44 Meiner

Archiv für Begriffsgeschichte

ABHANDLUNGEN

Michael Theunissen: Griechische Zeitbegriffe vor Platon

Werner Theobald: Spuren des Mythos in der Aristotelischen Theorie der Erkenntnis.

Josef G. Thomas: Skepsis und Pistis. Einige Überlegungen zur akademischen und pyrrhonischen Skepsis

Paul Hensels: Einige Bemerkungen zu Origenes' Auffassungen über die Erkennbarkeit Gottes in >De oratione< und >Contra Celsum<

Reinhold Hülsewiesche: Redefreiheit

Sven K. Knebel: Distinctio rationis ratiocinantis. Die scholastische Unterscheidungslehre vor dem Satz »A = A«

Christian Bermes: >Lebenswelt< (1836 –1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens

Melvin Richter: »That Vast Tribe of Ideas«

Kari Palonen: Begriffsgeschichte und/als Politikwissenschaft

SELBSTANZEIGEN

Vanessa Albus: Weltbild und Metapher

Angelica Baum: Selbstgefühl und reflektierte Neigung

Andreas Hüttemann (Hg.): Kausalität und Naturgesetz in der Frühen Neuzeit

Franjo Kovacic: Der Begriff der Physis bei Galen vor dem Hintergrund seiner Vorgänger

Renate Niedballa: Bord und Borte. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung eines Wortschatzsegments

Peter Tepe: Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung

Archiv für Begriffsgeschichte · Band 44

Archiv für Begriffsgeschichte

Begründet von
Erich Rothacker

Im Auftrage der
Kommission für Philosophie und Begriffsgeschichte
der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz
herausgegeben in Verbindung mit Karlfried Gründer
von
Ulrich Dierse und Gunter Scholtz

Band 44

Jg. 2002

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Archiv für Begriffsgeschichte

Bd. 1–10 Herausgeber: Erich Rothacker
Bd. 11–26 Begründet von Erich Rothacker. Herausgegeben in Verbindung mit Hans-Georg Gadamer und Joachim Ritter von Karlfried Gründer
Bd. 27–34 Begründet von Erich Rothacker. Herausgegeben in Verbindung mit Hans-Georg Gadamer und Joachim Ritter (†) von Karlfried Gründer und Gunter Scholtz
Bd. 35–43 Begründet von Erich Rothacker. Herausgegeben in Verbindung mit Hans-Georg Gadamer und Karlfried Gründer von Gunter Scholtz

ISSN 0003-8946

© Felix Meiner Verlag 2002. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type&Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Münzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

ABHANDLUNGEN

Michael Theunissen
Griechische Zeitbegriffe vor Platon 7

Werner Theobald
Spuren des Mythos in der Aristotelischen Theorie der Erkenntnis.
»Hypolepsis« bei Aristoteles, *De anima* und *Anal. post.* 25

Josef G. Thomas
Skepsis und Pistis. Einige Überlegungen zur akademischen und
pyrrhonischen Skepsis 39

Paul Hensels
Einige Bemerkungen zu Origines' Auffassungen über die
Erkennbarkeit Gottes in *De Oratione* und *Contra Celsum* 83

Reinhold Hülsewiesche
Redefreiheit 103

Sven K. Knebel
Distinctio rationis ratiocinantis. Die scholastische Unterscheidungslehre
vor dem Satz »A = A« 145

Christian Bermes
›Lebenswelt‹ (1836–1936). Von der Mikroskopie des Lebens
zur Inszenierung des Erlebens 175

Melvin Richter
»That Vast Tribe of Ideas«. Competing Concepts and Practices
of Comparison in the Political and Social Thought of
Eighteenth-Century Europe 199

Kari Palonen
Begriffsgeschichte und/als Politikwissenschaft 221

Selbstanzeigen 235

Vanessa Albus: Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert. – *Angelica Baum*: Selbstgefühl und reflektierte Neigung. Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury. – *Andreas Hüttemann* (Hg.): Kausalität und Naturgesetz in der Frühen Neuzeit. – *Franjo Kovačić*: Der Begriff der Physis bei Galen vor dem Hintergrund seiner Vorgänger. – *Renate Niedballa*: Bord und Borte. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung eines Wortschatzsegments. – *Peter Tepe*: Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung.

Abstracts 261

Axel Gierke, Martina Neuendorff, Valentin Pluder
Bibliographie 265

Begriffsregister 281

Adressenverzeichnis 287

Michael Theunissen

Griechische Zeitbegriffe vor Platon

Unter Zeit verstehen die frühen Griechen erst nur ansatzweise *die* Zeit. Ihre substantivischen Ausdrücke für temporale Verhältnisse bringen eigentümlich verfaßte Zeiten zur Sprache. Die mit dem Wort χρόνος bezeichnete Zeit, mit der noch am ehesten *die* Zeit sich ankündigt, ist eingebunden in ein Ensemble von Zeitausdrücken, aus dem der *Tag* (ἦμαρ, später ἡμέρα), das *Leben* (αἰών) und der *günstige Augenblick* (καιρός) ebensosehr herausragen. Eine nicht geringe Rolle spielt zudem das mannigfach variierte Adverb *plötzlich*. Auch im je eigenen Bedeutungsgehalt verschiedener Zeitausdrücke treten auf dem Weg zu Platon substantielle Veränderungen ein. Bei den Dichtern, denen die frühen Griechen eher Weisheit zutrauten als Philosophen, kommt schließlich der Überschuß hinzu, der gegenüber ihrer Zeit*auffassung* in ihrer auf Substantive gar nicht angewiesenen Zeit*gestaltung* liegt. In Anbetracht all dessen darf man nicht bei lexikalischen Befunden stehenbleiben. Trotzdem ist es unabdingbar, von ihnen auszugehen. An ihnen lassen sich auch durchgehende Züge frühgriechischer Zeitauffassung ablesen: eine Intention auf präsubjektive Realität, ein auch an älteren Kulturen des indoeuropäischen Raums beobachtbarer Rekurs auf Herrschaftserfahrungen, die ihr diese Realität verbürgen, ein Verzicht darauf, Zeit von dem in ihr Befindlichen zu trennen, und ihr Verständnis als geschichtlicher.

I. Homer

Wenn auch nicht zutrifft, daß man beim Warten die Zeit entdeckt habe,[1] so erschließt sich den Helden der Homerischen Epen im Warten auf den Abschluß eines Geschehens doch immerhin die mit χρόνος gemeinte Zeit, die sich von anderen Zeiten als eine lang sich hinziehende unterscheidet. Und warten muß man in *Ilias* und *Odyssee* immer, dort auf das Ende eines zehnjährigen Krieges, hier auf das Ende einer Irrfahrt. Infolgedessen reicht die wartend gemachte Zeiterfahrung weiter als der Bedeutungsgehalt des sie festhaltenden Wortes. Das Warten selbst prägt die Gestalt beider Epen. Das *Wort* kommt in ihnen nur vereinzelt vor und stets bloß in untergeordneter Stellung, nie als Satzsubjekt.[2] Auf eine Zeitindifferenz Homers läßt sich daraus gleichwohl nicht schließen. Die vom Wort angezeigten Zustände sind gewiß »fast ausschließlich negativer Art«.[3] Die Art der Negativität dieser Zustände schließt aber Indifferenz aus. Denn sie ist die einer Herrschaft, unter der wir

[1] So die These von Hermann Fränkel: Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur. In: ders.: Wege und Formen frühgriechischen Denkens (München 1955) 1–22, 1.

[2] Ebd. 2.

[3] Ebd.

zu leiden haben: Eine lang sich hinziehende Zeit tendiert dazu, sich *zu* lang hinzuziehen.

Anders drängt Zeit sich dem Epiker dort auf, wo er sie als ἦμαρ faßt. Die Zeit, in der man auf etwas wartet, empfängt ihre Erfahrungsqualität aus der Zukunft. Zwar ist eine lang sich hinziehende Zeit auch in die Vergangenheit erstreckt, zumal in der Sicht eines Dichters, der die versunkene Welt der Heroen beschwört. Aber χρόνος folgt ihr in diese Richtung nicht. Auch ἦμαρ lenkt den Blick in *Ilias* und *Odyssee* unmittelbar nicht aufs Vergangene; der Ausdruck reflektiert Gegenwart. Er meint nämlich den jeweiligen Tag, wie er akut erlebt wird; einen, der selbst als vergangener ein für den Erlebenden gegenwärtig gewesener war, als zukünftiger ein Tag, der erlebnismäßig gegenwärtig sein wird. Ohnehin nie ein 24-Stunden-Tag, fällt er mit dem vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang währenden nur dann zusammen, wenn das erlebte Geschehen, so in der *Ilias* eine Schlacht, entsprechend lange dauert. Aber wesentlich ist ihm Dauer nicht. Die Herrschaft, die auch er ausübt, tut sich im Gegenteil darin kund, daß wir unter seiner Unbeständigkeit leiden, weil wir als ihm ausgesetzte Wesen selber keinen Bestand haben.

Das Wort αἰών gehört, wie καιρός, zu den Ausdrücken, die ihren Zeitsinn erst im Laufe ihrer zu Platon hinführenden Geschichte nach außen wenden. Zwar ist seine Grundbedeutung von Anfang bis Ende Leben. Aber Homer verwendet es primär für die Kraft, die man zum Leben braucht.[4] Nur sekundär denkt er dabei an Lebens*zeit*, nämlich nur, sofern in ihr die Lebenskraft sich äußert. Je mehr Kraft ein Leben hat, desto länger die ihm beschiedene Zeit. Auf die Proportion von Kraft und Zeit deutet, daß in αἰών das Temporaladverb ἀεί (bei Homer αἰεί, *immer*) steckt. Die Götter Homers sind *immer lebende* (αἰεὶ ἐόντες), weil sie eine unerschöpfliche Lebenskraft besitzen. In seinen Epen findet sich gleichwohl noch kein Ansatz zu Platons Ausweitung des Aionbegriffs ins Kosmische. Das Wort bezieht sich in ihnen durchweg auf ein Menschenleben. Insofern steht die mitgemeinte Lebenszeit zwischen der lang sich hinziehenden und der auf einen Tag eingeschränkten.

Vom Aion spricht Homer nur an wenigen Stellen,[5] vom Seienden, vormals Seienden und Seinwerdenden sogar nur ein einziges Mal, zur Kennzeichnung des vom Seher Kalchas Geschauten.[6] Gleichwohl ist die Synopse der drei Zeitdimensionen begriffsgeschichtlich relevant. Zum einen kehrt sie bei vielen Späteren wieder, so bei Hesiod, Solon, Parmenides, Empedokles und Platon, unverändert oder mit Modifikationen, die den Wandel des Zeitverständnisses widerspiegeln.[7] Von Ana-

[4] Émile Benveniste: Expression indo-européenne de l'»Éternité«. In: Bulletin de la société de linguistique 38 (1937) 103–112.

[5] Vgl. bes. Homer: Il. 5, 685; 19, 27; Od. 5, 160–61; 7, 224; 9, 523–24; 18, 204.

[6] Il. 1, 70: τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόομενα πρό τ' ἐόντα.

[7] Georg Picht: Die Epiphanie der ewigen Gegenwart. In: Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag, hg. von Helmut Höfling (München 1960) 201–244.

XIMANDER aus geht HEIDEGGER auf sie zurück.[8] Zum andern und vor allem fängt sie im Medium der Sprache etwas von der Zeit ein, welche die *Ilias* gestaltet, ohne sie substantivieren zu müssen, nämlich das Geschichtliche an ihr. Verbergen sich doch hinter dem Seienden die gegenwärtigen Kriegsereignisse, die Kalchas in eins mit dem vormals Seienden und dem Seinwerdenden vor sich zu bringen vermag, weil ihm als Seher beschieden ist, auf ihre Vorgeschichte zurück- und auf den weiteren Verlauf des Kriegs hinauszuschauen.

II. Hesiod und der Ursprung des Kairosbegriffs

Das Substantiv καιρός findet sich in den Epen HOMERS noch nicht. Die *Ilias* kennt allerdings schon ein verwandtes Wort (καίριον) für die Stelle, an der Lebewesen am verletzlichsten sind, oder die sie bloßlegende Öffnung in der Rüstung eines Gegners.[9] Und die kriegstechnische Verwendung des Wortes führt auf dessen mutmaßlichen Ursprung zurück. Wahrscheinlich meinte καιρός anfangs dasselbe wie καῖρος, ein *terminus technicus* der Webkunst.[10] Noch die Webstühle des Manufakturzeitalters haben eine Öffnung, durch die zwischen gehobenen und gesenkten Kettfäden der Schußfaden einzufädeln ist. Für die Ableitung des Wortes spricht, daß sie sowohl seine generelle wie vor allem auch seine spezifische Verwendungsweise aufklären würde. Generell zielt das Wort stets auf einen Punkt, spezifisch auf den entscheidenden, den, auf den es ankommt. Ein Kairos wäre nicht, was er ist, ohne den Umgang mit ihm. Darum hält sich im Bedeutungswandel des Wortes ein pragmatischer Sinn durch. Er umfaßt Herstellen und Handeln gleichermaßen. HOMER verlegt das punktgenaue Herstellen der Weberin in das zielsichere Handeln des Kriegers. Die poietische Tätigkeit kann aber auch zur poetischen werden, ohne aufzuhören, pragmatisch zu sein. Denn auch der Dichter hat, will er den Punkt treffen, die Ökonomie seines Werkes zu beachten.

Aus der Semantik eines ausgezeichneten Punktes wird auch verständlich, warum und wie das Wort zunehmend mehr zum Zeitausdruck wurde. Seine erst später aufgekommenen Verwendungsweisen sind in seiner ursprünglichen Punkt-Bedeutung bereits angelegt, also keineswegs von außen hinzugetreten. Dies gilt besonders für den Punkt als Zeitpunkt. Die Weberin muß ja für das Einfädeln, der Krieger muß für seinen Angriff den geeigneten Augenblick abpassen. Es ist auch nicht so, daß der Zeitaspekt anfänglich gar nicht zur Sprache gebracht worden wäre. Bevor man von einem Kairos sprach, deckten andere Zeitausdrücke die temporale Seite der Sache ab. Zu ihnen gehört in der *Odyssee* ὥρη. Das *Ilias*-Wort für den Frühling, das im zweiten Epos sonst als Titel für Jahreszeiten überhaupt fungiert, meint darin

[8] MARTIN HEIDEGGER: Der Spruch des Anaximander. In: DERS.: Holzwege (Frankfurt a.M. 1950) 296–343, 316–324.

[9] HOMER: Il. 4, 185; 8, 84.

[10] RICHARD B. ONIANS: The Origins of European Thought (Cambridge 1954) 345 f.

dort, wo sein Kontext ein Lebensvollzug ist, Zeit für oder zu etwas,[11] genauso wie später καιρός. Und noch in der Frühphase der Lyrik, als der Kairos bereits Sprachgestalt angenommen hatte, fungiert in bezug auf Zeit als sein Stellvertreter χρόνος.[12]

Mit dem Punkt ist allerdings nicht nur Zeit konnotiert. Er zieht auch elementare Vorstellungen von Maß und Recht auf sich. Beides liegt zumindest keimhaft in der Normativität, die der Punkt als der richtige oder rechte Punkt hat. Auf Maß und Recht geht Hesiod zu, wenn er als erster unter den uns bekannten Autoren vom Kairos selbst spricht.[13] Vordergründig handelt der Vers, der den Kairos für das Beste erklärt, zwar nur von dem für einen Erntewagen zulässigen Höchstgewicht, dessen Überschreitung zur Folge hat, daß die Achse bricht. Aber kennzeichnend für Hesiod ist, daß ins Verbalisierte Hintergrundgedanken eingehen, die darüber hinausreichen. Eine nicht zu überschreitende Grenze gemahnt an Maß und Recht. Der Vers steht in einem Kontext, der die vom Bauer anzuerkennende Ordnung der Natur als eine des Maßes und des Rechts beschreibt. Und im Gedanken dieser Ordnung bleibt Zeit mitgedacht. Die »Maße des Meeres«[14] sind die Gezeiten, die dem Umgang mit den Weltmeeren ihr Gesetz vorschreiben.

III. Archaische Lyrik

Mit den Begriffen des Epos, der Lyrik und der Tragödie bezeichnen wir im Rückblick auf die Anfänge unserer Kultur nicht nur poetische Gattungen, sondern auch Epochen. Gattungspoetisch gesehen, verschleift insbesondere der retrospektive Lyrikbegriff wesentliche Differenzen. Aber auch die lyrische *Epoche* ist vielfältiger, als ihre Bezeichnung suggeriert. Gegen die eigentlich archaische hebt sich die archaisierende eines Pindar ab, und die Dichtung der eigentlich archaischen Epoche durchläuft ihrerseits mehrere Phasen, eine von Archilochos eröffnete Frühphase, eine mittlere, von Sappho und Solon repräsentierte, und eine in Simonides gipfelnde Spätphase. Zur Vielfalt der Erscheinungen gehören darüber hinaus regionale Unterschiede. So hat Sappho von der Insel Lesbos wenig mit dem Athener Solon gemeinsam. Trotzdem gibt sich die Lyrik eine ihre verschiedenen Spielarten übergreifende Form. Auch *ihre* Form ist durch Zeit geprägt, aber auf andere Weise als die epische. Ist für das Epos eine lang sich hinziehende Zeit formkonstitutiv, so für die Lyrik eine als persönliche oder geschichtliche Gegenwart erfahrene.

Die Umorientierung kann sich allerdings auf dem vom Epos bereiteten Boden vollziehen. War doch schon der Tag, den Homer gegen die Länge chronischer Zeit

[11] Vgl. Homer: Od. 3, 334; 15, 394; 17, 176.

[12] Alkaios: Fr. 119, 9. In: Poetarum Lesbiorum fragmenta, hg. von Edgar Lobel / Denys L. Page (Oxford 1955) [im folgenden Lobel-Page] 170.

[13] Hesiod: Erga 694.

[14] Ebd. 648.

abhob, ein je gegenwärtiger. Archilochos verschärft mit dem Satz, wonach den Menschen jeweils entsprechend dem Tag zumute ist, den Zeus heraufführt,[15] eine der *Odyssee*[16] entnommene Sentenz. Ungeachtet seiner Abhängigkeit von ihr läutet er mit dem Satz die Epoche ein. Er legt den Grund für die Zeitform der ihm nachfolgenden Lyrik. Die eigentümliche Form zumindest frühlyrischer Dichtung hat zwei Komponenten. Zum einen basiert sie auf der Überzeugung, daß die Menschen in ihrem vorgegebenen Dasein gar nichts anderes seien als das, was der Tag aus ihnen macht. Wenn der mit Archilochos etwa gleichaltrige Semonides die Menschen *Tageswesen* (ἐφήμεροι) nennt,[17] so ruft er das nachhomerische »Kennwort für die menschliche Natur«[18] aus. Zum andern bringt die Form der Dichtung, mit der diese Epoche beginnt, zum Ausdruck, daß der Tag seinerseits gewissermaßen alle Zeit aufsaugt. Zwar wird er seine beherrschende Stellung im Gang der Epoche verlieren. Er bleibt aber bis zuletzt die fundierende Zeitschicht.

Auf eine höhere Stufe erhebt sich Sappho, allerdings auch sie getragen von Homer. Auf das Epos stützt sie sich in formaler Hinsicht, sofern sie Zeit vor allem gestaltet und nicht so sehr in Worte faßt. Aber Zeit gestaltet sie, indem sie wegweisend für die Gattung an ihr selbst beobachtete Geschehensabläufe in der Bewegung ihrer Gedichte reproduziert. Inhaltlich ist daran neu, wie sie mit dem Ephemeren umgeht. Sie trägt es auf die Folie von etwas Göttlichem auf. Vor diesem Hintergrund beschreibt sie, genauer gesagt, zwei Bewegungen, eine, in der ihre Begegnung mit dem Göttlichen dazu führt, daß sie sich mehr und mehr als ephemer entdeckt,[19] und eine andere, gegenläufige, in der das Göttliche den ephemeren Status ihres Daseins durch Angleichung an es selbst verwandelt.[20] Beides spielt sich in einer Gegenwart ab, die der Bewegungsumschlag mitverändert: Wird Gegenwart in der ersten Bewegung immer enger und leerer, so gewinnt sie in der zweiten Anteil an der Fülle des Göttlichen, so daß sie sich in sich ausweitet, in der Erinnerung an frühere Parusien und in der Hoffnung auf künftige.

Mit Solon tut sich eine andere Welt auf, eine öffentliche, die auch einem anderen Zeitgesetz gehorcht. Chronos, für Sappho fast inexistent, zieht bei Solon alles Interesse an temporalen Verhältnissen auf sich, während der Tag bedeutungslos wird. Mit der Verlagerung des Schwerpunkts auf ihn rückt Zeit auch wieder in die Fernperspektive, in der die chronische sich im Epos darstellte. Aber Entscheidendes ist jetzt völlig neu. An der lang sich hinziehenden Zeit ist nicht mehr wichtig, daß sie in eine ferne Vergangenheit zurückreicht. Sie leitet den Blick ausschließlich auf eine ferne, wenn auch absehbare Zukunft. Sodann ist sie nicht mehr bloß Medi-

[15] Archilochos: Fr. 131. In: Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati, Bd. 1, hg. von Martin L. West (Oxford ²1989) [im folgenden West] 51.

[16] Homer: Od. 18, 136–37.

[17] Semonides: Fr. 1, 3. In: West, a. a. O. [Anm. 15] Bd. 2 (Oxford ²1992) 99.

[18] Vgl. Hermann Fränkel: ΕΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur. In: ders.: Wege und Formen, a. a. O. [Anm. 1] 23–39.

[19] Sappho: Fr. 31. In: Lobel-Page, a. a. O. [Anm. 12] 32.

[20] Fr. 1. Ebd. 2.

um, sondern Subjekt. Als Subjekt deckt sie alle Wahrheit auf, enthüllt und erfüllt oder vollendet alles Ausstehende. Enthüllen, erfüllen und vollenden kann sie nur, weil sie ferner stetig fortschreitet. Zu ihrer enthüllenden Funktion gehört aber auch, daß sie die Wahrheit über alles Böse ans Licht bringt und Übeltäter gerechter Strafe überantwortet. Nicht zuletzt dadurch erweist sie sich schließlich als göttlich. Sie steht im Dienst Dikes, die ihrerseits Zeus dient.[21]

Im Zusammenspiel solcher Tätigkeiten wird Solons Lehre vom Zeitsubjekt zu einer Geschichtsphilosophie, die am Ende den Charakter einer Geschichts*theologie* annimmt. Über die Abfolge von Generationen hinweg verfolgt sie einen Geschichtsprozeß, der im Kern ein *Gerichts*prozeß ist, angestrengt von einem – Gerechtigkeit gegen alle Widerstände und auch über die Köpfe der Menschen hinweg durchsetzenden – Gott. Der Automatismus des Prozesses mag mitverschuldet haben, daß sie rasch zerfiel. In der Schlußphase der eigentlich archaischen Epoche und im Übergang zur archaisierenden schlägt der gottgesandte Chronos zunächst, bei Simonides, in eine Weltzeit um, die nur noch so herrscht, daß sie alles in der Welt zerreißt, und sodann, bei Bakchylides, in eine, die sich in Gottzeit und Weltzeit entzweit.[22]

IV. Pindar

Das Werk Pindars zeichnet sich nicht nur dadurch aus, daß es sämtliche archaischen Zeitformen in sich versammelt. Es schmilzt sie vor allem in einen einheitlichen Gedankengang ein. Pindars Zeitauffassung spiegelt darum die zu ihm hinführende Entwicklung wider. Deren Spiegel ist sie bereits insofern, als sie die anfangs dominierende Zeitform, die des Tages, zur grundlegenden macht. Mehr noch als den Tag selbst bedenkt Pindar allerdings, in der Tradition Sapphos, die Menschen, die als vom Tag bestimmte im Wortsinne ephemer sind, und die Verwandlungen ihres ephemeren Daseins, durch die ihnen ein Göttliches eine andere Zeit erschließt. An die Menschen richten sich die Verse: »Tageswesen (ἐπάμεροι)! Was ist einer? Was ist einer nicht? Eines Schattens Traum der Mensch. Aber wenn Glanz von Gott gegeben kommt, ist leuchtendes Licht bei den Menschen und liebliches Leben«.[23] Ephemeres Dasein ist da in eine Dunkelheit getaucht, die – anders als in der *Odyssee*, bei Archilochos und Semonides – göttlicher Glanz erhellen kann. Als grundlegend erweist sich dieser Ansatz darin, daß er zwei andere Temporalformen mitumfaßt: das Plötzliche des Einbruchs göttlichen Glanzes und den Aion.

Göttlicher Glanz bricht unvorhersehbar über uns herein. Die Plötzlichkeit ist darum ein analytisches Implikat seines Einbruchs. Auch in dieser Hinsicht knüpft Pin-

[21] Solon: Fr. 6, 10, 13, 36. In: West, a. a. O. [Anm. 15] Bd. 2, 144 f., 146, 147–150, 161 f.

[22] Simonides: Fr. 75. In: Antologia lyrica Graeca, hg. von Ernst Diehl (²1925) 88; Bakchylides: Fr. 541, 5 und 598. In: Poetae melici Graeci, hg. von Denys L. Page (Oxford 1962) [im folgenden PMG] 281. 304.

[23] Pindar: Pyth. 8, 95–97.

DAR an SAPPHO an. Was ARCHILOCHOS von der Furcht gesagt hatte: daß sie einen unerwartet anwandle,[24] das schrieb SAPPHO in Übereinstimmung mit der Art, wie schon bei HOMER Numinoses begegnet, eben plötzlich,[25] einer Gottheit wie Aphrodite zu, die plötzlich erscheint.[26] Aber Göttliches bricht nicht nur in das Dasein von Individuen ein. Es kann auch den Weltlauf jäh verändern. Dies versinnbildlichte in der Geschichtstheologie SOLONS das Gleichnis von der Sonne, die nach einem Sturm plötzlich am Himmel erglänzt.[27] Nicht nur sprachlich, auch in der Sache nimmt PINDAR dies auf, wenn er in historischer Perspektive eine Wendung zum Guten davon abhängig macht, daß unversehens ein Gott den Herrschenden zum Steuermann wird.[28] Den Einbruch liest er als geschichtlichen Umbruch.

In der Wendung zum Guten, welche die *achte Pythie* am Individuum, die *vierte* am überindividuellen Gang der Dinge abliest, sieht PINDAR eine Wende der Zeit selbst. Der Aion, das, *was* mit dem Göttlichen einbricht, ist auch das, *worin* es einbricht. Denn zunächst einmal gilt: »… tückisch hängt die Zeit (αἰών) auf den Menschen, windend den Pfad ihres Lebens«.[29] Im Aion tritt die der Zeit in allen ihren Formen innewohnende, aus ihrer Umwendung in sich selbst resultierende Zwiespältigkeit am offensten zutage. In seinem Falle reicht der Zwiespalt sogar in das mit dem Einbruch Aufbrechende. Auch der Aion übersteigt individuelles Dasein, aber in zwei gegenläufigen Richtungen. Die geschichtliche Zeit, der er unter dem Einfluß des Christentums zuneigen wird, rückt bereits ins Blickfeld PINDARS: als die geradeaus leitende, die schon vor der Geburt jedes denkbaren Individuums gewirkt hat und noch nach dessen Tod wirken wird.[30] Ihr zur Seite tritt aber die eines postumen Lebens, das als ein über alle Wechselfälle hinausgehobenes gegen das gegenwärtige nicht nur in dessen je individueller, sondern auch in dessen überindividuell-geschichtlicher Form absticht. Selbst jede *Glücksphase* (αἰών μόρσιμος) im geschichtlichen Prozeß wartet als schicksalhaft beschränkte auf ihre Aufhebung in eine tränenlose Lebenszeit (ἄδακρυν αἰῶνα).[31]

Nicht mit angesprochen sind in der letzten Epode der *achten Pythie* zwei Zeiten, die bei PINDAR gleichwohl die Hauptrollen spielen: Chronos und Kairos. Beide liegen jenseits der Reichweite einer am Tag ausgerichteten Überlegung, die erste als die Zeit, *in* der alles ist, was überhaupt ist, die zweite als Verfassung dessen, was in der Zeit, als Gelegenheit oder Chance, *an* der Zeit ist. Die beiden Zeiten sind spannungsvoll aufeinander bezogen: Eingeordnet in das Medium der Weltzeit ist auf seiten des Kairos Begrenztes, das aber seinen Mangel an Weite durch Intensität ausgleicht. Wegen seiner Innerweltlichkeit entzieht sich der Kairos dem Zugriff einer

[24] ARCHILOCHOS: Fr. 105, 3. In: WEST, a. a. O. [Anm. 15] Bd. 1, 41: ἐξ ἀελπτίης.
[25] HOMER: Il. 5, 91; Od. 21, 196; 24, 160: ἐξαπίνης.
[26] SAPPHO: Fr. 1, 13. In: LOBEL-PAGE, a. a. O. [Anm. 12] 2: α ψα.
[27] SOLON: Fr. 13, 17. In: WEST, a. a. O. [Anm. 15] Bd. 2, 147: ἐξαπίνης.
[28] PINDAR: Pyth. 4, 273: ἐξαπίνας.
[29] Isth. 8, 15–16.
[30] Nem. 2, 7–8.
[31] Olymp. 2, 10. 66–67.

Reflexion auf die gottgewirkte Verwandlung des Ephemeren in besonderem Maße. Der Einbruch des Göttlichen ist eine Form von Transzendenz, ein Über-sich-Hinausgerissenwerden, das, so das Proömion zur *sechsten nemeischen Ode*, die andere Transzendenzform, den von den Menschen selbst zu vollziehenden Überstieg, erst ermöglicht. Einen Kairos zu ergreifen bedeutet demgegenüber: zurückkehren in die Sphäre der Endlichkeit. Auch insofern herrscht zwischen ihm und Chronos eine tiefgreifende Spannung.

Chronos entzweit sich nämlich für PINDAR, ähnlich wie für seinen Nebenbuhler BAKCHYLIDES, in Weltzeit und eine Gottzeit, auf die hin Menschen die Welt übersteigen. Ist Chronos als Weltzeit Medium, so als Gottzeit Subjekt. Die zu Beginn des 6. Jh. erfolgende Subjektsetzung von Chronos macht PINDAR in der eingeschränkten Weise mit, daß er durch sie die Gottzeit und nur sie auszeichnet. Wohl nennt er die Weltzeit eine über jemanden kommende oder auf jemanden zukommende,[32] der man ein Subjekt wenigstens vorauszusetzen geneigt ist. Die kommende löst er jedoch restlos in den Prozeß des Kommens auf. Dagegen sieht er in dem Verfügenden und Herrschenden, Verwirklichenden und Vollendenden der Gottzeit wirklich ein Subjekt.

Zwischen ihr und der Weltzeit siedelt er eine an beiden teilnehmende an, die geschichtliche. Sie fällt mit in die Weltzeit, sofern sie irritiert oder in Schuld verstrickt, und berührt doch die Zeit eines Gottes, der sich vorzugsweise geschichtlich offenbart. Dank dessen nimmt sie einen Weg, der umgekehrt verläuft als die über Personen kommende oder an sie herankommende. Fließt diese aus der Zukunft in die Vergangenheit, so die von einem Gott gesteuerte aus der Vergangenheit in die Zukunft. Sie schreitet fort.[33] Daß auch der Chronos PINDARS sich in Gottzeit und Weltzeit entzweit, bekundet die Gegenläufigkeit seiner Bewegungen am augenfälligsten. Um die sie umgreifende Einheit müht sich eine ganze Ode. Ausgehend von der Weltzeit, die aus der Zukunft auf den Dichter zukommt und Scham erweckt über seine Schuld, geht die *zehnte olympische* zu auf die in der Geschichte der olympischen Spiele fortschreitende, in der Zeus sich manifestiert.[34]

Auf PINDARS Weg vom Tag zum Kairos erlangen die stets in eine ihnen zuvorkommende Zeit hineingestellten Menschen ihr gegenüber ein zunehmend größeres Stück relativer Autonomie. Der Tag lastet auf ihnen dermaßen, daß sie kaum mehr als ein Abdruck von ihm sind, und der Aion, der ja ebenfalls auf ihnen ›hängt‹, kommt selbst noch als liebliches Leben ohne ihr Zutun über sie. Chronos, als Medium nur hinzunehmen, lädt sie als Subjekt bereits zur Mitwirkung ein. Ein Kairos aber erfüllt sich erst in der Tat, die ihn ergreift. Man »folgt ihm als Diener und ist nicht sein Sklave«.[35] Diener bleiben wir auch auf der Höhe unserer Zeit. Denn so wie der Kairos nichts ohne die ihn ergreifende Tat wäre, so die Tat nichts ohne den

[32] Olymp. 6, 97, Nem. 7, 67–68.
[33] 2. Paian. 26–27; Olymp. 8, 28–29.
[34] Olymp. 10, 7–8. 51–55.
[35] Pyth. 4, 287.

Kairos; sie würde ohne ihn ins Leere greifen. Aber während Sklaven ihrem Herrn restlos unterworfen sind, haben Diener einen Spielraum für eigenverantwortliches Handeln. Das Gewicht, das PINDAR auf den Anteil menschlichen Tuns am Kairos legt, läßt sich daran ermessen, wie er die ursprüngliche Bedeutung des dafür verwendeten Wortes in sein Konzept einarbeitet. Das Wort zielt wie eh und je auf den wesentlichen oder gar entscheidenden Punkt. Nur meint es jetzt das Treffen des Punktes mit. Aufs Treffen kommt es auch im Dichten an, nicht nur im Leben. PINDAR stellt sich selbst unter den Anspruch, vielschichtige Sachverhalte auf den Punkt zu bringen und in längeren Gedichten jeweils zum Punkt zu sprechen.[36]

Außer dem Interesse am eigenen Tun und der Ausarbeitung einer darauf gegründeten Poetik ist das Neue an PINDARS Überlegungen zum Kairos dessen endgültige Verzeitlichung. Der Kairos ist für ihn vor allem ein Zeitpunkt, der jeweils zu nutzende Augenblick. Auf die Flüchtigkeit des Augenblicks bezieht sich die dem Vergleich von Sklave und Diener vorausgehende Bemerkung, der Kairos habe ein kurzes Maß.[37] Zeitlich verfaßt ist durchaus auch der zum Dichtungsprinzip erhobene, nämlich als einer, der die Zeit eines Gedichts strukturiert. Unmittelbarer freilich kommt sein Zeitsinn im Leben zur Geltung,[38] im Leben der Individuen und im überindividuell-geschichtlichen. Gerade an historischen Situationen erläutert PINDAR das Grundsätzliche eines vom Kairos angeleiteten Lebens: daß es inmitten der sich verändernden und stets schwankenden Menschenwelt Halt findet nicht an einem Absoluten jenseits ihrer, sondern an etwas, das die Relativität mit ihr teilt und gleichwohl eine eigene Art von Absolutheit besitzt. Beispielsweise wird ihm die damals labile Lage des Inselstaats Aigina zum Paradigma einer anfälligen und hinfälligen Welt, in der uns nur der Kairos eine einigermaßen verläßliche Richtschnur an die Hand geben kann.[39]

V. Tragödie

War Zeit schon im Epos ein Formelement und drang sie in die Form der Lyrik noch tiefer ein, so wird sie für die Form tragischer Dichtung schlechterdings konstitutiv.[40] Noch formprägender als die von ARISTOTELES herausgestellte Einheit in der Zeit[41] ist, daß tragisches Geschehen auf eine Katastrophe zutreibt, in der Zeit sich in einen alles entscheidenden Augenblick zusammenzieht, in eins mit dem Kontrapunkt zu solcher Verdichtung, eine – meistens vom Chor, manchmal auch von den Agenten geleistete – Ausweitung des gegenwärtig Geschehenden auf längst vergangene und zugleich zukunftsschwangere Ereignisse.

[36] Nem. 1, 18; Pyth. 9, 76–80.
[37] Pyth. 4, 286.
[38] Nem. 7, 58–60; N. 8, 4–5.
[39] Olymp. 8, 28–29.
[40] JACQUELINE DE ROMILLY: Time in Greek Tragedy (Ithaca 1958).
[41] ARISTOTELES: Poet. 1450 b 21 – 1451 a 35.

Der Niedergang des Chors ist eines der Symptome dafür, daß die Tragödie im Attika des 5. Jh. nicht die vollendete Zeitkunst blieb, als die sie geschaffen worden war. Während auf ihrem Weg die Menge der Reflexionen über Zeit wuchs, nahm deren formprägende Kraft ab, bis sie am Ende nahezu versiegte. Die Zeitkunst Tragödie wurde durch Philosophie zersetzt. AISCHYLOS beherrscht sie nicht zuletzt darum vollkommen, weil er den aktuellen Handlungsablauf spannungsvoll auf einen Chor bezieht, der dessen Vorgeschichte und alles, was mit ihm droht, vergegenwärtigt. Oft erfüllt eine Sehergestalt, gleichsam in der Nachfolge des Homerischen Kalchas, die Aufgabe, das vor den Zuschauern sich Abspielende auf das ihm Vorangegangene und aus ihm Folgende hin zu öffnen. Wie eng beides miteinander verzahnt wird, zeigt im *Agamemnon* Kassandra, die in der Mitte des Stücks auftritt und von da aus dessen Enden zusammenhält. Das eine gehört mit dem anderen bei AISCHYLOS so zusammen, wie bei SOPHOKLES eine veränderte Stellung des Chors zur Zeit mit einem gewandelten Zeitbewußtsein der Agenten. In seinen Dramen beschwört der Chor nicht so sehr Vergangenes als vielmehr eine zeitfernere Wirklichkeit, die vom Druck des Geschehenden entlastet. Im Vertrauen auf diese Wirklichkeit bringen die Sophokleischen Helden, nachdem sie zeitbedingten Umständen bis zum Äußersten getrotzt haben, schließlich auch die Kraft auf, sich ihnen zu fügen – Ergebung ins Unabwendbare lehren, sagt der altgewordene Ödipus, das Leid und die Zeit.[42] Genau dieses Wechselspiel von Widerstand gegen Zeit, Freiheit von ihr und Einstimmung in sie geht bei EURIPIDES verloren.

Als neues Stadium des geschichtlichen Prozesses, in dem Zeit für die Dichtung mehr und mehr formgebend wird, erhebt sich die aischyleische Tragödie allerdings keineswegs auch auf eine vergleichbar neue Stufe des Zeit*denkens*. Es ist nicht so, daß die *Orestie* des AISCHYLOS den archaischen Zeitbegriff unvermittelt und restlos durch einen klassischen ablöste. Noch weniger kann mit ihr bereits der moderne zum Vorschein kommen.[43] Zwar ist Zeit für AISCHYLOS nicht mehr schlechterdings *außer* uns, aber auch nicht einfachhin *in* uns. Sie ist in seiner Sicht *bei* und *mit* uns. Wenn im *Agamemnon* Klytaimnestra in Erinnerung an die schlimmen Träume, die sie im Schlaf heimsuchten, von einer mitschlafenden Zeit spricht oder im selben Drama die den Chor bildenden Greise ihre angewachsene Lebenszeit für einen mitgewachsenen Aion ausgeben,[44] dann ist durchaus archaisch an eine Art Lebensgemeinschaft gedacht, die sich weder einem Außen noch einem Innen zurechnen läßt, keineswegs an eine ins Subjekt aufgelöste Zeit.

Was AISCHYLOS und seine Nachfolger vom epischen und lyrischen Zeitverständnis übernehmen und inwieweit sie es abwandeln oder gar durch ein anderes ersetzen, dokumentiert ihr Umgang mit den ihnen vorgegebenen Zeitausdrücken. Das meiste übernehmen sie bloß. Sie alle rücken die Zeit des Bühnengeschehens, wie schon AISCHYLOS mittels des Chors, vor den Hintergrund der lang sich hinziehen-

[42] SOPHOKLES: Oed. Col. 7–8.

[43] Vgl. dagegen HERMANN FRÄNKEL: Zeitauffassung, a. a. O. [Anm. 1] 12, 14.

[44] AISCHYLOS: Ag. 894: τοῦ ξυνεύδοντος χρόνου; 106: σύμφυτος αἰών.

den Homers. Für diese steht wiederum χρόνος. Nur deckt das Wort, mit dem in der epischen und archaischen Epoche vornehmlich Zukunft konnotiert war, jetzt die ganze Weite des Vergangenheitsraums mit ab. Vor allem aber übt ein allgewaltiger Chronos[45] nach wie vor seine Herrschaft über Menschen und Dinge aus. Ihm trauen die Tragiker sämtliche an ihn schon früher delegierten Funktionen zu. Auch sie sehen in ihm einen alles enthüllenden, alles vollendenden und erfüllenden,[46] alles besiegenden[47] und alles außer den Göttern zerstörenden.[48] Menschliche Ohnmacht, die Kehrseite einer solchen Macht, wird bei Euripides zur Hauptbedeutung des Wortes αἰών. Die Lebenskraft, die Homer darunter verstand, begegnet bei ihm als die schwache der Sterblichen,[49] als die reduzierte eines umhergetriebenen, viel irrenden, unsteten Lebens.[50] Das Wort empfängt seinen tragischen Sinn aus der uneingeschränkt gültig bleibenden Einsicht ins Ephemere des Menschengeschlechts, das für Euripides, wie schon für Sophokles, ein Geschlecht von Tageswesen ist.[51]

An der Macht chronischer Zeit haben die Menschen der Tragödie keinen Anteil. Mittäter sind sie nur im Ergreifen des Kairos. Natürlich muß der Kairos für eine Kunstform, in der alles unter dem Aspekt der Dringlichkeit erscheint, eine größere Rolle spielen als in jeder früheren. Um so bemerkenswerter ist, daß die Tragiker auch in ihrer Kairoskonzeption frühgriechisches Gedankengut transportieren. Pindar hatte in der Nötigung zum Rückzug auf das Enge und Kleine, in dem allein ein Kairos sich zeigt, ein Korrektiv jedes Überschwangs erblickt. In Übereinstimmung damit preist im *Agamemnon* der Chor an Zeus ein Handeln so zielgenau wie das Bogenschießen, dem der Pfeil nicht hinausschießt über das Ziel,[52] und bei Sophokles ist die καίριος σπουδή[53] eine Eile, die sich dazu anhält, nichts zu überstürzen.

Die in der tragischen Dichtung an den tradierten Ausdrücken für temporale Verhältnisse zu beobachtenden Bedeutungs*veränderungen* halten sich überwiegend im Rahmen des überkommenen Chronos-Begriffs. Hauptsächlich folgen sie aus dessen Festlegung auf lange Dauer. So gerät denn auch das Verständnis der Zeit als Tag unter die Botmäßigkeit des durch seine Länge definierten, meßbar gewordenen Chronos. Sophokles und Euripides, die sich Chronos mythologisierend als Erzeu-

[45] Sophokles: Oed. Col. 609: ὁ παγρατὴς χρόνος.

[46] Aischylos: Choeph. 963–64; Euripides: Fr. 773. In: Tragicorum Graecorum fragmenta, hg. von August Nauck (Leipzig ²1889, Nachdruck Hildesheim 1964) [im folgenden TGF] 602 ff.

[47] Sophokles: Aj. 714.

[48] Oed. Col. 609.

[49] Euripides: Fr. 813. In: TGF, a. a. O. [Anm. 45] 625.

[50] Hipp. 1109–10; Herc. 671–72; Orest. 981.

[51] Sophokles: Aj. 397–400; Euripides: Orest. 376–77.

[52] Aischylos: Ag. 634–66; vgl. 785–87.

[53] Sophokles: Phil. 637; vgl. ferner die Variation eines Chilon zugeschriebenen Wortes über den Kairos (in: Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1–3. Griech. u. dt. von Hermann Diels, hg. von Walther Kranz (Dublin u. a. ¹³1968) Bd. 1, 61, 13[= Fr. 10, 1] [im folgenden DK]) gegen Ende des ersten Ödipus-Dramas (Oed. tyr. 1616).

ger unzähliger Tage und Nächte,[54] als alten Vater der Tage[55] vorstellen, sprechen von einem chronologisch gemessenen Tag[56] oder von der langen Zeit als Tausenden von Tagen.[57] Von daher ist verständlich, wieso Sophokles für den Gedanken einer ewigen Wiederkehr des Gleichen empfänglich wurde.[58] Es sind die Tage, die unaufhörlich wiederkehren – an sich ein Abbild der Himmelsbewegungen, für uns aber eine Last.[59]

In ihrer Sicht auf Chronos selbst treiben die Tragiker die in der Lyrik verfolgten Tendenzen zu seiner Hypostasierung bis zur Apotheose. Euripides gibt Chronos für den Erzeuger des Aions aus. So wie Tage und Nächte von Chronos hervorgebracht werden, so ist auch der Aion sein Sohn.[60] In Neuland stößt Euripides aber erst dort vor, wo er, mit seinem Wort vom οὐδενὸς ἐκφύς χρόνος,[61] einen *unerzeugten*, nach einem ihm von Kritias zugeschriebenen Text[62] sich selbst erzeugenden Erzeuger in den Blick nimmt. Chronos also, nicht der Mensch, reißt die Prädikate Gottes an sich. Als *causa efficiens* ist er zugleich *causa finalis*. Schon Sophokles nennt ihn einen hilfreichen Gott,[63] weil er in ihm einen Führer sieht, der, statt bloß fortzuschreiten, voranschreitet[64] und dank seiner Omnipräsenz sicher leiten kann; denn er sieht alles.[65] Aber zumindest Sophokles stößt sich mit alledem von der Lyrik nicht eigentlich ab. Seine Metaphern vergegenständlichen nur den Träger von Funktionen, die bereits der Chronos Solons ausübte.

Der von Euripides mit der Übersetzung der Bilder in Begriffe unternommene Vorstoß in eine die Antike überlebende Theologie ist auf seine Art auch ein Abstoß. Mit dem Verwelken der kurzen Blüte attischer Tragödiendichtung erlebt das Zeitdenken, gegenläufig zum Formverfall, einen Aufschwung. Nur kommt der Schub aus einer anderen Richtung. Euripides entdeckt die *Faktizität der Zeit*. Gerade der Verfall der Zeitform setzt Zeit als *factum brutum* frei. Dem widersprechen Stellen, welche die Länge der Zeit an unserem Empfinden messen,[66] nur scheinbar. Der Rekurs auf unser Empfinden klagt die Erfahrungsabhängigkeit der Zeit ein, ohne deren An-sich-Sein zu leugnen. Er hängt mit einer Kritik an Hypostasierungen zusammen, die Euripides sich auch selbst zuschulden kommen läßt.[67] Die Lektion, die uns Chronos durch seine Enthüllungen erteilt, ist eben ein, wenn nicht in

[54] Oed. Col. 617–18.
[55] Euripides: Supp. 787–88.
[56] Sophokles: Oed. tyr. 73: ἦμαρ … ξυμμετρούμενον χρόνῳ.
[57] Euripides: Phoen. 305.
[58] Sophokles: El. 1364–66.
[59] Aj. 476–77.
[60] Euripides: Heracl. 900: Χρόνου παῖς.
[61] Fr. 303. In: TGF, a. a. O. [Anm. 45] 450.
[62] Fr. 594, ebd. 549.
[63] Sophokles: El. 179.
[64] Ebd. 782–83.
[65] Oed. tyr. 1211; Oed. Col. 1453–55.
[66] Euripides: Hipp. 375–76; Herc. 87.
[67] So übt Euripides in *Alkestis* 1086 eine Kritik an *Alkestis* 381.

schlechtestem Sinne buntes, so doch stets interpretationsbedürftiges Lehrstück.[68] Wogegen Euripides sich wendet, verrät die Erwiderung auf einen Anonymus, der die heilende Wirkung der Zeit beschwört: »… das zu sagen ist leichter als das Unglück tragen«.[69] Seine Kritik an derlei macht gegen Hypostasierungen die faktische Realität geltend, an die sie nicht heranreichen.

Faktizität bedeutet auch Zufälligkeit. Aber die Anerkenntnis des Zufalls verleitet den von der Philosophie belehrten Aufklärer nicht dazu, sich grenzenloser Beliebigkeit zu verschreiben. Sonst wäre unerklärlich, daß er an der Faktizität der Zeit vor allem ihre Geschichtlichkeit hervorhebt. Davon zeugt wiederum sein kritisches Geschäft. Als Kritiker von Geschichtsvergessenheit eilt er seiner Epoche voraus bis hin zu Rousseau und Marx. Sein Protest gegen die, die geschichtlich Kontingentes nur darum, weil es lange Zeit hindurch gegolten hat, zur ewigen Naturnotwendigkeit verklären,[70] wird letztlich zur Kritik an den geschichtlichen Verhältnissen selbst, etwa an einer sozialen Ungleichheit, die erst durch Konvention entstanden ist.[71]

VI. Vorsokratische Philosophie

Frühgriechische Philosophie als vorsokratisch zu etikettieren ist wie jede Rückübertragung eines Namens fragwürdig.[72] Noch fragwürdiger ist die vom Namen verschuldete Vorstellung, als sei sie eine einheitliche Erscheinung. Als Zeitdenken betrachtet, heben sich aus ihr mindestens vier Positionen heraus: Anaximander und, an ihn sich anschließend, Empedokles; Heraklit; der Eleatismus; die Atomistik und Sophistik des 5. Jh.

Beginnt Philosophie als ein Wissen, das Anspruch auf Begründung erhebt, mit Anaximander, so ist sie Zeitdenken von Anfang an. Den wichtigsten Anaximander-Text[73] kennzeichnet eine zeitphilosophisch motivierte Doppelbödigkeit – vorausgesetzt, er darf, wofür seine antike Rezeption gute Argumente liefert, in der von Simplikios überlieferten Form als authentisch gelten. Auf je andere Weise zeitlich verfaßt ist dem Text zufolge auf der Ursprungsebene das Grenzenlose (τὸ ἄπειρον), auf der des Entsprungenen das All der existierenden Dinge, die für ihre Ungerechtigkeit, das heißt: die Verdrängung der jeweils nicht existierenden, mit ihrem Untergang büßen müssen. Selbst wenn das sich anschließende »nach der Ordnung der Zeit« (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) ein späterer Zusatz sein sollte, stünde Anaximanders Intention auf die Zeitlichkeit des Weltgeschehens außer

[68] Euripides: Fr. 291. In: TGF, a. a. O. [Anm. 45] 447: δίδαγμα ποικιλώτατον.

[69] Fr. 44, ebd. 374.

[70] Ba. 92–96.

[71] Fr. 52. In: TGF, a. a. O. [Anm. 45] 376.

[72] Vgl. Helmut Hühn: Art. ⟨Vorsokratisch, Vorsokratiker⟩. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, hg. von Joachim Ritter† / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Basel 2001) 1222–1226.

[73] Anaximander: DK 12, B 1.

Zweifel. Diese folgt aus der wechselseitigen Verdrängung. Im Falle der Echtheit des auf uns gekommenen Textendes läge in der Doppelbödigkeit zugleich eine auf Platon vorausweisende Stufung von zwei Zeitschichten, von Chronos und Aion. Als Aion nämlich begreift Anaximander nach dem Zeugnis Theophrasts das Grenzenlose in seiner unerschöpflichen Schaffenskraft.[74] Auch Empedokles weist dem Einen, aus dem alles hervorgeht, diese Zeitform zu.[75] Die Welt aber legt er auf die chronische Zeitform fest, die ihr das Gesetz eines unablässigen Herrschaftswechsels ihrer Elemente aufprägt: Die Elemente »herrschen abwechselnd gemäß dem Umlauf der Zeit«.[76]

Heraklit betrachtet Zeit aus einem Standpunkt, der sich von dem Anaximanders insbesondere dadurch unterscheidet, daß von ihm aus gesehen die Kluft zwischen Ursprung und Entsprungenem verschwindet. Der Dialektiker hebt das Entsprungene in den Ursprung auf. Sein ἓν πάντα[77] meint nicht nur und nicht primär ein Einssein von allem in der Welt, sondern in erster Linie ein Einbehaltensein von allem im schlechthin Einen. Was die durch diesen Gedanken freigesetzte, bis zu Hegel und Nietzsche reichende Tradition zu einem Werden formalisiert, das kein Sein jenseits seiner zuläßt, ist in Heraklits eigener Bildsprache eine Einschmelzung des scheinbar Abgesonderten in das »allzeit lebendige Feuer« (πῦρ ἀείξωον),[78] das vom Gründenden ins Gegründete übergreift. Hiermit wird die Zeit des Ursprungs zur umfassenden. Dementsprechend gibt es im Denken Heraklits keinen Chronos mehr. Dem Aion wird auch die Herrschaft über die Welt übertragen, nach einer unsicheren Überlieferung allerdings das Regiment eines Knaben, der sein Spiel mit ihr treibt[79] – wie das Feuer, das sie verzehrt.

Dem emphatischen Zeitdenken Anaximanders und Heraklits opponiert der Eleatismus. Nicht daß seine Vertreter – Parmenides, Zenon und Melissos – Zeit aus dem Sein vertrieben. Sie treiben dem vollkommenen, von keinem Nichtsein getrübten, scheinlosen Sein nur jegliches Werden und Vergehen aus, reinigen es zu einem »Unentstandenen« (ἀγένητον) und »Unvergänglichen« (ἀνώλεθρον).[80] Indem der Eleatismus über eine Negation von Werden und Vergehen nicht hinausgeht, läßt er Zeit gerade stehen, nämlich als unbegrenzte Dauer.[81] Allerdings weigert er sich, über sie mehr zu sagen als dies. Über Zeit*formen* erfahren wir von ihm erst recht nichts.

74 A 10; vgl. Philolaos: DK 44, B 21.

75 Empedokles: DK 31, B 16; 17.1.

76 DK 31, B 17, 29; es hat viel für sich, mit Charles Kahn: Anaximander and the Origins of Greek Cosmology (New York 1960) schon in DK 12, B 1 τοῖς οὖσι Elemente zu sehen.

77 Heraklit: DK 22, B 50.

78 DK 22, B 30; die Verbindung von ›lebendig‹ mit ›allzeit‹ scheint vom Aion-Gedanken angeleitet zu sein.

79 DK 22, B 52.

80 Parmenides: DK 28, B 8, 3.

81 Michael Theunissen: Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5–6a. In: ders.: Negative Theologie der Zeit (Frankfurt a.M. 1991) 89–130.