angelegt zu sein scheint – nämlich 6, 32–35 –

<sup>13</sup> Dieser Gedanke spielt namentlich im Kapitel 11 eine wichtige Rolle. Die Verzeitlichung der Seele (*ἐχρόνησε* bzw. *χρόνον εἶχε*) ist eine Form der *διάστασις* (*nota bene*: das wahre Sein ist *ἀδιάστατον*); und dieses Auseintreten bedeutet auch, daß stets neue Zuständlichkeiten und je distinkte Abschnitte Gestalt gewinnen. Von hier aus erklärt sich auch die Tatsache, daß Plotin Zeit als Leben der in ihrer Bewegung von einer zur anderen Lebensform übergehenden Seele versteht (11, 44–45). – Ähnlich ist Augustins Gegenüberstellung der Begriffe *distentio* („*ecce mea vita distentio est*“) und *intentio* im XI. Buch der *Confessiones* zu sehen.

insistiert auf einer Deutung des „immer“ im Sinne von „wahrhaft“ [scil. seiend] und kulminiert in der Anweisung, den begrifflichen Gehalt des „immer“ hier in der Bedeutung der Ausdehnungslosigkeit der bereits ganz und gar anwesenden Gegenwärtigkeit aufgehen zu lassen. Ihren systematischen Stellenwert gewinnen diese Verständnishilfen allerdings nur unter der Voraussetzung, daß nach wie vor gilt, was bereits zur Sprache kam: nämlich daß der Zusatz „immer“ nicht nur entbehrlich ist, sondern zweckmäßigerweise wirklich außer Betracht gelassen werden sollte (6, 26–27). Ähnlich gab Plotin bereits im Rahmen der Unterscheidung [A] im II. Kap. zu verstehen, daß die Nennung des „immer“ zunächst die Vorstellung des „immer in der Zeit“ evoziere (2, 28–29). Aber genau diese Bedeutung wünscht er für den gegebenen Zweck seiner Argumentation auszuklammern.

Somit spricht alles dafür, daß Plotin den zeitlichen Sinn von „immer“ mit der eigentlichen Bedeutung des „immer“ gleichsetzt und entsprechend den nicht-zeitlichen Sinn von „immer“ mit der uneigentlichen Bedeutung des „immer“ parallelisiert. Sicher ist der springende Punkt der Unterscheidung als solcher nicht ohne Rest bruchlos erkennbar. Das liegt weniger an Plotin als an der Schwierigkeit in der Sache selbst. Doch mag es für den gegebenen Zweck genügen, die eigentliche Tragweite der Unterscheidung Plotins festzuhalten. Dauer in der Zeit und zeitlose Dauer sind *toto coelo* verschieden. Diese Feststellung ist um so wichtiger, als weder Platon noch auch Aristoteles in ihren Äußerungen zu klaren Distinktionen gelangten, geschweige denn in der promiskuen Verwendung des Wortes „immer“ ein ernsthaftes Problem sahen. Insofern bedeutet Plotins Unterscheidung auch einen wichtigen Beitrag zur Diskussion der Frage, ob und inwieweit die menschliche Rede über Zeitlichkeit und Ewigkeit von vornherein in temporale Begriffe eingebettet ist. Gerade diese Frage wird auch für den heutigen Leser in dem Augenblick dringlich, da erkannt wird, daß Plotins Definition von Ewigkeit als „vollendet-unendliches Leben in Ständigkeit und im Selben“ (II, 46) ähnlich wie Boethius' Charakterisierung der *aeternitas* als „*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*“ eben nicht nur die Vorstellung von Atemporalität, sondern auch die Vorstellung von anfangs- und endloser Dauer vereint.

## Tod und Unsterblichkeit in Fichtes Philosophie

Von Alois K. SOLLER (München)

„Wo ich bin, ist der Tod nicht,  
und wo der Tod ist, bin ich nicht.“<sup>1</sup>

Fichte begreift den Menschen als ein endliches Vernunftwesen. Mit den Termini der Jenaer Zeit gesprochen, stirbt der Mensch dann, wenn die „Beschränkungen“ oder das „Nicht-Ich“ das Vernunftstreben überwältigen. Fichte führt z. B. die Krankheit „Gelb-

<sup>1</sup> Fichte, Vorlesungen über Platners Aphorismen, zit. als VPA, in: Fichte Akademieausgabe, zit. als AA II 4, 339. – In der Fichte-Bibliographie werden nur drei Arbeiten angeführt, die sich ausdrücklich die Unsterblichkeit zum Thema ihrer Untersuchung machen. Der natürliche Tod kommt in den genannten Überschriften überhaupt nicht vor. Es handelt sich dabei um folgende drei Abhandlungen: Johann Dörenkamp, Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bei den deutschen Idealisten von Kant bis Schopenhauer (Bonn 1926); Franz Hoffmann, Johann Gottlieb Fichte's Unsterblichkeitslehre, in: Psychische Studien 5 (1878); Ernst Melzer, Fichtes Unsterblichkeitslehre vom theistischen Standpunkte