

ALLES FLIEßT ZUR METAPHYSIK DES WERDENS

HERAKLIT VERSUS PARMENIDES

Wolfgang Leidhold:

Alles fließt, Zur Metaphysik des Werdens, Heraklit versus Parmenides, in: Jörg Martin (Hg.), Welt im Fluss, Fallstudien zum Modell der Homöostase, Stuttgart Steiner 2008, S. 43-56.

Alles fließt - in diesem Satz nennt Heraklit das Leitprinzip seines Denkens. Das *panta rhei* besteht aus dem logischen Allquantor und einem Prädikat, das eine spezielle Art der Bewegung bezeichnet, nämlich die kontinuierliche Bewegung von Flüssigem. Einerseits ist alles in kontinuierlicher Bewegung, in beständigem Wandel, andererseits ist das Fließen jenes beständig Gleiche, in dem wir die Dinge allemal antreffen, denn das Fließen besitzt immer gleiches Gewicht für alles, nichts kann da heraustreten.

Der Satz jedoch steht fest, er fließt nicht, und somit scheint doch nicht alles zu fließen. Der Satz steht, da er etwas festhält, was ansonsten in Bewegung bleibt. Er bringt in der Repräsentation der Sprache, des menschlichen *logos*, eine Bewegung zum Halten, die ansonsten, als eben dieses *alles*, keineswegs, steht. Was aber ist dieses *alles*? Es sind die Dinge und ihr *logos*, ihre regelmäßige Ordnung.

Die einzige Form, in der etwas zugleich fließend und regelmäßig geordnet sein kann, ist die Wiederholung. In der Wiederholung sind Fluss und Ordnung als Einheit aufgehoben. In dieser Einheit erst gewinnen die Dinge eine Form; sie entsteht aus der Wiederholung des Fließens. Sich wiederholend kommt der Fluss ins Gleichgewicht. Die stehende Welle etwa wiederholt immerfort die gleiche Bewegung, ohne doch das Fließen zu verlassen. Wir steigen, nach Heraklit, immer wieder in denselben Fluss, der sich immerzu beweglich wandelt. Heraklit denkt hier dialektisch; der *dialaktes* ist im antiken Recht der Vermittler unter den streitenden Parteien. Die Parteien, welche hier einander widerstreiten, sind die Partei des Werdens und die des Seins. Diese Vermittlung gilt auch für den Satz selbst: Der *logos* der Sprache erscheint nur in der Wiederholung des Sprechens; um den Satz zu wiederholen, muss man ihn erneut von Anfang zu Ende sprechen, den Satz mithin fließen lassen. Der Satz kann nur im Werden sein. Die Ordnung der Sprache und die Ordnung der Dinge folgen demnach in der Wiederholung demselben *logos* des Werdens.

Der Satz des Heraklit besitzt eine außergewöhnliche Prominenz: Wenn einer sonst nichts von Heraklit weiß, diesen Satz immerhin kennt er. Wir fragen uns, woher das kommt. Die Antwort könnte lauten: Dieser Satz widerspricht dem Hauptstrom der Metaphysik, der seit der Antike von Parmenides ausgeht. Für Parmenides ist die Welt des Werdens nur ein Schein, den die Sinnes Wahrnehmung auffasst. Diese scheinbare Welt ist jedoch eine Dimension des Nichtseienden. Sein kann für ihn nur ohne Werden gedacht sein. Das Sein entsteht nicht und vergeht nicht, es ist ewig, unzerstörbar, unveränderlich, stetig, sich selbst gleich, un-

bewegt, *akineton*. Dieses ewige und unveränderliche Sein zu erkennen, gilt als Hauptziel der Vernunft. Diese Vernunft aber lässt keine Vermittlung, sondern nur den Widerspruch zu. Sie ist wie ein Anwalt, der gegen das Werden beständig Berufung einlegt. Da es keine letzte Instanz gibt, streitet diese Vernunft seither ohne Ende gegen den Augenschein des Werdens.

Nach Heraklit freilich sind das Werden und seine Dialektik nicht Augenschein, sondern das höchste Prinzip, *principium ultimum*, des Seienden wie des Nichtseienden. Ich möchte die These Heraklits aufnehmen und zeigen, dass sie der These des Parmenides überlegen ist. Der gewichtigste Grund für seine These sind nun aber die Schwierigkeiten, welche von alters her der Hauptstrom unserer Metaphysik mit der *Zeit* hat. Die *Zeit* ist die Dimension des Werdens *par excellence*. Nur wenn die *Zeit* eine Realität ist, dann können wir auch dem Werden seinen metaphysisch herausragenden Ort ausweisen. Die *Zeit* aber will sich, wie wir gleich sehen, in die Seinsordnung der klassischen Metaphysik nicht einfügen lassen. Daher läuft meine These darauf hinaus, eine *neue* Metaphysik des Werdens zu begründen. Zunächst gilt es, den Befund aufzunehmen.

DAS SCHEITERN AM PROBLEM DER ZEIT

Wir beginnen mit einigen Zeugnissen, in denen Autoren von ihrem Scheitern am Problem der *Zeit* sprechen, denn das wird vielerorts beschrieben. Thomas Mann etwa lässt damit den zweiten Band des „Zauberberg“ beginnen. Dort heißt es:

„Was ist die *Zeit*? Ein Geheimnis - wesenlos und allmächtig. Eine Bedingung der Erscheinungswelt, eine Bewegung, verkoppelt und vermenget dem Dasein der Körper im Raum und ihrer Bewegung. Wäre aber keine *Zeit*, wenn keine Bewegung wäre? Keine Bewegung, wenn keine *Zeit*? Frage nur! Ist die *Zeit* eine Funktion des Raumes? Oder umgekehrt? Oder sind beide identisch? Nur zu gefragt!“

Das Leitmotiv des unaufgelösten Problems findet sich als Leitmotiv im Titel zahlreicher Bücher zum Thema „*Zeit*“, so etwa bei Paul Burger (1993), der von der „Aktualität des Zeiträtsels“ und bei Hans-Michael Baumgartner (1993), der vom „Rätsel der *Zeit*“ spricht. Auch in der modernen Physik bleibt das Thema aktuell (von Weizsäcker 1971, S. 145). Am häufigsten wird in der einschlägigen Literatur Augustinus zitiert, der in seinen *Confessiones*, im XL Buch (14,17) sagt: „Quid enim est 'tempus'? Si nemo me querat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.“ („Was also ist '*Zeit*'? Wenn niemand mich fragt, weiß ich es; wenn ich es einem Fragenden erklären will, weiß ich es nicht.“)

Was besagt diese eigenartige Feststellung? Augustinus leugnet nicht, ein Wissen von der *Zeit* zu haben, denn er weiß ja etwas davon, solange er nicht gefragt wird. Sobald er jedoch die Frage, was *Zeit* sei, mit einer Erklärung beantworten möchte, entdeckt er nurmehr sein Unwissen. Das Wissen aus jener fraglosen Erfahrung wird nicht zum Wissen des Begriffs. Wie kann man sich diesen Umschlag erklären? Der Text schweigt dazu. Wir könnten folgendes dazu denken: Die Was-Frage zielt auf eine Begriffsbestimmung oder Definition. Lässt

sich eine solche Definition nicht geben, können zwei Gründe vorliegen: entweder ist unser Wissen um die zu bestimmende Sache noch unvollkommen; oder die Frage ist falsch gestellt und die Sache ist gar keiner derartigen Bestimmung zugänglich.

Wenn Augustinus' Wissen um die Sache lediglich so unvollkommen war, dass es ihm die Sprache verschlug, dann dürfen wir hoffen, heute in einer besseren Lage zu sein. Dann sollte mittlerweile sein Wissen der fraglosen Erfahrung zum Wissen des Begriffs geworden sein. Martin Heidegger ist unter den Klassikern der modernen Zeitphilosophie hier vielleicht der kompetenteste Zeuge. Genau dreißig Jahre nach Erscheinen seines Buches „*Sein und Zeit*“ (1926) fragte die Redaktion der deutschen Wochenzeitung „*Die Zeit*“ zu ihrem eigenen, zehnjährigen Bestehen ihre Leser, darunter auch Martin Heidegger: „Was ist die *Zeit*?“. Die Antwort des Gefragten erschien am 23. Februar 1956. Darin heißt es:

„Man könnte meinen, der Verfasser von '*Sein und Zeit*' müßte dies wissen. Er weiß es aber nicht, so daß er heute noch fragt. Fragen heißt: hören auf das, was sich einem zuspricht.“ (Heidegger 1956)

Der Verfasser von „*Sein und Zeit*“ gibt also zu verstehen, dass er noch nicht mehr weiß als Augustinus. Die Frage ist nach wie vor offen - der Autor vernimmt Zuspriech, eine Antwort aber kommt auch jetzt, 1500 Jahre später, noch nicht heraus, zumindest nicht als begriffliche Bestimmung. Die Zeugnisse lassen sich beliebig vermehren. Ihnen stehen andere gegenüber, die als gelungene Versuche einer begrifflichen Fassung der *Zeit* gelten.

VERSUCHE EINER BEGRIFFLICHEN FASSUNG DER ZEIT

Isaac Newton äußert sich zum Begriff der *Zeit* zu Beginn seiner „*Philosophia naturalis principia mathematica*“ von 1689. Im Scholium zu den einleitenden Definitionen heißt es:

„Absolute, true, and mathematical time, of itself, and from its own nature, flows equally without relation to anything external, and by another name is called duration: relative, apparent, and common time, is some sensible and external (whether accurate or unequal) measure of duration by the means of motion, which is commonly used instead of true time...“.

Die absolute *Zeit* fließt also an sich und nach ihrer eigenen Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand, während die relative oder gewöhnliche *Zeit* ihre sinnliche und äußere Messung vermittelt der Bewegung ist.

Hier am Anfang der „*Principia*“ behandelt Newton den Zusammenhang zwischen Raum, *Zeit* und physikalischen Gegenständen. Dabei fällt auf, dass er streng genommen gar keine Begriffsbestimmung der *Zeit* bietet. Der Satz ist nämlich keine Antwort auf die Frage „Was ist die *Zeit*?“, sondern darauf, ob und inwieweit zwischen der *Zeit* und den äußeren Gegenständen eine Beziehung - etwa von Ursache und Wirkung - bestehe. Newton sagt hierzu, dass die *Zeit*

absolut, also ohne Beziehung zu ihnen sei. Die Frage zielt also auf die Besonderheit der Zeit im Gefüge der physikalischen Beziehungen. Wir können sie als Frage nach der *differentia specifica* der Zeit auffassen. Die Sache insgesamt, von der dann solche eine Besonderheit ausgesagt wird, bleibt freilich unklar, denn ihr *genus* wird lediglich im Verbum „fließt“ angedeutet.

Das Fließen wird weiter nicht erläutert. Wenn wir es vorsichtig interpretieren, können wir vielleicht folgendes darüber sagen: Das Fließen ist eine zusammenhängende Bewegung, wie wir sie etwa von der Bewegung von Flüssigem kennen. Insbesondere ist solch eine Bewegung nicht sprunghaft oder schwankend, sondern „equally“, also gleichförmig. Der Gattungsbegriff wird folglich mit Blick auf eine bestimmte Art von Bewegung ausgelegt. Wie jedoch der nachfolgende Gegensatz der gewöhnlichen und relativen Zeit feststellt, ist Bewegung, ob fließend oder nicht, ein Phänomen, das wir nur an Gegenständen beobachten.

Der Artbegriff der absoluten Zeit besagt allerdings, dass die Zeit ihrer Natur nach absolut, also ohne Beziehung zu Gegenständen sei. Newtons Zeitbegriff beinhaltet also entweder eine *contradictio in terminis*, denn vom Gattungsbegriff und vom Artbegriff werden widersprüchliche Dinge ausgesagt - oder er beinhaltet eine dunkle und wertlose Metapher. Diese Metapher des Fließens besagt dann lediglich, dass die Zeit eine eigenartige Bewegung ist, die der räumlichen Bewegung von äußeren Gegenständen nicht gleicht. Diese besondere Bewegung wäre dann für Newton die eigentliche Natur der Zeit, „its own nature“. Die Frage „Was ist die Zeit?“ blieb bei Newton unbeantwortet, auch wurde sie eigentlich gar nicht gestellt.

Newtons Überlegungen werden knapp zweihundert Jahre später von Kant fortgesetzt, der sich etwa in der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) im zweiten Abschnitt der Transzendentalen Ästhetik der Zeit zuwendet. Während Newton in den *Principia* die mathematischen Grundsätze der Physik oder „Naturphilosophie“ behandelt, zielt Kant auf die transzendentalen Grundsätze der Metaphysik. Geht es dort um die Erkenntnis der äußeren Gegenstände aus der Erfahrung, dreht es sich hier um den Gegenstand jener Erkenntnisse, die von aller Erfahrung unabhängig, doch gleichwohl notwendig, klar und gewiss sind („Kritik der reinen Vernunft“, Einleitung I). Analog zu Newtons *Principia* beginnt Kant, nach Vorrede und Einleitung, mit den Themen Raum und Zeit, welche er der „transzendentalen Ästhetik“ zuordnet.

In der „transzendentalen Ästhetik“ geht es um die a-priorischen Prinzipien der Sinnlichkeit, als der sinnlichen Anschauung von Gegenständen überhaupt (S. 21). Die sinnliche Anschauung kennt den äußeren und den inneren Sinn. Der äußere Sinn bezieht sich auf Gegenstände außer uns. Da die Zeit kein äußerer Gegenstand ist, kann sie nicht äußerlich angeschaut werden. Bei den äußeren Gegenständen kommt nicht die Zeit vor, und auf die Bewegung geht Kant in diesem Zusammenhang nirgendwo ein. Diese gehört ja, nach Newton, zur relativen Zeit, und hier steht nur die absolute Zeit zur Prüfung an, da die Metaphysik sich nur für das Absolute der apriorischen Erkenntnisse interessiert (siehe unten). Die Zeit ist somit *kein empirischer Begriff*.

Folglich muss sie eine Sache des inneren Sinnes sein. Der innere Sinn bezieht sich nicht auf Gegenstände, sondern auf den inneren Zustand unseres „Gemüths“. Darauf bezieht er sich als ein Anschauen „unserer selbst“ (S. 33). Der Begriff der Zeit kann insofern *kein „diskursiver“ oder logisch allgemeiner Begriff sein*, denn er „ist ... in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten“ (S. 31-32). Der so angeschaute Zustand ist kein „Object“, sondern eine *Form*, was heißt: er ist eine *Ordnung' unter Bestimmungen*, hier also unter den inneren Bestimmungen des „Gemüths“ (S. 22-23). Die Ordnung unter diesen inneren Bestimmungen ist freilich nichts anderes als das „Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen“ (S. 30). Ihr Hauptsatz lautet, dass verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können (S. 32).

Der Begriff der Zeit wird daher ausgelegt als die „Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“. Sie „haftet ... allein ... an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths“ - ansonsten aber ist sie „gar nichts“ (seriatim: S. 33, 23, 36). Dies ist ein kühner Gedanke, und er hat seinen herausragenden Platz in der Kantischen Revolution der Denkungsart. Wenn wir ihn annähmen, wäre die Frage „Was ist die Zeit?“ wohl weitgehend beantwortet. Gleichwohl stellt er ein klassisches *non sequitur* dar.

Zu Anfang argumentiert Kant, dass das Zugleichsein und Nacheinandersein nicht in die Wahrnehmung komme, „wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge“ (S. 30). Nun ist dazu zu sagen, dass die sinnliche Wahrnehmung in der Tat nur in der Präsenz eines Gegenstandes, d.h. immer nur in der Gegenwart stattfinden kann. Dies ist zugegeben. Doch dass nunmehr das Zugleichsein und Nacheinandersein hinzukommt, liegt nicht an der apriorischen Zeitvorstellung, sondern daran, dass wir eine Erinnerung an das bereits Wahrgenommene haben. Daher ist die Vorstellung von Zugleichsein und Nacheinandersein in der Differenz von Erinnertem und Aktuellem begründet. Die Erinnerung aber wird von Kant nicht in Betracht gezogen, sodass an die Stelle einer einfachen und bekannten, eine kühne Erklärung treten muss.

Kant scheint aber weiter sagen zu wollen, dass sich aus der Erfahrung kein allgemeiner Begriff bilden lasse, da Erfahrungen weder „strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewißheit geben“. Daran schließt ein zweites Argument an, welches ausführt, dass ein allgemeiner Begriff der Zeit unzureichend wäre, selbst wenn wir ihn durch Abstraktion gewönnen, denn „der Satz, dass verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können“ ließe sich „aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten“ (S. 32). Dies jedoch ist sehr wohl der Fall. Die Vorstellungen von Zugleichsein und Nacheinandersein, welche bei Kant das *genus proximum* des Zeitbegriffs bilden, ebenso die Ausdrücke „verschiedene Zeiten“ und „zugleich“ setzen nämlich zwei allgemeine Begriffe voraus: den der Differenz und den der Identität.

Es ist zwar vielleicht nicht möglich, den Begriff der Zeit selbst aus Differenz und Identität herzuleiten, den gleicher und verschiedener Zeiten allerdings kann man so sehr wohl gewinnen, ebenso wie den obigen Satz. Denn wenn, eine Zeit als „verschieden“ von einander bestimmt wird, dann setzt das voraus, dass hier eine Differenz zwischen beiden ist; wenn aber eine Differenz ist, dann eben kann keine

Identität sein. Identisch aber sind Zeiten nur dann, wenn sie zugleich sind. Insofern sich Zeit durch Differenz und Identität sowohl als Zugleichsein wie als Nacheinandersein bestimmen lässt, muss es sich hierbei um eine Bestimmung der *differentia specifica* von Zeit, und kann es sich eben nicht - wie Kant denkt - um ihr *genus proximum* handeln. Es gibt die Zeit in der Variante des Gleichzeitigen wie des Ungleichzeitigen. Wovon dies freilich Eigenschaften oder Momente sind, bleibt offen, ja danach wird im Text nicht einmal gefragt. Zu diesem Etwas „Zeit“ muss aber Differenz und Identität erst hinzukommen, damit das Gleichzeitige und das Ungleichzeitige dann herauskommt.

Die endgültige These lautete dann: Die Zeit sei die Form des inneren Sinnes. Dies mag man zugeben. Auch braucht man nichts dagegen einzuwenden, dass dies eine besondere Bedingung der menschlichen Sinnlichkeit ist. Was allerdings ist die Bedingung dafür, dass es mit diesem Sinn anzuschauen möglich ist, wie „meine Vorstellungen (einander) folgen“? (S. 37 und 37 Fn.) Dies ist nicht die Zeit als Form, sondern die Erinnerung als Vermögen. Insofern gilt: Die Erinnerung macht die Realität der Zeit für den Menschen erfahrbar. Doch aus der Tatsache, dass wir wegen der Erinnerung die Zeit auffassen können, folgt nicht, dass die Zeit *nichts anderes* - so die vollständige These - als die Form des Sinnes ist. Dies ist eine Konfusion von Erkenntnisgrund und Seinsgrund. Wenn diese Konfusion statthaft wäre, dann müsste andernfalls auch gelten, dass lediglich ein Vermögen, in die Zukunft zu schauen, dem Seienden eine Zukunft gäbe, oder dass das Sehvermögen der Grund der Sichtbarkeit von äußeren Gegenstände sei. Wohingegen wir aus Erfahrung wissen, dass dieser Seinsgrund einzig und allein im Licht und der Oberflächenbeschaffenheit von gegenwärtigen Körpern liegt. Daher gibt es immer drei mögliche Gründe dafür, warum einer nichts sieht: entweder kann er nicht sehen, oder es ist dunkel, oder es gibt nichts zu sehen.

Dementsprechend habe wir drei Gründe für das Zustandekommen oder Fehlen eines Zeitbegriffs anzusetzen: die Erinnerung, die Zeit und die Bewegung. Kant behandelt aber in der *Kritik der reinen Vernunft* die Zeit, ohne die Bewegung und ohne auch die Erinnerung zu betrachten. So scheint selbst Newtons problematischer Zeitbegriff dem Kantischen überlegen, da er immerhin die Bewegung in die Begriffsbildung mit hinein nimmt. Auf diesem Wege gelangen wir jedoch weiter zu keinem befriedigenden Ergebnis. So wäre als nächstes der Blick auf einen Autor zu werfen, der immerhin alle drei Momente - die Erinnerung, die Zeit und die Bewegung - in einem bedenkt. Dies ist Aristoteles.

Während Kant die Frage nach der Zeit im Rahmen seiner Prüfung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Metaphysik stellt, erörtert Aristoteles die Zeit in seiner Physikvorlesung. Das nimmt sofort Wunder: Warum gehört für Aristoteles die Zeit nicht zu den metaphysischen Fragen, wo er doch der Autor der so genannten „Metaphysik“ ist und er immerhin für das ganze Unternehmen, wenn schon nicht den erst Jahrhunderte später entstandenen Namen, so doch den maßgeblichen Text vorlegte? Die Antwort, vorweg genommen, wird lauten: Weil die Zeit kein Seiendes ist und daher für die Behandlung des Seins des Seienden belanglos sei muss. Hieran wird mein experimenteller Traktat anknüpfen.

Aristoteles durchdenkt den Zeitbegriff in den drei Komponenten (1) der Zeit selbst und ihrer (2) Wahrnehmung anhand (3) von Prozessen. Dabei fasst er diese Komponenten in typischer Weise. Die Zeit ist das *definiendum* und wird sowohl als solche, wie auch in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis des Seienden betrachtet. Die Wahrnehmung heißt *aisthesis* und umfasst alle verschiedenen Arten der Erfahrung: die sinnlichen (wie etwa das Sehen), die imaginativen (wie beispielsweise das Erinnern), die noetischen (wie das Bewusstsein). Die Prozesse schließlich können verschiedener Art sein, nämlich: räumliche Bewegung, Entstehen und Vergehen, ungegenständliche Bewegung wie das Denken und Erinnern.

Da diese Komponenten zusammen zu durchdenken sind, steht die Frage nach dem Wesen der Zeit im Mittelpunkt:

„Stellen wir demnach die Frage nach dem Wesen der Zeit, so müssen wir hier ansetzen und fragen: welches Moment [welche Eigenschaft] am Prozeß stellt die Zeit dar? Immer eben sind wir uns miteinander des Prozesses und der Zeit bewußt (... háma gár kinéseos aisthanómetha kai chronon). Auch im Dunkeln und bei völligem Fehlen äußerer Eindrücke scheint uns ja, sobald nur in der Seele selbst irgendein Prozeß sich abspielt, also gleich damit auch Zeit verlaufen zu sein. Aber auch umgekehrt: wo eine Zeit als verstrichen erlebt wird, wird auch ein Prozeß als abgelaufen erlebt. Daraus folgt: Die Zeit ist entweder identisch mit dem Prozeß oder ein Moment [eine Eigenschaft] am Prozeß.“ (Physik IV. 11., 219 a 2-7)¹

Bereits zuvor wurde bewiesen, dass Prozess und Zeit nicht identisch sein können: Ein Prozess findet nur an dem Ort statt, wo die Sache selbst ist, welche dem Prozess unterliegt, die Zeit umfasst aber alle Orte. Es gibt des Weiteren schnelle und langsame Prozesse, aber nicht schnelle und langsame Zeit. Folglich ist die Zeit nur ein Moment am Prozess oder eine Eigenschaft des Prozesses. Das aber heißt für die Ordnung der Grundbegriffe: die Zeit ist eine *differentia specifica* des Prozesses.

Welche Eigenschaft des Prozesses hegt hier nun vor? Aristoteles bestimmt diese Eigenschaft als das Zahlmoment oder, wie man heute sagen würde, die Maßeinheit, welche die Bewegung in ihrer Ordnung des Vorher-Nachher quantitativ bestimmt:

„Denn eben dies ist ja die Zeit, die Anzahl für die Bewegung hinsichtlich ihrer Phasenfolge. Nicht Bewegung selbst ist also die Zeit, sondern das Zahlmoment an der Bewegung.“ (Physik IV. 12., 219 b 1-3)

Das was die Einheit für die Zeitählung liefert, wird nun analog gedacht zur Maßbestimmung der Strecke durch den Punkt (*stigmé*). So wie zwei Punkte auf einer Geraden den Anfang und das Ende einer Strecke festlegen, ebenso legen zwei Jetztpunkte in der Zeit die Dauer der gezählten Zeitstrecke fest.

An der Oberfläche macht uns die Aristotelische Zeittheorie einen recht einfachen Eindruck. Wir bekommen nämlich den Eindruck, es handele sich im

1 Der Übersetzer, Hans Wagner, gibt das griechische *hyparchon* mit gutem Sprachgefühl als „Moment“ wieder. Man muss jedoch im Sinn behalten, dass hier generell sonst die Eigenschaft oder Eigenart einer Sache - also ihre *differentia specifica* - gemeint ist. Ich habe dies in eckiger Klammer darum hinzugesetzt.

Kern um eine Theorie der Zeitmessung bei Bewegungsvorgängen. Was er hierüber zu sagen scheint, ist zusammengefasst etwa folgendes: Die Zeit erfahren wir immer anhand von Bewegung. Dabei ist die Zeit, da sie ein Mehr und Weniger hat, lediglich eine quantitative Eigenschaft der Bewegung. An der Bewegung gibt es nun zwei quantitative Eigenschaften, nämlich den Weg und die Dauer. Der Weg wird durch ein Streckenmaß, die Zeit durch ein Zeitmaß gemessen. Das Streckenmaß wird bestimmt durch die Distanz von mindestens zwei Punkten, das Zeitmaß durch die zwischen mindestens zwei Jetztpunkten verstrichene Zeit. Auch Newtons relative Zeit schließt noch an diese Aristotelische Konzeption an.

Die Probleme des Zeitbegriffs beginnen jedoch außerhalb dieser Theorie der Zeitmessung. Das bemerken wir anhand der Widersprüche, welche diese Theorie beinhaltet. Und als erstes fällt auf, dass eine Bestimmung der Zeit als Begriff im Verlauf dieser Überlegungen gar nicht gelingt. Denn auch der Weg der Bewegung ist ein *hysteron* und *pröteron*, da er eine Maßzahl der Bewegung angibt, worin eine Folgeordnung der Wegstücke bestimmt wird. Diese Folgeordnung wird selbst durch ein Abzählen, bzw. nach einem Streckenmaß, gemessen. Im Zeitmaß wird also die Zeit bereits als ein besonderes vorausgesetzt, das sie vom Streckenmaß unterscheidet. Doch worin dieses Besondere besteht, bleibt offen.

Sodann bleibt unbegründet, warum die Zeit ein Moment oder eine Eigenschaft des Prozesses ist. Hier fehlt die Begründung. Denn warum ist nicht umgekehrt der Prozess ein Moment der Zeit? Wenn bewiesen ist, dass Prozess und Zeit nicht identisch sein können, weil der Prozess nur an dem Ort stattfindet, die Zeit aber alle Orte umfasst, dann muss die Zeit eigentlich das allgemeinere Prinzip sein.

Im erwähnten Zusammenhang wird sodann aus dem *non cognosci posse* auf ein *non esse posse* geschlossen: Es gibt keine Erfahrung der Zeit ohne Erfahrung des Prozesses; daraus folgt für Aristoteles: keine Zeit ohne Prozess. Dies ist nicht zwingend. Der Fehlschluss wird, wie wir sahen, noch von Kant wiederholt.

Woher rühren diese Probleme? Möglicherweise liegt in den Prämissen ein Undenkbares schon zugrunde, das unausgesprochen die folgende Argumentation bestimmt. Dieses Undenkbare finden wir in der einleitenden Überlegung. Bevor Aristoteles die Zeit als ein *definiendum* untersucht, wird zuerst geprüft, ob es die Sache selbst überhaupt gibt. Dieses Problem freilich bleibt unaufgelöst. In dieser Prüfung wird der Gedanke hin und her gewendet, dass die Zeit kein eigenes Seiendes sein könnte. Alle folgenden Überlegungen verbleiben bei dieser unaufgelösten Aporie und durchdenken sie in immer neuer dialektischer Wendung: „Der Jetztpunkt ist in gewisser Weise immer derselbe, in gewisser Weise ist er es nicht.“ (219 b 13f) - „Zweifellos gäbe es ohne die Zeit keinen Jetztpunkt und ohne den Jetztpunkt keine Zeit.“ (220 a 1) - „Wir messen nicht nur die Bewegung mittels der Zeit, sondern auch mittels der Bewegung die Zeit ...“ (220 b 15). Schließlich sogar (wie ein Vorgriff auf Kant): „Gibt es nun außer ... dem Verstand der Seele ... nichts, was zu zählen vermöchte, dann ist eine Existenz der Zeit ohne eine Existenz der Seele ausgeschlossen.“ (223 a 25ff)

Der Gedanke, dass die Zeit kein eigenes Seiendes sein könnte, steht am Anfang dieser Dialektik. Dort heißt es:

„Das eine Stück der Zeit ist vorbei und ist nicht (mehr), das andere Stück kommt erst noch und ist noch nicht; und aus diesen besteht jedwede Zeit, ob die eine unendliche Zeit oder irgendein Zeitabschnitt; was aber aus Nichtseiendem besteht, scheint keinerlei Sein besitzen zu können.“ (218 a 13-16)

Dieser skeptische Gedanke wird nochmals anhand des Jetztpunktes, des *nyn*, vertieft. Ist er immer einer und derselbe? Oder treten immer neue Jetztpunkte auf? Nehmen wir einmal letzteres an, dann fragt es sich, wann ein Jetztpunkt zugrunde geht. Denn er muss zugrunde gehen, bevor ein neuer auftauchen kann. Es geht aber nicht, dass er in sich selbst zugrunde geht, denn dort hatte er ja sein Sein. Es geht aber auch nicht, dass er erst in einem anderen Zeitpunkt zugrunde geht, denn die Jetztpunkte bilden keine kontinuierliche, sondern eine diskrete Reihe (dieses Jetzt ist ein anderes als jenes Jetzt). Andernfalls wären zwei Jetztpunkte nämlich plötzlich in einem Zeitpunkt, wobei der eine darin untergeht. Wenn man aber annimmt, dass es nicht verschiedene, sondern nur einen Zeitpunkt gibt, dann würde dies bedeuten, dass alle Ereignisse, gleichgültig wie weit sie zeitlich auseinander liegen, immer in einem und demselben Zeitpunkt stattfänden. Damit aber gäbe es keinerlei Früher oder Später (219 a 9-29). Die hier gestellten Fragen werden nicht beantwortet, sondern abgetan (218 a 30). Die Frage, ob die Zeit ein Seiendes ist oder ob nicht, bleibt bei Aristoteles offen.

SEIN UND GEGENWART

Allerdings beinhaltet die Art und Weise, wie dieses Problem aufgeworfen wird, bereits den Hinweis darauf, warum sie *so*, nämlich aus dem parmenideischen Vorbegriff, *gefragt*, gar nicht zu lösen ist. Wie Jacques Derrida (1968) gezeigt hat, bemerkt erstmals Heidegger in „Sein und Zeit“, wie dieser Vorbegriff nicht nur die Antwort zur Frage verstellt, sondern das Verhältnis von Sein und Zeit bereits unausgesprochen bestimmt, indem es das Parmenideische Paradigma als allein geltendes hinnimmt.

Seiendes nämlich wird in seinem Sein - nicht nur bei Aristoteles - immer schon als Anwesenheit, als *ousia* bzw. als *parousia* bestimmt. Des weiteren: Das Seiende entlehnt sein Wort vom *tà ònta*, also von den Dingen, welche dem Menschen gegeben und zur Hand sind. Das Sein und das Seiende werden also allemal schon im Horizont der Zeit gedacht. In diesem Horizont wird es festgelegt auf die Gegenwart. Dies aber liegt nicht in einem Missgriff des antiken Denkens begründet, sondern wohl schon in der Grammatik der griechischen Sprache. Das griechische Verbum („Zeitwort“) besitzt neben anderen Infinitiven auch einen besonderen Infinitiv des Präsens sowie die daraus ableitbaren Partizipien. Sein Infinitiv ist *mithin* nicht schlechthin „infinitiv“, also „unbegrenzt“, sondern ist dies nur hinsichtlich des Numerus des Verbuns, also der Zahl der Personen, deren Tätigkeit ausgesagt wird. Der Infinitiv ist allerdings ein Definitiv, ein Bestimmtes in der Zeit: *einai* (sein) und *ta onta* (das Seiende) sind immer Formen der Gegenwart.

Obzwar im Horizont der Zeit gedacht, bleiben das Vergangene und das Zukünftige aus dieser Form ausgeschlossen. Dass es aber so und nicht anders zu denken ist, bleibt außerhalb des metaphysischen Fragens. Eine der wesentlichen Errungenschaften Heideggers liegt eben hier: dieses Problem wieder zum Thema der Metaphysik und zwar als grundlegendste Fragestellung gemacht zu haben. Damit wird zwar die Frage nach Sein und Zeit neu gestellt und als unbeantwortete, ja, als eigentlich noch nicht einmal richtig gestellte Frage erkannt - doch wie wir schon sahen, bleibt bei Heidegger die Antwort aus.

So bietet sich folgendes Bild. Als oberster Begriff der „Ersten Philosophie“ oder „Metaphysik“ gilt das Sein. Dieser Seinsbegriff legt das Sein als Inbegriff der Parousie oder Gegenwärtigkeit aus. Da die Zeit durch ein Nicht-Sein bestimmt wird, bleibt sie diesem Begriff untergeordnet, zugleich aber ist sie ihm auch übergeordnet, insofern Zeit Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umgreift. Die Zeit ist ein Seiendes und ein Nichtseiendes zugleich, insofern sie das Nochnichtseiende und das Nichtmehrseiende ebenso wie das Gegenwärtigseiende als ein immer Vergängliches umfasst. Die Negation aber - im Noch-nicht wie im Nichtmehr wie im Vergänglichen - wird nicht als Differenz sondern als vollständige Negation des Seienden aufgefasst, sodass letztlich Zeit und Sein einander als Kluft von Nichts und Sein gegenüberstehen. Dies ist, logisch betrachtet, ein grundlegender Widerspruch und, metaphysisch betrachtet, ein unzureichender Begriff von der Ordnung der Dinge.

Mit dem parmenideischen Grundmodell lassen sich weder die logischen Verhältnisse, die zwischen Sein und Zeit bestehen, befriedigend darstellen, noch können wir eine sachlich angemessene Bestimmung unserer Grundbegriffe geben. Das bemerken wir schon daran, dass die klassischen Texte das Problem, welcher Begriff denn nun *genus proximum* der Zeit ist, weder logisch präzise stellen noch sachlich lösen können. Sehr deutlich wurde dies bei Aristoteles, auf den alle späteren immer wieder aufbauen.

Erst Plotin stellt sich - und er vielleicht als einziger - dem Problem in seiner logischen Tragweite. Er bestimmt in der dritten Enneade (7, bes. 10-13) als Oberbegriff zur Zeit die Ewigkeit. Plotin lässt dabei freilich den Parousie-Begriff des Seins unangetastet. Er sieht in logischer Hinsicht sehr scharf, ohne das metaphysische Problem - also das sachliche Verhältnis von Sein und Zeit - aufzulösen. Lediglich Heraklit scheint, wenn auch in den erhaltenen Fragmenten für uns nur angedeutet, das sachliche Verhältnis bedacht zu haben. Wir können die einschlägigen Fragmente vielleicht so lesen, dass Heraklit den Prozess des Seins nicht als völlige Negation, sondern als Einheit (Identität) in der Differenz bestimmt. Heraklits Kurzformel hierfür zitiert Plotin in der vierten Enneade (8, 1): „Sich wandelnd ruht es“ (*metabállon anapaúetai*). Gewesenes und Werdendes sind gegenüber dem Seienden nicht durch ein Nicht-Sein, sondern als relative Differenz bestimmt, ein Verhältnis, das in der dialektischen Formel einer „Einheit der Gegensätze“ wiederauftaucht (Diels, Kranz: *Fragm.* 10, 12, 49a–54, 67, 80, 84a, 88). Freilich merkte schon Plotin daselbst an, dass uns Heraklit keinen klaren Begriff, sondern nur Vermutungen hinterlässt verbunden mit der Aufforderung,

selbst zu suchen. Die Aufforderung wäre aufzugreifen. Der Weg verläuft über eine Neubestimmung von Zeit und Sein.

ZEIT UND WERDEN

Die eine Zeit zeitigt alles, was ist, war und wird, also das Seiende, das Gewesene und das noch Werdende. Die Zeit bestimmt als *genus ultimum* das Sein, insofern sie *Zeitigung* ist. Insofern die Zeit als *eines* alles zeitigt, heißt sie: *Ewigkeit*. Hinsichtlich des *Alles*, welches das Seiende, Gewesene und Werdende umfasst, heißt sie: *All*. Als erster Ursprung, der in der Ewigkeit alles zeitigt, heißt sie: *Gott*.

Die Zeit ist mithin als *genus ultimum* und als *principium primum* zu denken. Da die Zeit *genus ultimum*, höchster Begriff, ist, kann sie nicht definiert werden, denn es gibt keinen allgemeineren Begriff, durch oder gegen den die Zeit abgrenzbar wäre. Jede Definition setzt eine Differenz zu einem Anderen voraus und eben diese ist ja hier gerade nicht der Fall. Stattdessen müssen aber alle anderen Grundbegriffe und Begriffe überhaupt sich daraus ableiten lassen, indem sie als Momente der Zeit ausgegrenzt werden. Diese Möglichkeit, alle übrigen Begriffe hieraus zu entwickeln, ist das (einzige) Kriterium, an dem man prüfen kann, ob eine Metaphysik des Werdens auf diesem Weg gelingt oder nicht.

Auch die Stellung als *principium primum* lässt sich aus keinem Grund, welcher der Zeit vorausliegt, begründen, denn einen solchen Grund gibt es nicht. So lässt sich die Adäquatheit dieser spekulativen Konzeption nur daran prüfen, ob alles, was sich aus dem *principium primum* heraus differenziert, sich ihm zwingend, vollständig und konsequent einordnen lässt. Diese Spekulation ist darum ein axiomatischer Entwurf.

Die Zeit zeitigt alles Sein. Die Zeit bestimmt als *genus ultimum* das Sein, insofern sie *Zeitigung* ist. *Zeitigung* heißt, etwas aus der Ewigkeit in die Fülle des Werdenden, Seienden und Gewesenen zu entfalten. Entfalten heißt daher, aus der Identität der Ewigkeit die Vielfalt des *Alls* zu differenzieren. Differenzieren heißt somit, die vollkommene (totale) Identität zu negieren. Negation aber heißt nicht vollkommene (totale) Negation (Nichtung).

In den finiten Verbformen von *sein* und in den Zeitformen der Verben allgemein deuten wir die Zeit an. Das Wort „Sein“ ist die substantivierte Form des Infinitivs eines Verbs oder eben eines Zeit-Wortes. Wie alle Arten von Verben und ihre verschiedenen Formen bedeutet es etwas hinsichtlich von Zeit und *Zeitigung*. Als *Wort* stellen „sein“ und seine finiten Formen, wenn wir mit anderen Verben vergleichen, ein Allgemeinstes dar. Die konkreten Verben nämlich bezeichnen bestimmte Arten von Prozessen: ein bestimmtes gegenwärtiges, vergangenes oder zukünftiges Geschehen - sehen, gehen, tun und lassen etc. Beim Sein handelt es sich um den Prozess als solchem. Daher abstrahieren das Wort „sein“ und seine Formen von allen Arten konkreter Prozesse - bis auf deren Zeitlichkeit.

Mit der Gegenwartsform sprechen wir das Seiende aus, insofern es uns anwesend, präsent ist. Mit der Vergangenheitsform weisen wir auf eine Differenz

zum Präsenten, auf das Nicht-mehr-Präsente, auf Gewesenes hin, das einmal präsent war. In der Zukunftsform legen wir all das an, was sowohl vom Präsenten wie vom Gewesenen verschieden ist, und das ist etwas, das weder schon vergangen, noch auch gerade präsent ist, sondern möglicherweise einmal präsent wird. Die Frage aber, inwiefern das Gewesene und das Zukünftige denn noch oder noch nicht „ist“, inwiefern beide Momente des Werdens ein „Seiendes“ sind, erweist sich als gänzlich unsinnige Frage, denn sie spricht nur ein Konfusion der Tempi aus. Alle drei sind Momente des Werdens.

Das protagoreische Paradigma und seine platonische Fortsetzung im Parousie-Begriff des Seins behauptet hingegen etwas ganz anderes, dass nämlich der Begriff des Seins eine Abstraktion von aller Zeitigung sei. In der Tat trifft aber das Gegenteil zu. Das Sein ist nicht als eine allgemeine Bestimmung bloß des Seienden auszulegen. Vielmehr abstrahiert das Sein von den verschiedenen Aspekten, insofern wir einen Prozess als Gewesenen, als Seienden und als Werdenden bestimmen können, und meint damit das, was bei Absehung von diesen Differenzen identisch bleibt. Identisch bleibt in diesen Differenzen eben die Teilhabe an der Zeit. Die Teilhabe an der Zeit nennen wir Zeitigung und legen daher das Sein als Zeitigung aus. Der Begriff *Sein* abstrahiert also von der differenzierenden Entfaltung und bedeutet als Zeitigung die Identität alles Entfalteten.

Das Nichts ist umgekehrt nicht eine bloße und völlige Negation alles Seienden, insofern es kein Gegenwärtiges ist. Vielmehr ist es der Inbegriff jener Differenzen, insofern wir am Prozess des Gewesenen, des Seienden und des Werdenden eine jeweilige Negation bestimmen. Während das Sein der Inbegriff der Zeitigung, ist das Nichts der Inbegriff der Nichtung.

Insofern die Zeit als *eines* alles zeitigt, heißt sie: Ewigkeit. Als Ewigkeit zeitigt die Zeit sich selbst als das Eine, vor der Differenz, mit welcher sich das All entfaltet.

Die Zeit in ihrer Identität kann nur als Eines gedacht werden. Erst durch Differenz nämlich kann eine Vielheit werden. Diese Identität der Zeit als *eine* kann freilich nicht das Wesen der Zeit bestimmen. Es lässt sich nicht sagen: „Die Zeit *ist*, ihrem Genus nach, Ewigkeit, aus welcher sich alles übrige entfaltet“. Um eine Wesensbestimmung zu geben, müsste bereits ein *Ist* in seiner Differenz zum *War* und *Wird* gezeitigt worden sein. Darum ist die Ewigkeit lediglich ein anderer Name der Zeit. Die Identität der Ewigkeit umfasst alles, einschließlich der Negation und der Differenz. Damit liegt in der Ewigkeit sowohl die umfassende Identität als auch die in der Zeitigung differenzierte Vielfalt. Diese Differenzierung aus der Ewigkeit geschieht als Negation von Einheit, sodass die Ewigkeit einerseits nicht Nichts ist, aber andererseits die Nichtung als Differenzierungsprozess umfasst und den Begriff des Nichts hervorbringt. Die differenzierende Entfaltung als Prozess des Seins ist eine Einheit aus Zeitigung und Nichtung.

Hinsichtlich des *Alles*, welches jegliches Seiende, Gewesene und Werdende insgesamt umfasst, heißt die Zeit: das All (oder: das Universum, die Fülle). Die Zeit zeitigt solche Fülle, indem sie immer schon in der Identität ihrer Einheit auch

die Differenz einschließt. Um etwas zeitigen zu können, muss die Zeit Grund sein. Sie gibt aber nicht einfach irgendeinen Grund, sondern den ersten Grund überhaupt. Das heißt, sie gibt den Grund für alles andere. Um alles andere so zeitigen zu können, muss sie aber das Alles als ihr Anderes oder als ihre Differenz schon in sich enthalten. Die Gründung des Seienden, Gewesenen und Werdenden in der Zeit bedeutet: das Seiende, Gewesene und Werdende zu entfalten.

Das Entfalten ist zugleich das Werden. Insofern dies eine Vielfalt zeitigt, entfaltet die Zeit aus ihrer Identität die Differenzen. Den Prozess der Entfaltung verstehen wir daher als einen Prozess der Differenzierung. Die Identität der Zeit in ihrer Vielfältigkeit, also von Seiendem, Gewesenen und Werdendem, heißt darum das All, das Universum oder die Fülle. „Universum“ bedeutet das „Aus-einem-gewendete“ und bezeichnet mithin die Gesamtheit des Prozesses der differenzierenden Zeitigung, oder kurz das „All“. Ein anderes Wort für diesen Prozess der Differenzierung aus der Identität der Zeit ist „Kreativität“ oder „Schöpfung“. Die Zeit ist hierin nicht nur *genus ultimum* sondern auch *principium primum*. Als erster Ursprung, der in der Ewigkeit alles zeitigt, entspringen der Zeit das Werden. Der Ursprung des Werdens ist zugleich auch als Inbegriff von Kreativität zu begreifen.

Alles fließt - dieser Satz des Heraklit verweist lediglich auf die Ordnung der Zeit. Sein verallgemeinertes Prädikat bezeichnet eine spezielle Art der Bewegung, die metaphorisch den differenzierenden Prozess des Werdens in der Entfaltung der Zeit andeutet. Die kontinuierliche Bewegung ist das beständig Gleiche, in dem alle Dinge werden. Dies ist ihr *logos*, ihre regelmäßige Ordnung. Unter dem Prinzip der Zeit ist freilich die Wiederholung die einzige Form, in der etwas zugleich fließend und regelmäßig geordnet sein kann. In ihr sind Werden und Ordnung als Einheit so aufgehoben, dass die Dinge eine dauerhafte Form gewinnen. Solche Form entsteht aus der Wiederholung des Werdens. Sich wiederholend kommt das Werden in sein Gleichgewicht. In ihm erst lassen sich das Werden und die dauernde Gegenwart, die *Parousie* des Seienden, vermitteln.

LITERATUR

- Aristoteles (1983): Physikvorlesung, übersetzt von Hans Wagner, Dannstadt 1983 (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. H. Flashar, Bd. 11).
- Augustinus, Aurelius (1955): Confessiones, Lat. u. dt., München.
- Baumgartner, Hans-Michael (1993): Das Rätsel der Zeit, Philosophische Analysen, Freiburg 1993
- Burger, Paul (1993): Die Einheit der Zeit und die Vielheit der Zeiten, Zur Aktualität des Zeiträtsels, Würzburg 1993.
- Derrida, Jacques (1988): Ousia und Gramme, in: ders., Randgänge der Philosophie, Wien, S. 53–84 (zuerst in: L'endurance de la pensee, Paris 1968).
- Diels, Hermann, Kranz, Walther (1992, 1993): Die Fragmente der Vorsokratiker, 3. Bde., Zürich, Hildesheim (18. Aufl.).
- Heidegger, Martin (1977): Sein und Zeit (14. Auflage), Tübingen.
- Heidegger, Martin (1956): Was ist die Zeit?, in: Die Zeit, 10. Jg. (1956) Nr. 8, S. 14; wiederabgedruckt in: Aus der Erfahrung des Denkens (GA, Bd. 13) Frankfurt a. M. 1983, S. 131

Kant, Immanuel (1781): Kritik der reinen Vernunft (Akademie-Ausgabe, Bd. IV, Berlin 1903/1911).

Newton, Isaac (1687): Philosophia naturalis principia mathematica, London 1687.

Plotins Schriften, Richard Harder (Übers.), 6 Bde., Hamburg 1956-1971.

von Weizsäcker, Carl Friedrich (1971): Die Einheit der Natur, München 1971.