

Alfred Dunshirn

## Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles’ Zeittheorie Zu Physik IV 11, 219 b 10–25\*

*Summary* – Through a fresh analysis of the cited passage, Aristotle’s stress on the analogy between motion and time will first be clarified. Then, with an eye to the passages in which Aristotle discusses a moving object that contains a certain diversity or difference within itself, it will be determined what Aristotle means by his claim that a “now”, on the one hand, is always the same with respect to itself and, on the other hand, always different from itself. This understanding of the “now” will then be analyzed in the light of Heidegger’s comparison of Hegel’s and Aristotle’s conception of time and compared with Hegel’s dialectical interpretation of the “now”.

Das  $\nu\omega\nu$  gilt seit jeher als Zentrum der Zeittheorie des Aristoteles.<sup>1</sup> Am Ende der wohl bekanntesten philosophischen Zeitabhandlung des 20. Jahrhunderts findet sich in einer Fußnote der lapidare Hinweis: „*Aristoteles* sieht das Wesen der Zeit im  $\nu\omega\nu$ , *Hegel* im Jetzt. A. faßt das  $\nu\omega\nu$  als  $\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ , H. nimmt das Jetzt als ‚Grenze‘. A. versteht das  $\nu\omega\nu$  als  $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$ , H. interpretiert das Jetzt als Punkt. A. kennzeichnet das  $\nu\omega\nu$  als  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ , H. nennt das Jetzt das ‚absolute Dieses‘.“<sup>2</sup>

Martin Heidegger ist auch im Fall des Aristoteles zu einem Katalysator für eine erneute Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie geworden.<sup>3</sup> Doch uns interessiert hier eher die von Heidegger selbst angesprochene

---

\* Ich danke herzlich Eugen Dönt (Wien) und Paul Lorenz (Wien) für kritische Lektüre und weiter führende Hinweise.

<sup>1</sup> Für einen Überblick über die Rezeptionsgeschichte der aristotelischen Zeitphilosophie vgl. die Monographie von P.F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München 1964 (Zetemata 35). Conen geht von den antiken griechischen Aristoteleskommentatoren aus und zeichnet, über Thomas von Aquin bis ins 20. Jahrhundert fortschreitend, die Problemgeschichte nach (vgl. die Rezension von E. Braun, *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 21 [1968], 151ff.).

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>17</sup>1993, 432 Anm. 1.

<sup>3</sup> Im Zusammenhang mit Aristoteles’ Zeittheorie sind hier vor allem die Arbeiten von A. G. Vigo zu nennen: neben seiner Übersetzung der Physik (*Aristóteles, Física. Libros III–IV*, trad., introd. y coment. por A. G. Vigo, Buenos Aires 1995) vgl. *Orden espacial y orden temporal según Aristóteles* (Fis. IV, 11, 219 a 10–21), *Méthexis* 3 (1990), 65–83; *Zeit und Praxis bei Aristoteles: Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg 1996 (Symposion. 105).

Verbindung zu der Philosophie des deutschen Idealismus. In diesem finden sich zwar keine derart ausführlichen Auseinandersetzungen mit Aristoteles, wie sie uns durch die in den letzten Jahren edierten Vorlesungen Heideggers zugänglich geworden sind,<sup>4</sup> allerdings ist ein adäquates Verständnis der Zeitauffassung etwa eines Hegel notwendig, um die Dialektik in ihrem eigentlichen Sinn begreifen zu können.<sup>5</sup>

Wir wollen im Folgenden zunächst dadurch, dass wir die von Aristoteles ausgesprochene Analogie von Bewegung und Zeit darstellen, und dadurch, dass wir die betreffende, sehr prägnante Passage der Physik um einige Beispiele erweitern, zu ermitteln suchen, wie das ὁ ποτ' ἦν und das εἶναι des v̄v gefasst werden können. In einem zweiten Schritt soll das Gewonnene mit dem Beginn der Dialektik bei Hegel in der „sinnlichen Gewissheit“ verglichen werden.

Wir folgen, was Aristoteles betrifft, der Problemstellung von H. Kuhlmann,<sup>6</sup> der auf die Schwierigkeit der Rekonstruktion dieser Analogie hingewiesen hat (78). Ausgeklammert soll die Frage bleiben, was ὁ ποτ' ἦν bei Aristoteles an anderen Stellen heißen kann.<sup>7</sup> Wir halten uns bei der Bestimmung dieser

<sup>4</sup> Vgl. v. a. seine Marburger Vorlesungen ‚Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie‘ (Sommersemester 1924; hg. von M. Michalski, Frankfurt a. M. 2002); ‚Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs‘ (Sommersemester 1925; hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1994); ‚Die Grundprobleme der Phänomenologie‘ (Sommersemester 1927; hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1997).

<sup>5</sup> Vgl. dazu die Habilitationsschrift von K. Appel, Gottes Offenbarung in der Dialektik von Zeit und Ewigkeit, Wien 2005. Das Freilassen der Natur und das Anerkennen des Anderen als Gipfel der Dialektik kulminiert in einer Ortlosigkeit, welche als ihren Sinnhorizont die Zeit aufweist.

<sup>6</sup> H. Kuhlmann, „Jetzt“? Zur Konzeption des v̄v in der Zeitabhandlung des Aristoteles (Physik IV 10–14), in: E. Rudolph (Hg.), Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles, Stuttgart 1988 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft. 42), 63–96, mit Angabe der einschlägigen Literatur 95f. (vgl. die Rezension von A. G. Vigo, Méthexis 3 [1990], 143–145). Aus der Fülle an neuerer Literatur seien genannt: M. Mráz, Die grundlegenden Komponenten der Zeitauffassung bei Aristoteles, Eirene 26 (1989), 59–73; M. J. White, Aristotle on „time“ and „a time“, Apeiron 22 (1989), 207–224; S. F. Backers, L'équivoque du temps chez Aristote, ArchPhil 53 (1990), 461–477; M. Inwood, Aristotle on the reality of time, in: L. Judson (Hg.), Aristotle's Physics: a collection of essays, Oxford 1991, 151–178; U. Marquard, Die Einheit der Zeit bei Aristoteles, Würzburg 1993 (Epistemata Reihe Philosophie. 127); A. Giordani, Tempo e struttura dell'essere: il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici, Milano 1995; S. Margel, Le concept de temps: étude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote, Bruxelles 1999 (Cahiers de philosophie ancienne. 15).

<sup>7</sup> Vgl. zur Frage nach dem ὁ ποτ' ἦν v. a.: A. Torstrik, Ὁ ποτε ὄν. Ein Beitrag zur Kenntnis des Aristotelischen Sprachgebrauchs, RhM 12 (1857), 161–173; W. Bröcker, Aristoteles, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1964, 102ff.; E. Rudolph, Zeit und Gott bei Aristoteles aus der Perspektive der protestantischen Wirkungsgeschichte, Stuttgart 1986, 28f. bringt das ὁ ποτε ὄν in

Wendung an den uns vorliegenden Text: das ὁ ποτ' ἦν wird als τὸ αὐτό, und das εἶναι wird als ἕτερον bezeichnet. Wollte man mit einer vorläufigen Hilfsübersetzung für dieses Begriffspaar arbeiten, würde ich „Wesen“ und „Erscheinung“ oder „Essenz“ und „Existenz“ vorschlagen, wiewohl man sich bewusst sein muss, in welche philosophiegeschichtliche Problematik man mit diesen Ausdrücken unvermeidlich gerät<sup>8</sup>.

Der Text der kurzen Passage, die im folgenden betrachtet werden soll, lautet:<sup>9</sup>

(ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὁ ποτ' ἦν – τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον – τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον ὀρίζει, ἢ πρότερον καὶ ὕστερον). τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό· ἢ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν), ὁ δὲ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό. ἀκολουθεῖ γὰρ, ὡς ἐλέχθη, τῷ μὲν μεγέθει ἢ κινήσει, ταῦτη δ' ὁ χρόνος, ὡς φαμεν· καὶ ὁμοίως δὴ τῆ σπιγμῆ τὸ φερόμενον, ᾧ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν καὶ τὸ πρότερον ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ὕστερον. τοῦτο δὲ ὁ μὲν ποτε ὄν τὸ αὐτό (ἢ σπιγμῆ γὰρ ἢ λίθος ἢ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστι), τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο, ὡσπερ οἱ σοφισταὶ λαμβάνουσιν ἕτερον τὸ Κορίσκον ἐν Λυκείῳ εἶναι καὶ τὸ Κορίσκον ἐν ἀγορᾷ. καὶ τοῦτο δὴ τῷ ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι εἶναι ἕτερον· τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὡσπερ ὁ χρόνος τῆ κινήσει (τῷ γὰρ φερομένῳ γνωρίζομεν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει, ἢ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν).

Es stellt sich die Frage, wie in Bezug auf das νῦν das ὁ ποτ' ἦν und das εἶναι aufzufassen sind. Das ὁ ποτ' ἦν ist laut zitiertem Text (immer) „dasselbe“ (τὸ αὐτό), das εἶναι (immer) „ein anderes“ (ἕτερον). Aristoteles definiert zwar im folgenden m. E. das ὁ ποτ' ἦν des νῦν, bietet jedoch keine Beispiele für sein

---

Verbindung mit dem τί ἦν εἶναι, ebenso wie J. Esteve Forriol, Una fórmula restrictiva de tiempo en Aristóteles: ὁ ποτε ὄν, *Anales Valentinus* 12 (1986), 335–357. Zusätzlich zu den in Ross' Kommentar (unten Anm. 10) genannten Vergleichsstellen zu ὁ ποτε ὄν kann man eine Stelle aus dem unmittelbaren Anfang des platonischen Corpus anführen: Sokrates sagt im Euthyphron zu seinem Gesprächspartner: καὶ κινδυνεύεις, ὦ Εὐθύφρων, ἐρωτώμενος τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' ἐστίν, τὴν μὲν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλώσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν, κτλ. 11 a, vgl. 6 d). Die dem ὁ ποτε ὄν ähnliche Formulierung ὅτι ποτ' ἐστίν steht hier eindeutig für die Frage nach der οὐσία.

<sup>8</sup> Es wirkt befremdlich, wenn man bei Conen (o. Anm. 1) als Überschrift zu dem zentralen Kapitel über das Jetzt liest: „Das Jetzt als dem Substrat nach dasselbe und seinem Wesen nach verschieden“ (65), sich jedoch keinerlei Begründung der Wahl dieser Termini findet. Der Rückgriff auf Paare wie ‚Wesen-Erscheinung‘ oder ‚Essenz-Existenz‘ entginge dem Vorwurf des naiven Rückgriffes auf transzendentalphilosophische Terminologie insofern, als die Destruktions- oder Dekonstruktionsversuche der Philosophie im 20. Jahrhundert diese ‚herkömmlichen‘ Gegensatzpaare voraussetzen, wobei das jeweils erste Glied traditionell als das ‚Beharrende‘, das zweite als das ‚Veränderliche‘ gilt.

<sup>9</sup> Ich folge der Textgestaltung von W.D. Ross (*Aristotelis Physica, rec. brev. adnot. crit. instr.* W.D. Ross, Oxonii 1950).

εἶναι. Denn auf das soeben zitierte ἕτερον folgt: τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον ὀρίζει [conj. Torstrik, Mss. μετρεῖ], ἢ πρότερον καὶ ὕστερον. Diese Aussage gibt, so meine ich, das ὅ ποτ' ἦν des νῦν an. Dasjenige, „was jeweils das Jetzt war“, besteht darin, dass es „die Zeit begrenzt [misst], insofern es ein Früher und Später (begrenzt [misst])“. Dann stellt Aristoteles fest, das νῦν sei einerseits dasselbe, andererseits nicht dasselbe. Diese Feststellung erläutert er mit einem Satz, der, wenn wir ihn mit dem eingangs besprochenen vergleichen, in umgekehrter Reihenfolge das ὅ ποτ' ἦν und das εἶναι des νῦν behandelt. Zuerst heißt es: „denn insofern es jeweils in einem anderen ist, ist es verschieden“, und dann: „in Bezug auf das, was das Jetzt jeweils ist, ist es dasselbe“.

Aristoteles gibt hier aber kein Beispiel für das ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, sondern lenkt die Untersuchung zu etwas schon Besprochenem zurück, nämlich zur Bewegung, welche mit der Zeit in Zusammenhang steht. Dieser Rückgriff ermöglicht ihm, die Scheidung in ein ὅ ποτ' ἦν und ein εἶναι, von der er beim νῦν sprach, mit einer analogen Scheidung, die bei einem Phänomen der Bewegung, dem φερόμενον, vorgenommen werden muss, zu vergleichen und Erstere auf Letztere zurückzuführen. Denn am φερόμενον, welches mit der Bewegung in Verbindung steht, unterscheidet Aristoteles zunächst auch ein ὅ ποτε ὄν und ein ἕτερον und sagt dann im Folgenden: τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν – „dem Bewegten folgt das Jetzt“.

Auch das ὅ ποτε ὄν des φερόμενον zeichnet sich dadurch aus, dass man mittels seiner ein πρότερον und ὕστερον unterscheiden kann, jedoch nicht am χρόνος, sondern an der κίνησις, und ich meine, dass in dieser gleichen Funktion von νῦν und φερόμενον deren von Aristoteles angesetzte Analogie besteht. Doch betrachten wir den Text. Im Anschluss an das zuletzt übersetzte τὸ αὐτὸ heißt es: „Es folgt nämlich, wie gesagt wurde, einerseits der Größe die Bewegung, andererseits dieser die Zeit, wie wir sagen.“ Für das folgende καὶ ὁμοίως δὴ τῇ στιγμῇ τὸ φερόμενον muss man wohl das ἀκολουθεῖ aus dem vorhergehenden Satz fortführen und folgendermaßen übersetzen: „und in ähnlicher (gleicher) Weise folgt dem Punkt das Bewegte.“ In Verbindung mit στιγμή und φερόμενον erscheint nun das ἀκολουθεῖ erklärungsbedürftig.<sup>10</sup> Und hier kommen wir wieder auf Kuhlmann zurück: für ihn zeige sich, „daß Aristoteles im vorliegenden Fall das ἀκολουθεῖν nicht so konsequent durchkonstruiert wie im Fall von μέγεθος, Bewegung und Zeit: Die Analogie von Punkt und Bewegtem beschränkt sich, soweit der Text Auskunft gibt, darauf, daß Punkt und Bewegtes beide als τὸ

<sup>10</sup> Vgl. W. D. Ross, *Aristotle's Physics. A rev. text with intr. and comm., repr.*, Oxford 1966 (1936), ad loc. P. H. Wicksteed und F. M. Cornford (*Aristotle, The Physics*, I. Bd., Cambridge, Mass. 1957) geben folgende Übersetzung: „and the moving object [...] may be regarded as a point“ und merken dazu an: „:As a point,' that is, as a mere indicator of motion, in abstraction from all its other properties.“

αὐτό apostrophiert werden können („ein Punkt, ein Stein oder sonst etwas sind so beschaffen“, 219 b 19); darüber, daß auch ein Punkt wie ein Gegenstand oder eine Person ein ἄει ἔτερον sein könnte, macht Aristoteles keine Aussage.“<sup>11</sup> Doch meine ich, dass der Aristoteles-Text sehr wohl Auskunft geben kann darüber, wie ein bewegter Gegenstand jeweils etwas Verschiedenes sein kann. Dass man diese Möglichkeit der Verschiedenheit erkennt, ist entscheidend für die Weiterführung der Analogienkette: das νῦν folgt nämlich dem Bewegten. Nur wenn man begreift, wie das Bewegte einerseits immer dasselbe, andererseits aber ein je Verschiedenes ist, kann man verstehen, wie das νῦν einerseits dasselbe, andererseits ein Verschiedenes ist. Das zweite Problem, auf das ich in diesem Zusammenhang hinweisen möchte, ist das Verständnis des ἀκολουθεῖ.

An der Aussage τῆ στιγμῇ τὸ φερόμενον (ἀκολουθεῖ) können wir jedenfalls festhalten, dass das ἀκολουθεῖ keine Identität ausdrückt, wie wir bereits an dem Satz: „die Zeit folgt der Bewegung“ gesehen haben. Entsprechend der Deutung jenes Satzes können wir auch hier sagen: „das Bewegte zeigt sich am Punkt“. Kurz nach dieser Stelle wird die στιγμή als ein Beispiel neben anderen genannt für Dinge, denen das Bewegte „folgt“. Aber hier kann man kaum von einer Analogie sprechen, da eine solche einen Vergleich von zwei Paaren, die sich analog verhalten, erforderte. In demjenigen Satz jedoch, wo gesagt wird, dem Bewegten folgt das Jetzt wie die Zeit der Bewegung, handelt es sich, wie auch das ὡσπερ nahe legt, um eine solche Analogie – auf dieses Problem werden wir noch zurückkommen; jetzt wollen wir dem Gang des Textes folgen. Stehen geblieben sind wir bei dem wichtigen Relativsatz: „wodurch (sc. durch das Bewegte) wir die Bewegung und Früher und Später in ihr erkennen.“ Darauf folgt: τοῦτο δὲ ὁ μὲν ποτε ὄν τὸ αὐτό (ἢ στιγμή γὰρ ἢ λίθος ἢ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστιν), τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο. Hier sind wir genau an der Stelle, an welcher die oben von uns thematisierte mögliche Verschiedenheit eines Gegenstandes in Betracht gezogen wird, nämlich durch das λόγῳ δὲ ἄλλο.

Das τοῦτο und das ὁ ποτε ὄν im dem zitierten Satz beziehen sich auf den Relativsatz ᾧ τὴν κίνησιν – ὡσπερ und geben insofern als Allgemeinbestimmung des φερόμενον seine Funktion an, das Früher und Später in der Bewegung erkennbar zu machen. Die in Klammer befindliche Aufreihung stellt einen verkürzten Satz dar, welcher ausführlich etwa folgendermaßen lauten müsste: „das [in Betracht kommende] Bewegte ist ein Punkt oder ein Stein oder ... [also beliebig bzw. variabel].“ Das heißt, sowohl an einem Punkt als auch an einem Stein oder einem ähnlichen Gegenstand zeigt sich die Selbigkeit des φερόμενον.

Bevor wir nun das oben hervorgehobene λόγῳ δὲ ἄλλο übersetzen, lesen wir im Text noch etwas weiter, da das mit ὡσπερ eingeleitete Koriskos-Beispiel

<sup>11</sup> Kuhlmann, „Jetzt“? (o. Anm. 6), 81.

einige Aufklärung bringen kann. Anknüpfungspunkt für dieses Beispiel ist das ἄλλο, das mit dem ἕτερον aufgenommen wird. Die Sophisten, so wird gesagt, nehmen an, τὸ Κορίσκον ἐν Λυκείῳ εἶναι καὶ τὸ Κορίσκον ἐν ἀγορᾷ sei etwas anderes. Aus den zwei substantivierten Accusativi cum infinitivo lassen sich zwei direkte Aussagen machen: ‚Koriskos ist im Lykeion‘ und ‚Koriskos ist auf der Agora‘. Diese zwei λόγοι geben jeweils einen anderen Aufenthaltsort des Koriskos an und zeigen deshalb nach Meinung der Sophisten jeweils eine Andersartigkeit des Koriskos an. Die Erwähnung der Sophisten freilich legt nahe, dass sich Aristoteles nicht uneingeschränkt ihrer Auffassung anschließt und in anderer Hinsicht auch ein τὸ αὐτό des Koriskos annimmt. Das λόγω ἄλλο, „begrifflich, dem Sinne nach verschieden“, kann jetzt dahingehend erklärt werden, dass durch die verschiedenen Aussagen, die man über ein und denselben Gegenstand macht, er (auch) verschieden erscheint. Nach dem Koriskos-Beispiel folgt bei Aristoteles eine Aussage, die diese Ansicht bestätigt: τοῦτο δὴ τῷ ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι εἶναι ἕτερον, wobei mit τοῦτο das φερόμενον gemeint sein muss: „hier liegt der Unterschied in (nichts anderem als) der Verschiedenheit des (Aufenthalts-) Ortes.“ Somit sehen wir, wie es möglich ist, dass ein bewegter Gegenstand jeweils etwas Verschiedenes ist. Nach dem Begreifen dieser Möglichkeit, die wir oben zur unerlässlichen Bedingung für das Verständnis der Analogie von φερόμενον und νῦν erklärten, können wir die Analogie zwischen dem ὅποτε ὄν und dem εἶναι des νῦν und des φερόμενον zusammenfassen und Beispiele für das ἕτερον des νῦν suchen. Auch an dem φερόμενον sahen wir eine Scheidung in ein ὅποτε ὄν und ein ἄλλο bzw. ἕτερον wie beim νῦν. Für Verwirrung sorgt vielleicht, dass die φερόμενα nicht nur hinsichtlich ihres Aufenthaltsortes jeweils verschieden sein können, sondern auch ihrer Substanz nach verschieden sind (Stein, Mensch, ...), wohingegen das bei der Zeit dem φερόμενον Analoge, nämlich das νῦν, seiner Substanz nach immer dasselbe ist. Das ὅποτε ὄν des νῦν ist seine Funktion, an der Zeit ein ‚Früher‘ und ‚Später‘ abzugrenzen, das ὅποτε ὄν des φερόμενον ist seine Funktion, an der Bewegung ein ‚Früher‘ und ‚Später‘ erkennbar zu machen; das ἕτερον des νῦν liegt in seinem ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ - Sein begründet, das ἕτερον des φερόμενον in seinem ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι - Sein.

Wir sahen, dass Aristoteles für das ἕτερον εἶναι des φερόμενον Beispiele gibt: es ist entweder im Lykeion oder auf der Agora. Will man entsprechende Beispiele für das ἕτερον εἶναι des νῦν geben, so muss man ein ἄλλο καὶ ἄλλο finden, das, wie es am Ende der von uns eingangs zitierten Passage heißt, ἀριθμητόν ist. Und auch bei diesen Beispielen wird man λόγοι finden müssen, die das ἕτερον ausdrücken, wie z. B.: ‚jetzt ist Mittag‘ und ‚jetzt ist Abend‘. Diese Beispiele sind insofern analog zu den Koriskos-Sätzen, als sie zuerst dasjenige aussagen, wodurch die Trennung in ein Früher und Später erkennbar wird, und dann einen

Ort bzw. einen Zeitpunkt nennen.<sup>12</sup> Sowohl die  $\nu\upsilon\nu$ - als auch die Koriskos-Beispiele sind einfache Aussagesätze und somit auch in dieser Hinsicht analog. Kuhlmann geht dagegen von komplexeren Jetzt-Aussagen aus, welche die Funktion des ‚Jetzt‘ als Phasenbegrenzung eines bewegten Gegenstandes ausdrücken.<sup>13</sup> Doch scheint mir durch die Wahl einfacherer  $\nu\upsilon\nu$ - $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$  die Analogie von Bewegtem und Jetzt deutlicher hervorzutreten. Des weiteren drängt sich die Vermutung auf, dass bei Kuhlmann das  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}$  teilweise missverstanden wird: das Jetzt ‚folgt‘ dem Bewegten nicht im gleichen Sinn wie das Bewegte etwa Koriskos ‚folgt‘ (ersteres  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}$  deutet auf die Analogie von Jetzt und Bewegtem hin, welche mit der ‚Folge‘ von Zeit und Bewegung zusammenzudenken ist [219 b 22 f.]; wenn jedoch gesagt wird, das  $\phi\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  ‚folgt‘ Koriskos, einem Punkt oder anderen Entitäten [219 b 17.19], so wird damit lediglich zum Ausdruck gebracht, dass das  $\phi\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  verschiedene Substanz haben kann).

Im Zusammenhang mit genanntem  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}$  können wir auf die Erörterung dieses Fragenkomplexes durch Martin Heidegger verweisen. In seiner etwa zeitgleich zur Veröffentlichung von ‚Sein und Zeit‘ gehaltenen Vorlesung mit dem Titel ‚Die Grundprobleme der Phänomenologie‘<sup>14</sup> befasst er sich wesentlich ausführlicher als in der eingangs zitierten Passage aus ‚Sein und Zeit‘ mit Aristoteles‘ Zeitphilosophie. Bei der Würdigung dieser Philosophie greift Heidegger zunächst zu folgenden einfachen Beispielen der Zeitbestimmung: „Wir sehen, Aristoteles hat am Ende so Unrecht nicht, wenn er sagt: Die Zeit ist das Gezählte an der Bewegung. Wir brauchen als Beleg dafür gar nicht so ein raffiniertes Ding wie eine moderne Taschenuhr. Wenn der Mensch im natürlich-alltäglichen Dasein dem Laufe der Sonne folgt und sagt: es ist Mittag, es ist Abend, stellt er die Zeit fest.“ (340). Damit verbunden ist seine Betonung der Wichtigkeit des richtigen Verständnisses des Wortes  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}$ : „Das Wesentliche für das Verständnis der vorangegangenen Interpretation des Aristotelischen Zeitbegriffs liegt darin, den Begriff des  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ , der Folge, in rechter Weise zu verstehen. Sie meint einen ontologischen Fundierungszusammenhang, der zwischen Zeit, Bewegung, Stetigkeit und Dimension besteht.“ (360). Zuvor schon hatte Heidegger erklärt, dass Sätze wie  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota} \tau\tilde{\omega} \mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota \eta \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  nicht ontische, sondern ontologische Aussagen seien und das  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}$  jeweils

<sup>12</sup> Paul Lorenz (Wien) macht mich auf Folgendes aufmerksam: ‚jetzt‘ ist ein ‚token-reflexive‘, d. h. es meint einerseits immer dasselbe, scil. „zu der Zeit, zu welcher diese Äußerung getan wird“, andererseits referiert es auf je Verschiedenes, je nachdem, wann die Äußerung getan wird. – Klärlich gilt dieses Prinzip von jedem ‚token-reflexive‘ (‚gestern‘, ‚morgen‘, ‚hier‘, ‚ich‘ etc.).

<sup>13</sup> Kuhlmann, „Jetzt“? (o. Anm. 6), 82ff.

<sup>14</sup> Vgl. o. Anm. 4.

einen „*apriorischen Fundierungszusammenhang*“ ausdrücke (344f.). Der Gipfelpunkt des Fundierungszusammenhanges von Zeit und Bewegung sei das Jetzt, von welchem aus sich erst dieses Phänomen erklären lasse: „Die Zeit wird sowohl durch die Jetzt in sich zusammengehalten, d. h. im Jetzt gründet ihre spezifische Stetigkeit, die Zeit wird aber zugleich im Hinblick auf das Jetzt auseinandergenommen, artikuliert in das Nicht-mehr-Jetzt, das Früher, und in das Noch-nicht-Jetzt, das Später. Nur im Hinblick auf das Jetzt fassen wir das Dann und Damals, Früher und Später. Das Jetzt, das wir im Verfolgen einer Bewegung zählen, ist *jeweils ein anderes*.“ (350).

Es wurden hier einige Stellen aus Heideggers ausführlicher Auseinandersetzung mit Aristoteles' Zeittheorie zitiert, die für die vorliegende Problematik besonders erhellend sind. Einerseits zeigt sich an ihnen, dass es, wenn man wie Heidegger auf die alltägliche Zeitauffassung des daseienden Menschen hinblickt, nicht abwegig ist, auf Beispiele für Bestimmungen von Zeitpunkten wie ‚Abend‘ oder ‚Mittag‘ zurückzugreifen. Andererseits muss man betonen, dass in Heideggers Vorlesung das ἀκολουθεῖν adäquater gedeutet wird als in anderen Kommentaren zu der betreffenden Passage. Auch wenn seine Diktion im philologischen Kontext fremd anmuten mag, muss man doch anerkennen, dass Heidegger mit dem Hinweis darauf, dass Sätze wie ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἢ κίνησις ontologische Aussagen seien, eine äußerlich-mechanistische, eben ontische Interpretation der aristotelischen Zeittheorie vermeidet. Man kann demnach dieses ἀκολουθεῖν nicht dahingehend auffassen, dass die Zeit der Bewegung als ihr etwas Äußerliches ‚folge‘. Zeit und Bewegung können deshalb nicht als getrennt voneinander betrachtet werden, sondern sie stehen, wie Heidegger sagt, in einem „*apriorischen Fundierungszusammenhang*“. Für uns ist an diesem Hinweis auf den apriorischen Fundierungszusammenhang wichtig, dass Heidegger als dessen Zentrum das Jetzt erachtet und er deshalb die grundlegende Zwierspältigkeit dieses ‚Jetzt‘, die überhaupt erst diesen Zusammenhang begründet, zu fassen sucht. Er spricht, wie aus der letzten der oben angegebenen Textstellen zu sehen ist, davon, dass die Zeit durch das Jetzt „zusammengehalten“, sie in Hinblick auf das Jetzt aber auch „auseinandergenommen“ wird – Heidegger sieht hier eine ähnliche Dialektik von Selbigkeit und Verschiedenheit des Jetzt wie Hegel, auf die wir später zurückkommen werden. Man könnte meinen, dass Heidegger auf dem Weg zu seiner eigenen Zeitauffassung die unmittelbare Auseinandersetzung mit Aristoteles verlassen hat – doch lässt er in die zitierte Passage die beiden von Aristoteles genannten Seiten des *vov*, das einerseits immer τὸ αὐτό und andererseits immer ein ἕτερον sei, einfließen, wenn er zunächst davon spricht, dass im Jetzt die „spezifische Stetigkeit“ der Zeit gründe, und dann sagt, das „Jetzt, das wir im Verfolgen einer Bewegung zählen,

ist *jeweils ein anderes.*“ (350). Mit diesen Aussagen fasst Heidegger in hoher Komplexität die aristotelische Konzeption des  $\nu\upsilon\nu$  zusammen.

Wir können nun zu unseren Beispielsätzen zurückkehren und für sie das bei Heidegger Gelesene nutzbar machen. Wir bildeten sowohl Sätze für ein sich im Raum Bewegendes als auch für das in der Zeit sich bewegende Jetzt. Akzeptiert man grundsätzlich die Sätze ‚Koriskos ist im Lykeion‘ und ‚Koriskos ist auf der Agora‘ als Beispielsätze eines  $\phi\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\nu$  bzw. des  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\theta\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\theta\iota$   $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  sowie die Sätze ‚jetzt ist Mittag‘ und ‚jetzt ist Abend‘ als Beispielsätze des  $\nu\upsilon\nu$   $\eta$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ , so muss man noch hinzufügen, dass bei allen diesen  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$  unausdrücklich mitgemeint ist, dass Koriskos sich in Bewegung befindet und dass das Jetzt in der Zeit verläuft. Dass dies tatsächlich mitgemeint ist, wird plausibel, wenn man aufgrund des bei Heidegger Gelesenen bedenkt, dass diese  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$  der „Mensch im natürlich-alltäglichen Dasein“ spricht, welches eben in dem apriorischen Fundierungszusammenhang von Zeit, Bewegung und Stetigkeit steht.

Akzeptiert man auch diesen Zusatz, so könnte man auf der Grundlage der von Aristoteles angeführten Beziehungen (Zeit folgt Bewegung, Jetzt folgt Bewegtem) die genannten Beispiele folgendermaßen ausformulieren:

Die Bewegung läuft ab. Die Bewegung nehmen wir durch Koriskos (ein Beispiel für ein Bewegtes) wahr. Das Bewegte trennt das Früher vom Später (was sein  $\acute{\omicron}$   $\rho\omicron\tau\epsilon$   $\acute{\omicron}\nu$  ausmacht), wobei der Ort variabel ist ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\theta\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\theta\iota$ ), auf den man sich in den Aussagen über Koriskos bezieht.

Analog dazu verläuft die Zeit, und zwar folgt die Zeit der Bewegung, und das Jetzt dem Bewegten. Das Jetzt trennt beständig das Früher vom Später (was sein  $\acute{\omicron}$   $\rho\omicron\tau\epsilon$   $\acute{\omicron}\nu$  ausmacht), wobei es variabel ist, auf welche Zeitpunkte (das  $\acute{\epsilon}\nu$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ ) wir uns in den Aussagen über Jetzt beziehen.

Der Unterschied von  $\phi\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\nu$  und  $\nu\upsilon\nu$  besteht darin, dass als  $\phi\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\nu$  eine andere, ja jede beliebige Substanz (resp. Entität – sogar ein Punkt) gewählt werden können, während für das  $\nu\upsilon\nu$  keineswegs eine derartige Beliebigkeit besteht. In den Aussagen ‚Koriskos ist im Lykeion‘ und ‚Koriskos ist auf der Agora‘ ist nicht nur der zweite Teil austauschbar, sondern auch der erste (das  $\phi\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\nu$  – für ‚Koriskos‘ könnte man auch ‚Stein‘ etc. einsetzen), in den  $\nu\upsilon\nu$ -Aussagen hingegen ist lediglich der zweite Teil veränderbar.<sup>15</sup> Mit anderen Worten kann man auch sagen, dass es zwar viele Partikulärbewegungen und somit viele Partikulärbewegte gibt (eine Bewegung sowohl des Koriskos als auch des Steines), aber nur einen einzigen Verlauf der Zeit und nur ein einziges  $\phi\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\nu$  der Zeit, nämlich das  $\nu\upsilon\nu$ .

<sup>15</sup> Beiden Typen von Sätzen ist auch die Variabilität der Zeit, zu welcher sie geäußert werden, gemeinsam, und nur im Zusammenhang mit dieser Verwendung des Satzes zu einer bestimmten Zeit liegt ein apophantischer (und also wahrheitswertfähiger) Satz vor: ‚Er ist *jetzt* im Lykeion.‘ – ‚*Jetzt* ist Mittag.‘ (Anmerkung von Paul Lorenz).

Von der naturphilosophischen ist selbstverständlich die geistphilosophische Fragestellung zu trennen, wenn auch beide etwas der Sache nach Gleiches betrachten; Aristoteles beschäftigt sich jedoch in der Physik nicht ausführlich mit der Frage, wie in der  $\psi\upsilon\chi\eta$  die Kontinuität der Zeit zustande kommt oder wie wir fähig sind, anhand der  $\nu\upsilon\nu$  ein  $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$  von einem  $\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\nu$  zu unterscheiden;<sup>16</sup> ebenso wenig fragt er hier danach, wie etwa Aporien im Zusammenhang mit dem  $\nu\upsilon\nu$  im Sinne der Metaphysik zu lösen sind. Dennoch wollen wir hier einen Vergleich mit Hegels Geistphilosophie anschließen, der die Philosophie des Aristoteles überaus schätzte.<sup>17</sup> Hegel beginnt sowohl seine Natur- als auch Geistphilosophie mit dem Problem von Raum und Zeit. In der Naturphilosophie betrachtet er Raum und Zeit als Abstraktionen der Bewegung, wobei die Zeit die Negation des Raumes ist,<sup>18</sup> und in der Geistphilosophie beginnt er mit der Dialektik der „sinnlichen Gewissheit“, die jeweils ein „hier und jetzt“ darstellt, wobei die Vermittlung der abstrakten Jetzt- und Hierpunkte problematisiert wird.<sup>19</sup>

Im zweiten Teil der ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse‘, der den Titel ‚Die Naturphilosophie‘ trägt, bespricht Hegel die Zeit im Anschluss an den Raum. Diese Abfolge erklärt sich daraus, dass die Zeit die Negation des Raumes ist. Dies zeigt sich daran, dass der Punkt, das primäre Konstitutivum des Raumes, in der Zeit zur Wirklichkeit gelangt: „Der Raum ist dieser Widerspruch, Negation an ihm zu haben, aber so, daß diese Negation in gleichgültiges Bestehen zerfällt. Da der Raum also nur diese innere Negation seiner selbst ist, so ist das Sichaufheben seiner Momente seine Wahrheit; die Zeit ist nun eben das Dasein dieses beständigen Sichaufhebens, in der Zeit hat

<sup>16</sup> Freilich schneidet er diese Frage im vierzehnten Kapitel des vierten Buches an, wo er etwa die Frage stellt, ob die Zeit, wenn es kein Bewusstsein von ihr gäbe, vorhanden wäre (223 a 21ff.). Zur ‚Psychologie‘ der Zeit bei Aristoteles vgl. L. Couloubaritsis, La conception aristotélicienne du temps dans le De anima, in: L’espace et le temps: Actes du XXII<sup>e</sup> congrès de l’Association des sociétés de philosophie de langue française, Dijon-Paris 1990, 116–121; P. Destrée, Le nombre et la perception: note sur la définition aristotélicienne du temps, *Revue de philosophie ancienne* 9 (1991), 59–81.

<sup>17</sup> Vgl. v. a. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Teil, Frankfurt a. M. 1970 (Theorie-Werkausgabe Bd. 18), 147ff.; vgl. z. B.: „Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten.“ (148).

<sup>18</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil: Die Naturphilosophie, Frankfurt a. M. 1970 (Theorie-Werkausgabe Bd. 9), 41ff. Dazu vgl. N. Février, Die Naturphilosophie (1830) Hegels und die aristotelische Tradition, *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), 155–175.

<sup>19</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M. 1970 (Theorie-Werkausgabe Bd. 3), 84ff. Zu Hegels Zeitbegriff vgl. W. Grießer, Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken, Würzburg 2005.

der Punkt also Wirklichkeit.“<sup>20</sup> Dieser verwirklichte Punkt ist das Jetzt. Das Jetzt hat in Hegels Konzeption der Zeit ebenso wie bei Aristoteles zwei Seiten: Einerseits drückt es als festgehaltenes Jetzt eine endliche Wirklichkeit aus, andererseits ist es als die allgemeine Negation das Prinzip der Kontinuität: „Das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die *Einzelheit* ist die Gegenwart als *Jetzt*, welches als die Einzelheit *ausschließend* und zugleich schlechthin *kontinuierlich* in die anderen Momente, selbst nur dies Verschwinden des Sein in Nichts und des Nichts in sein Sein ist.“ (52). An diesem Phänomen des negierenden Jetzt hat Hegel auch in der „Enzyklopädie“ die sprachliche Dimension im Auge, welcher in der „Phänomenologie“ besondere Wichtigkeit zukommt: „Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, – es *ist* nichts als das einzelne Jetzt; aber dies Ausschließende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerflissen, zerstäubt, indem ich es ausspreche. Die *Dauer* ist das Allgemeine dieses Jetzt und jenes Jetzt, das Aufgehobensein dieses Prozesses der Dinge, die nicht dauern.“ (50). Dieses Charakteristikum des Jetzt, den Dingen Dauer zu verleihen, ermöglicht es Hegel, das Jetzt (und mit ihm die Zeit) mit dem Selbstbewusstsein zu vergleichen, mit dem Satz „Ich = Ich“, dessen Aufklärung die ‚Phänomenologie‘ gewidmet ist. Das Jetzt sei dasselbe Prinzip wie das Selbstbewusstsein, allerdings in der Äußerlichkeit: „Die Zeit ist dasselbe Prinzip als das Ich = Ich des reinen Selbstbewußtseins; aber dasselbe oder der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Äußerlichkeit und Abstraktion, – als das angeschaute bloße *Werden*, das reine Insichsein als schlechthin ein Außersichkommen.“ (49). Freilich steht diese Äußerung am Anfang der Naturphilosophie, ebenso wie man sich mit dem berühmten Satz „Das Jetzt ist die Nacht.“ am Anfang der Phänomenologie befindet. Diesen beiden Anfängen ist gleichermaßen eigen, dass in ihnen schon alles Weitere angelegt ist, wenngleich es auch erst von der Äußerlichkeit in die Innerlichkeit oder, wie es in der Phänomenologie heißt, von der Unmittelbarkeit zur vermittelten Absolutheit gebracht werden muss.

Wir wollen uns noch kurz dem Beginn der Phänomenologie des Geistes zuwenden. Der vollständige Titel ihres ersten Kapitels lautet: „Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen“. Zunächst zeigt sich als Wahrheit dieser sinnlichen Gewissheit das „*reine Sein*“.<sup>21</sup> Hegel merkt jedoch sogleich Folgendes an: „Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein *Beispiel* derselben.“ (83). Der Zwang, ein Beispiel zu nennen, nötigt die sinnliche Gewissheit dazu, über sich selbst Auskunft zu geben: „*Sie* (sc. die sinnliche Gewißheit) ist also selbst zu fragen: *Was ist das Diese?* Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als das *Jetzt* und

<sup>20</sup> Hegel, Enzyklopädie II (o. Anm. 18), 48.

<sup>21</sup> Hegel, Phänomenologie (o. Anm. 19), 83.

als das *Hier*, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: *was ist das Jetzt?* antworten wir also zum Beispiel: *das Jetzt ist die Nacht*. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebenso wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir *jetzt, diesen Mittag*, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.“ (84). Hier soll an die Diskussion darüber erinnert werden, ob bei Hegels Explizierung des ‚Jetzt‘ ein „triviales Mißverständnis“ der linguistischen Funktion dieses Ausdrucks vorliegt.<sup>22</sup> In dieser Diskussion stieß vor allem der Satz „Das Jetzt ist die Nacht.“ auf Kritik. Wir können in unserem Zusammenhang anmerken, dass sich einem, erinnert man sich an den Ausdruck τὸ νῦν in der Zeitabhandlung des Aristoteles, sehr wohl der Sinn dieses Satzes erschließt. Er stellt einen (wenngleich auch von Hegel selbst ad absurdum geführten) Definitionsversuch des ‚Jetzt‘ mittels der „sinnlichen Gewißheit“ dar. Die behauptete Identität von ‚das Jetzt‘ und ‚die Nacht‘ ist freilich unhaltbar.<sup>23</sup> Aber durch die Absurdität dieser Behauptung wird die Dialektik überhaupt erst evoziert. Um nochmals unseren Vergleich von Hegel und Aristoteles zu verdeutlichen, lösen wir aus der zitierten Passage der Phänomenologie des Geistes zwei einfache, auf das Jetzt bezogene Sätze heraus, nämlich „jetzt ist Nacht“ und „jetzt ist Mittag“ – wir sehen, dass wir eine philosophische Problematik vor uns haben, die analog ist zu der des Aristoteles.<sup>24</sup>

Für beide Philosophen stellt die Auseinandersetzung mit der Zeit ein Kernproblem ihrer Philosophie dar. Was Hegel betrifft, so kann man leicht erkennen, dass mit diesen Sätzen, in denen die sinnliche Gewissheit über sich Auskunft erteilen soll, überhaupt erst die Dialektik in Gang gesetzt wird (in dem oben zitierten Satz treffen wir übrigens auch zum ersten Mal innerhalb des Hauptteiles der ‚Phänomenologie‘ auf den Ausdruck ‚Dialektik‘). Damit wird das Thema angeschlagen, das bis zum Ende der ‚Phänomenologie‘ bestimmend sein wird. In ihrem Abschlusskapitel, dem „absoluten Wissen“, wird dann die Rede sein von der Zeit als dem daseienden Begriff. Der Weg dorthin nimmt seinen Ausgang von dem einfachen Satz „Das Jetzt ist die Nacht“, den man als das erste Beispiel für den spekulativen Satz auffassen könnte. Die Aufgabe der ‚Phänomenologie‘ besteht darin, die Bedeutung des ‚ist‘ in diesem Satz aufzu-

<sup>22</sup> Vgl. dazu A. Graeser, Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit, in: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. von D. Köhler-O. Pöggeler, Berlin 1998 (Klassiker Auslegen. 16), 33ff.

<sup>23</sup> Vgl. Graeser, Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit (o. Anm. 22), 44.

<sup>24</sup> Vgl. Kat. 5, 4 a 24ff.: εἰ ἀληθὴς εἶη ὁ λόγος τὸ καθῆσθαι τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ὁ αὐτὸς οὗτος ψευδὴς ἔσται· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης κτλ.

klären. Ein wesentlicher Angelpunkt dabei ist das ‚Jetzt‘, dessen Erklärung in nuce Hegels Philosophie enthält. Das Jetzt findet seine an Beispiele gebundene Explizierung im λόγος, dessen einzelne Instanzen immer in einer Einheit (‚ist‘) sowohl allgemeine (‚jetzt‘) als auch bestimmte (‚Nacht‘, ‚Mittag‘) sind, also, ebenso wie wir bei Aristoteles gesehen haben, die Verschiedenheit eines Selbigen aussagen. Das gemeinsame Durchsprechen (διαλέγεσθαι) der einzelnen Beispiele ermöglicht das Finden der Wahrheit, wobei bereits die Schlussfigur des Begriffs von einem Einzelnen über die Besonderheit zum Allgemeinen angedeutet ist. Die Auseinandersetzung mit dem Jetzt zeigt sich demnach von Anfang an als Motor der Dialektik. Was Aristoteles betrifft, so stellt die Zeittheorie ein nicht geringeres Movens seines Philosophierens dar; man bedenke nur, dass die Deduktion des Unbewegten Bewegers von dem der κίνησις verwandten χρόνος ausgeht (vgl. *Metaph.* Α 6 – 1071 b).<sup>25</sup>

In diesem Zusammenhang sollen zum Abschluss zwei Aussagen Schellings zum ‚Jetzt‘ bzw. zum ‚Augenblick‘ angeführt werden, zumal das ‚Jetzt‘ für ihn von kosmischer Wirkmächtigkeit ist, was sich sowohl in den ‚Weltaltern‘ als auch in der ‚Philosophie der Offenbarung‘ zeigt: „... die absolute Ewigkeit ist nur ein Gedanke des Augenblicks“;<sup>26</sup> „Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine Masse als Vergangenheit, eine andre als Zukunft gesetzt wird; denn nur in diesem polarischen Auseinanderhalten entsteht jeden Augenblick die Zeit.“<sup>27</sup>

Alfred Dunshirn  
Rathausplatz 15  
A - 3100 St. Pölten  
e-mail: [alfreddunshirn@gmx.at](mailto:alfreddunshirn@gmx.at)

<sup>25</sup> Das darauf folgende siebente Kapitel des zwölften Buches der *Metaphysik* führt übrigens Hegel am Ende seiner *Enzyklopädie zur Gänze* an: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, Frankfurt a. M. 1970 (*Theorie-Werkausgabe* Bd. 10), 395.

<sup>26</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 2. Bd., Darmstadt 1966 (reprogr. Nachdr. der Ausgabe von 1858), 108, vgl. 110 Anm. 1.

<sup>27</sup> F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*. In den *Urfassungen von 1811 und 1813* hrsg. von M. Schröter, München 1946 (*Schellings Werke. Nachlaßband*), 75.