

Van tijdelijke tijd naar eeuwige eeuwigheid

1. Inleiding

In dit paper onderzoek ik wat Plotinus voor opvatting heeft over 'tijd'. Enerzijds lijkt het begrip 'tijd' een duidelijk afgebakend onderwerp. 'Tijd', daarvan hebben we ogenschijnlijk een idee wat het inhoudt, en voorzover we ons daar vragen over stellen, komen we op 'moderne' vragen uit in een modern filosofisch kader. Die moderne vragen leiden echter al naar een bepaald soort moderne antwoorden. Moderne antwoorden komen uit de analytische traditie van de filosofie van de tijd, in navolging van het werk van McTaggart, of uit de fenomenologische traditie van denkers als Bergson, Husserl en Heidegger. Om echter te weten te komen wat voor rol 'tijd' speelt bij Plotinus, moet de plaats van zoiets als 'tijd' worden bekeken vanuit het gedachtegoed van Plotinus zelf alsmede van degenen met wie hij (impliciet) in dialoog is. Hoewel het onmogelijk is om geheel het moderne perspectief los te laten, zal ik dat gedeeltelijk toch proberen. Ik zal proberen te laten zien hoe Plotinus' standpunt ten opzichte van tijd zich verhoudt tot eerdere standpunten, van met name Parmenides, Plato en Aristoteles. Deze drie zal ik nu eerst behandelen alvorens naar Plotinus' tijdsopvatting zelf over te gaan.

2. Parmenides

Parmenides is de eerste filosoof die probeerde op meer algemene, beredeneerde abstracte basis te formuleren wat er nou eigenlijk 'is'. In tegenstelling tot eerdere filosofen gebruikte hij geen mythologische natuurelementen zoals water, vuur of lucht om een duiding van de wereld te geven, maar probeerde hij het wezen van de dingen vast te stellen door te kijken naar en te redeneren over 'wat er is'. Zoals bekend is voor Parmenides er alleen iets te zeggen over 'wat is' en niet over wat 'niet-is', omdat dat er immers 'niet is'. Hoe verhoudt volgens Parmenides zich nu datgene 'wat is' tot de tijd? Parmenides zegt het volgende (p. 94):

“There is left but this single path to tell thee of: namely, that being is. And on this path there are many proofs that being is without beginning and indestructible; it is universal, existing alone, immovable and without end; nor ever was it nor will it be, since it now is, all together, one, and continuous. For what generating of it wilt thou seek out? From what did it grow, and how? I will not permit thee to say or to think that it came from not-being; for it is impossible to think or to say that not-being is. What thine would then have stirred it into activity that it should arise from not-being later rather than earlier? So it is necessary that being either is absolutely or is not. Nor will the force of the argument permit that anything spring from being except being itself. Therefore justice does not slacken her fetters to permit generation or destruction, but holds being firm.”

'Wat is', is dus zonder begin, zonder eind, onverwoestbaar en universeel. Het is nooit ontstaan, want 'wat-is' kan niet ontstaan zijn uit 'wat niet-is', want 'wat niet-is' is niet, en daar kan dus ook niet iets uit zijn ontstaan, volgens Parmenides. Van 'wat-is' kan je ook niet zeggen dat het 'was', of dat het er 'zal zijn', want daarmee zou je ontkennen dat het 'er is' (maar zie hieronder).

Wat heeft dit nu te betekenen? Over de passage hierboven van Parmenides over de verhouding tussen wat-is en zoiets als tijd, vergankelijkheid of eeuwigheid zijn verschillende interpretaties mogelijk. Sorabji (1988: 98ff.) onderscheidt maar liefst acht interpretaties hiervan, die onder te verdelen zijn in drie groepen:

1) Dat wat is, is er *op dit moment*, 'now', en in dit moment zijn verleden, heden en toekomst verenigd. Van het verleden zou je niet kunnen zeggen dat het er was, los van wat er *is*, en het verleden moet er dus 'now' zijn, als 'extensie', 'modificatie', of desnoods als herinnering *in* het heden. In 'wat is', bij Parmenides verenigen zich allerlei aspecten tot een eenheid. Er kan geen diversiteit of pluraliteit zijn in dit Ene, en in dit Ene vallen subject en object samen, denken en zijn, en ook verleden, heden en toekomst. Dat 'wat-is' gelijk aan het Ene is, daar is iedereen het wel over eens. In deze eerste interpretatie wordt dit Ene dikwijls gerelateerd aan een mystieke ervaring en wordt degene die deze ervaring heeft 'opgenomen' in een eenheid van alle tijden, waarin alle onderscheidingen wegvallen. 'Dat wat is' zou zich dan in een soort 'eeuwig heden' bevinden.

Om tot deze interpretatie te komen is het belangrijkste onderscheid dat wordt opgeheven, dat tussen kenner en gekende. Wanneer dit onderscheid niet meer bestaat dringt zich al snel een interpretatie op waarbij de kenner in een andere 'modus' terecht is gekomen, waarbij komt dat tijdsdifferenties zijn opgeheven. Dit is een mogelijke interpretatie, maar het is niet datgene waar de tekst van Parmenides zelf toe dwingt, aangezien het hele moderne onderscheid tussen kenner en gekende, of tussen bewustzijn en datgene-waar-men-zich-bewust-van-is geen rol van betekenis speelt bij Parmenides en de Griekse filosofie in het algemeen. Sorabji voert andere (m.i. minder overtuigende) bezwaren aan, die draaien rondom de onmogelijkheid van een 'heden', dat zonder contrast met een verleden of toekomst betekenisloos zou zijn.

2) De tweede interpretatie lijkt op de eerste behalve dat het accent niet ligt op de eenheid van subject en object, maar op de status van het zijn en de eenheid van verleden, heden en toekomst. In deze interpretatie is het zijn iets eeuwigs, dat zich niet in de tijd bevindt, zoals we dat tegenwoordig zouden omschrijven, maar daarbuiten ligt. Dat wil zeggen, een eeuwigheid zonder (temporele) onderscheidingen en zonder uitgebreidheid (want een eenheid). Deze interpretatie wordt door Sorabji bepleit en hij benadrukt de vetgedrukte zin in het citaat hierboven. Om deze interpretatie plausibel te maken moet Sorabji aannemen dat Parmenides op een niet-alledaagse manier gebruik maakt van verleden-tijdsvormen, tegenwoordige-tijdsvormen, en woorden als 'begin' en 'onverwoestbaar'. Dit zouden immers termen zijn die we in het dagelijks leven begrijpen in relatie tot een vergankelijke tijd. Voor deze interpretatie moeten we aannemen dat deze begrippen wel uit de dagelijkse temporeel gekleurde taal komen maar dat Parmenides hiermee boven die alledaagse betekenissen wil uitreiken. Dit is een plausibele interpretatie; immers hoe zou datgene waar de interpretatie naar wil wijzen anders kunnen worden uitgedrukt dan met begrippen die aan het alledaagse taalgebruik zijn ontleend?

3) De derde interpretatie is het makkelijkst te begrijpen voor hedendaagse lezers. Hierin worden aspecten als zonder begin, onverwoestbaar, etc. letterlijk genomen, en is het zijn eeuwig, in de zin van dat het op alle tijden heeft bestaan, en ook in de toekomst eeuwig nog zal bestaan. Hiertegen pleit weliswaar (aldus Sorabji) dat Parmenides ontkent dat het 'was or will be', maar deze ontkenningen kunnen ook zo opgevat worden dat we deze vetgedrukte uiting van hierboven moeten lezen als (tussen haakjes, WK): *nor ever was it (and is it not anymore) nor will it be (and not yet be), since it (also necessarily) now is, all together, one, and continuous.* Een verwant tegenargument is dat als iets er was én er is, dat het dan wel delen heeft, terwijl Parmenides dat ontkent. Volgens mij is het echter mogelijk dat de tijd als uitgestrekte eeuwigheid geen delen heeft, en toch uitgestrekt is. Je zou kunnen betogen dat de indeling in verleden en toekomst, of in maanden of jaren, slechts een illusie is, zoals alle vergankelijkheid en verdeeldheid, en dat de eeuwige tijd ondeelbaar is, hoewel hij ook

uitgestrekt is. De vraag is dan echter in hoeverre een dergelijke interpretatie nog verschilt van de tweede interpretatie.

Sorabji pleit dus voor de tweede interpretatie. Mijns inziens vallen de andere twee ook te verdedigen. Hieronder zullen we zien dat deze drie interpretaties bij Plato en Plotinus (en in zekere mate ook bij Aristoteles) een rol zullen spelen. Ik zal niet verder beargumenteren wat de voor- en nadelen zijn van de verschillende interpretaties maar slechts hun verdere geschiedenis bekijken.

3. Plato

Plato is sterk beïnvloed door Parmenides. Ook voor Plato is er een echte werkelijkheid van Ideeën, het Goede en de Waarheid, en een schijnwerkelijkheid van meningen, en vergankelijkheid. Wie de dingen helder beschouwt, ziet door/in/achter de dingen hoe ze werkelijk zijn. Achter allerlei ronde zaken ligt het Idee verscholen van de perfecte cirkel. En zo ligt achter de vergankelijkheid van de tijd een Idee van de eeuwigheid.

Plato is in zekere zin een 'praktischer' filosoof dan Parmenides. Hij is niet enkel geïnteresseerd in kenmerken van de Ideeënwereld, maar ook juist in de relatie tussen de 'gewone' wereld, in de stadsstaat, met al zijn politieke en sociale problemen, en de Ideeënwereld. Wat voor plaats geeft Plato nu aan zoiets als tijd? In de Timaeus staan de volgende relevante passages:

“When the father creator saw the creature which he had made moving and living, the created image of the eternal gods, he rejoiced, and in his joy determined to make the copy still more like the original; and as this was eternal, he sought to make the universe eternal, so far as might be.”

Het origineel, de 'echte' wereld wordt dus temporeel gekenmerkt door 'eeuwigheid', terwijl de door de demiurg gecreëerde wereld gekenmerkt wordt door een beeld van de eeuwigheid.

“Now the nature of the ideal being was everlasting, but to bestow this attribute in its fulness upon a creature was impossible.”

Het ideale – ware – zijn is 'everlasting', maar de ons bekende wereld kan dat attribuut niet perfect bezitten.

“Wherefore he resolved to have a moving image of eternity, and when he set in order the heaven, he made this image eternal but moving according to number, while eternity itself rests in unity; and this image we call time. For there were no days and nights and months and years before the heaven was created, but when he constructed the heaven he created them also. They are all parts of time, and the past and future are created species of time, which we unconsciously but wrongly transfer to the eternal essence; for we say that he "was," he "is," he "will be," but the truth is that "is" alone is properly attributed to him, and that "was" and "will be" only to be spoken of becoming in time, for they are motions, but that which is immovably the same cannot become older or younger by time, nor ever did or has become, or hereafter will be, older or younger, nor is subject at all to any of those states which affect moving and sensible things and of which generation is the cause. These are the forms of time, which imitates eternity and revolves according to a law of number. Moreover, when we say that what has become is become and what becomes is becoming, and that what will become is about to become and that the non-existent is non-existent-all these are inaccurate modes of expression. But perhaps this whole subject will be more suitably discussed on some other occasion.”

Voor Plato is tijd niet zozeer een illusie die het zicht op het Ene verhindert, maar een beeld dat zoveel mogelijk op de eeuwigheid lijkt, maar daarvan verschilt doordat het beweegt, een getalsmatig aspect heeft, en indelingen kent in jaren, maanden, dagen, alsook in verleden, heden en toekomst. Deze laatste twee indelingen worden in de moderne filosofie als incompatibel gezien. De indeling in jaren en maanden is een indeling van de ‘objectieve, statische’ tijd, en die in verleden, heden en toekomst van de ‘subjectieve, dynamische’ tijd.¹ Volgens mij maakt Plato geen onderscheid tussen deze twee, en gebruikt hij afwisselend beide tijdsarticulaties in het argument hierboven. Hij gebruikt de statische tijd (jaren, maanden) om te laten zien dat de mensentijd zich gedraagt volgens een getalwet, en geen eenheid is, maar ‘gebroken’. Hij gebruikt de dynamische tijd en zijn niet-ideële zijnswijze om te laten zien dat het spreken over ‘worden’ slechts behoort tot het niet-ideële, en geen aspect is van de eeuwigheid van de Ideeënwereld. Het probleem dat in de hedendaagse filosofie speelt is de status van dit worden, want, dit behoort slechts bij deze tweede indeling, en is geen aspect van een statische tijd, waar wel periodisering is, maar geen verandering.

“[...] It [time] was framed after the pattern of the eternal nature, that it might resemble this as far as was possible; for the pattern exists from eternity, and the created heaven has been, and is, and will be, in all time.”

In deze interessante passage zegt Plato nogmaals dat de ‘created heaven’ zoveel mogelijk lijkt op de eeuwige natuur. De ‘created heaven’ bestaat ten alle tijde *in de tijd*, en het patroon van de eeuwige natuur bestaat in de eeuwigheid. Mijn cursief duidt op een probleem; immers, hiermee lijkt er een soort ‘absolute tijd’ te worden ingevoerd. De bewegingen van de hemellichamen articuleren tijdsperiodes, ze geven maat en getal aan de tijdsperiodes, maar de tijd zelf, daarin lijken ze te zijn vervat. Zodoende ontstaat er nog een soort tussenniveau tussen wat tegenwoordig ‘statische tijd’ heet, en eeuwigheid. Dit tussenniveau is enerzijds datgene wat door de hemellichamen pas maat en getal krijgt, en daardoor pas bestaat, het is anderzijds een soort ongevormde substantie waarin nog geen onderscheidingen zijn en die meer op het niveau van de eeuwigheid lijkt. Wellicht is dit een wat teveel Aristotelische (of zelfs Plotinische) interpretatie, waarbij ik (en Plato impliciet ook) onderscheid maakt tussen metingen en periodisering (vorm), tegenover datgene wat gemeten wordt (materie) – in Aristotelische termen, of tussen het getal van de tijd, en de tijd zelf (Plotinus). Van deze ongevormde tijdssubstantie kan wel gezegd worden dat hij uitgebreidheid heeft. En deze substantie kan zelf weer als vorm of als ‘voorbeeld’ de niet-uitgebreide eeuwigheid hebben. Als deze interpretatie klopt is er dus bij Plato allereerst een niveau van de tijd van de mensen die afleesbaar is aan de beweging van de hemellichamen. Dit is statisch/dynamische tijd, waartussen door Plato geen onderscheid wordt gemaakt. Deze tijd is *ge-framed* naar het patroon van de eeuwige natuur. Dit patroon of frame heeft wellicht uitgebreidheid, en is op zijn beurt afkomstig van de echte eeuwigheid zonder uitgebreidheid. Misschien dat ik met deze interpretatie teveel niveaus introduceer. Wat hier echter mee overeenkomt is een ambiguïteit bij Plato waar Sorabji op wijst, namelijk de vraag of Plato’s eeuwigheid nou wel of geen extensie kent. Daar zijn voor- en tegenargumenten (verg. Guitton, 1933: 3ff. vs. Sorabji, 1988: 108ff.) voor aan te voeren, maar je zou dus ook Plato kunnen interpreteren door aan te nemen dat hij hier – impliciet – twee niveaus heeft.

Kortom, Plato sluit nauw aan bij Parmenides’ visie: er is een ‘echt zijnde tijd’ die eeuwigheid is, en onveranderlijk. Daarnaast probeert Plato meer te zeggen over de relatie tussen deze

¹ De statische tijd kent temporele relaties tussen gebeurtenissen in termen van ‘later’ en ‘eerder’, en de dynamische tijd kent een bewegend heden, met een verschil tussen toekomstverwachting, en herinnering aan het verleden. De meeste moderne filosofie van de tijd draait om de onoplosbare tegenstelling tussen deze twee tijdsopvattingen.

eeuwigheid, de kosmos, de tijdsmetingen en de veranderingen die wij zien. Hierdoor wordt Plato, meer dan Parmenides, geconfronteerd met problemen omtrent de relatie tussen het onveranderlijke en het veranderlijke, en lijkt hij soms wat dubbelzinnig te zijn. We zullen zien dat Plotinus onder andere deze dubbelzinnigheden probeert te ontrafelen. Alvorens daartoe over te gaan zal ik nu eerst Aristoteles' visie op tijd bespreken.

4. Aristoteles

Aristoteles beschrijft in de *Fysica* wat tijd is. Terwijl bij Plato de beschouwingen over tijd deel zijn van een verhalende half-mythologische kosmologie, zijn Aristoteles' beschouwingen onderdeel van een argumentatief betoog over de natuur (*fysis*). In de *fysica* behandelt Aristoteles zaken als deelbaarheid, continuïteit etc. van concepten als grootte, beweging en ook tijd. De behandeling van tijd is bij Aristoteles deel van zijn algehele natuurfilosofie. Aristoteles' tijdsopvatting is de eerste meer uitgewerkte en beredeneerde beschouwing over tijd. In de kiem zitten hier allerlei problemen en oplossingen verscholen, die veel later een grote rol zullen spelen in de filosofie van de tijd. Omdat het mij meer gaat om een overzicht van Aristoteles' behandeling van tijd, en de relatie met Plotinus' opvatting over tijd, zal ik slechts enkele aspecten hiervan bespreken.

Tijd, zo beweert Aristoteles in de *Fysica*, deel 4, heeft iets te maken met beweging, want zonder beweging geen tijd. De beweging waar tijd een aspect van is, is echter niet de specifieke beweging van een steen of een ster, want tijd is overal, onafhankelijk van de toevallige grillige bewegingen die er zijn. Op een zelfde manier hebben grootte en plaats iets met beweging van doen (of misschien beter gezegd, verandering, want ook verandering in kwaliteit, zonder beweging in de ruimte, schaaft Aristoteles onder 'beweging').

Van beweging kan je zeggen dat een bewegend ding van de ene naar de andere plaats gaat, dat er een 'eerdere' en een 'latere' plaats is. Tijd is een aspect van beweging, en ook wat betreft tijd kan je zeggen dat er een eerder en een later is. In de *Fysica* deel 4.11 zegt Aristoteles:

"The distinction of 'before' and 'after' holds primarily, then, in place; and there in virtue of relative position. Since then 'before' and 'after' hold in magnitude, they must hold also in movement, these corresponding to those. But also in time the distinction of 'before' and 'after' must hold, for time and movement always correspond with each other. The 'before' and 'after' in motion is identical in substratum (i.e. het bewegend voorwerp) with motion yet differs from it in definition, and is not identical with motion.

Wanneer we nu een 'voor' en een 'na' vaststellen, twee ogenblikken, dan kunnen we dat wat ertussen ligt een stuk afgemeten tijd noemen:

"But we apprehend time only when we have marked motion, marking it by 'before' and 'after'; and it is only when we have perceived 'before' and 'after' in motion that we say that time has elapsed. Now we mark them by judging that A and B are different, and that some third thing is intermediate to them. When we think of the extremes as different from the middle and the mind pronounces that the 'nows' are two, one before and one after, it is then that we say that there is time, and this that we say is time. For what is bounded by the 'now' is thought to be time—we may assume this."

Uit deze passage volgt dat tijd uitgestrekt is; het kan immers begrensd worden door twee ogenblikken.

"When, therefore, we perceive the 'now' once, and neither as before and after in a motion nor as an identity but in relation to a 'before' and an 'after', no time is thought to

have elapsed, because there has been no motion either. On the other hand, when we do perceive a 'before' and an 'after', then we say that there is time.”

Deze passage, en ook de eerste alinea van de Fysica 4.11, kunnen worden geïnterpreteerd als een idealistische opvatting van tijd. Tijd lijkt afhankelijk te zijn van de waarneming, en zonder waarnemer geen tijd. Of dit een juiste interpretatie is, is de vraag (verg. Sorabji, 1988: 84-98). Hierna definieert Aristoteles tijd als ‘het getal van de beweging in termen van voor en na’. Dit lijkt wat raadselachtig omdat voor en na zelf al temporele woorden lijken te zijn, maar voor Aristoteles zijn het dat dus niet, maar termen die so wie so, nog los van de tijd, aspecten van verandering aanduiden. Daarna vervolgt hij met een uitwijding over het getal in deze definitie:

“For time is just this-number of motion in respect of 'before' and 'after'. Hence time is not movement, but only movement in so far as it admits of enumeration. A proof of this: we discriminate the more or the less by number, but more or less movement by time. Time then is a kind of number. (Number, we must note, is used in two senses-both of what is counted or the countable and also of that with which we count. Time obviously is what is counted, not that with which we count: there are different kinds of thing.) Just as motion is a perpetual succession, so also is time. But every simultaneous time is self-identical; for the 'now' as a subject is an identity, but it accepts different attributes. The 'now' measures time, in so far as time involves the 'before and after'.”

Het getal van de beweging moet niet worden opgevat als een abstract getal, waarmee we tellen, dat *gelijk* is aan de tijd, want een getelde periode van tien dagen in augustus heeft een andere tijdsindex dan een periode van tien dagen in november. Het getal lijkt meer op wat een windmolen doet die bij iedere ronddraaiing één optelt.

Door tijd aan een reeks getallen te koppelen hebben we hier de opmaat voor de veel latere discussie tussen Newton, Clarke en Leibniz over ‘absolute tijd’ en ‘relatieve tijd’. Beeldend gesproken kunnen we ons alle bewegingen en gebeurtenissen voorstellen als aanhechtend en in gang zettend van een tijds molen (of eigenlijk: klok), die bij elke ronddraaiing een stukje tijd “creëert” of “aangeeft”. Wanneer we de tijds molen een getallenreeks laten *creëren*, is de tijd afhankelijk van de voorwerpen en hun beweging, en spreken we over relatieve tijd (Leibniz). Wanneer we de oplopende getallen laten verwijzen naar iets als ‘tijd’, hebben we een absolute tijd (Newton), *waarbinnen* beweging plaatsvindt, maar waarbij de tijd niet afhankelijk is van die beweging.

Nieuw t.o.v. Plato, en met verstrekkende gevolgen zijn Aristoteles’ gedachten over het ogenblik, dat in de citaten hierboven ook al voorkwam (‘now’): “The 'now' in one sense is the same, in another it is not the same.”

Aristoteles beschouwt tijd als het getal van de beweging, dat wordt vastgesteld door de beschouwer. Die getallen worden gehecht aan ogenblikken, niet aan de duur van de tijd. Een ogenblik is ten opzichte van de tijd als een punt ten opzichte van een lijn. De ogenblikken zijn limieten van verandering, en ze kunnen geteld worden en geven dan de tijd aan. Deze ogenblikken zijn altijd *dezelfde*, maar zodra ze geteld worden zijn ze allemaal *verschillend*. Aristoteles heeft deze tegenstelling niet verder uitgewerkt. Hierin verscholen ligt de onderscheiding tussen wat later statische versus dynamische tijd zou heten. In de statische tijdsorde is het ogenblik een punt, dat relaties heeft met andere (*verschillende*) punten. Volgens de dynamische tijd is het ogenblik altijd *hetzelfde* ‘nu’. Hier maakt Aristoteles geen onderscheid tussen. Dat het ogenblik altijd hetzelfde is impliceert een ‘eeuwig heden’, terwijl wanneer ogenblikken steeds een ander getal krijgen, impliceert dit een statische tijdsorde. (Verg. Sorabji, 1988: 46-51).

Volgens Guitton (1933: 5ff.) maakt Aristoteles door de introductie van het ‘nu’ met zijn ambiguïteit het mogelijk om vanuit de alledaagse fysieke tijd, contact te maken met de eeuwigheid. Het ‘nu’ van het heden opent een perspectief op alle tijden. Guitton (1933: 8) zegt: En définissant le temps par l’instant et l’instant par la limite, il pouvait voir dans la plus minime fraction du temps physique se dessiner en puissance son écoulement éternel. S’il levait les yeux vers les sphères, il contemplait l’éternité dans la perfection de l’acte.”

Een ander probleem dat in de context van dit paper verder niet relevant is en dat Aristoteles niet oplost maar wel signaleert is de vraag hoe en *wanneer* het ene – niet-uitgestrekte - ogenblik verdwijnt om plaats te maken voor het ander. Een derde probleem, verwant met de twee voorafgaande betreft de realiteit van de tijd: als alleen het heden er echt is, en tegelijk het heden, net als beweging en plaats ‘deelbaar’ is, dan is het steeds verder deelbaar in een verleden-aspect en een toekomstig aspect, met daartussen een slinkend deelbaar heden. De realiteit van de tegenwoordige tijd dreigt op die manier te verdwijnen in de onwerkelijkheid van verleden en toekomst. Dergelijke problemen zouden vanaf dan de filosofische tijdsagenda bepalen. Uitwerkingen en oplossingen zouden komen van Diodorus Iamblichus, Damascius etc., waar ik verder niet op in zal gaan omdat dit slechts zijdelings relevant is voor Plotinus (verg. Sorabji, 1988: 7-62).

Wat het belangrijkste is m.b.t. Plotinus is dat tijd bij Aristoteles duur heeft, dat het zich ‘aanhecht’ of kenbaar wordt door het getal, en zodoende indirect met een waarnemer, geest of ziel te maken heeft.

5. Plotinus

Voor Parmenides is tijd iets dat in de context van de status van het zijn zijdelings aan de orde komt. Voor Plato is tijd iets dat in zijn kosmologie van de Timaeus ergens een plaats moet krijgen. Voor Aristoteles is tijd iets dat met het getal en verandering van ‘dingen’ van de fysis te maken heeft. Plotinus echter wijdt een aparte behandeling aan de tijd in de Enneaden III.7.

In Enneade III.7 ontvouwt Plotinus zijn opvattingen over tijd en eeuwigheid. Hij begint met een uiteenzetting over de eeuwigheid waarbij hij Plato nauw volgt en nader uitwerkt. Ondertussen laat Plotinus ook zien hoe de menselijke ziel zich aan de gewone tijd kan onttrekken en contact kan maken met de eeuwigheid. In de tweede helft van dit stuk wijt Plotinus meer aandacht aan de ‘gewone’ tijd. Daarbij gaat hij met name in op opvattingen van Aristoteles, om uiteindelijk tot een definitie van tijd te komen die Platoons is, zich heeft afgezet tegen Aristoteles, en die een typisch Plotinisch trekje heeft, namelijk dat er meer nadruk ligt op het heil van de ziel dan bij Plato of Aristoteles.

Ik zal nu eerst deze Enneade III.7 wat aandachtiger bekijken, met behulp van Beets’ (1996) en Sorabji’s opmerkingen, en zelf enig commentaar leveren. Plotinus’ vertalingen zijn van MacKenna (P), of van Beets (B).

Sectie 1

In deze inleidende sectie schetst Plotinus eerst het *common sense* idee van tijd en eeuwigheid (*aioon*). De eeuwigheid wordt doorgaans voorgesteld als de gewone tijd, maar dan alsmaar doorgaand, zonder begin en einde, en met eeuwige duur. In feite wordt de eeuwigheid dan *aidios*. Dit lijkt een bevredigend antwoord, maar wie de klassieken bestudeert en zich niet tevreden stelt met voor de hand liggende antwoorden die is hier niet tevreden mee. Volgens Plato hebben eeuwigheid en tijd een ‘verhouding’ als die van een *paradigma* en een beeld daarvan. Om tijd en eeuwigheid te onderzoeken is het het best te beginnen bij het *paradigma*, dus bij de eeuwigheid.

Volgens Beets wil Plotinus de alledaagse opvatting van eeuwigheid als iets ‘onbeperkt’, maar met duur ‘zuiveren’ door Plato nader te bestuderen, uit te werken en te vergelijken met andere klassieke auteurs. In deze paragraaf zit een soort taalkritiek en een kritiek op *common sense* ‘makkelijke’ waarheden. Door de filosofie krijgen we meer inzicht in de wereld, en worden we niet meer verstrikt door de taal en door te snelle oordelen.

Sectie 2

Op zoek naar wat eeuwigheid is, werpt Plotinus hier twee hypothesen op, die hij beiden bespreekt en deels verworpt.

Allereerst refereert hij aan een Platoons gedachtegoed dat eeuwigheid hetzelfde zou zijn als de *noete ousia* (intellectual substance) (P), terwijl de tijd overeen zou komen met de ‘universe of heavens and earth’. Plotinus is niet geheel wars van dit idee, en hij neemt Plato’s gedachte over dat eeuwigheid het *paradigma* is voor de tijd. De eeuwigheid hoort dus bij de Ideeënwereld van Plato. Plotinus wil echter de positie en status van ‘eeuwigheid’ in die ideeënwereld nader vaststellen. Is de eeuwigheid *gelijk* aan de *noete ousia*? Nee, want de *noete ousia* kent een plurale structuur, het is het model van de verscheidenheid der zijnden en daardoor zelf ‘enigszins’ meervoudig. Eeuwigheid kan van de diverse zijnden (de Ideeën) wel worden geprediceerd, maar wordt daarmee niet meervoudig. Plotinus lijkt hier te worstelen met wat tegenwoordig de (meervoudige) extensie van een predicaat zou heten, en de (enkelvoudige) intensionele ideële betekenis van een predicaat.² Plotinus heeft eigenlijk maar één hypostase waar eeuwigheid, de ware zijnden, waarheid, etc. zich ‘bevinden’, en zet niet de stap naar een splitsing of expliciete hierarchisering van deze hypostase. Hij houdt het erbij dat eeuwigheid ‘iets te maken’ heeft met de Intellectual substance, maar noch hetzelfde is, noch iets geheel anders, en wel van hetzelfde niveau.

Plato zegt: “he made this image eternal but moving according to number, while eternity itself rests in unity.” (zie boven). Betekent dit nu dat eeuwigheid ‘rust’ is? Hiertegen heeft Plotinus diverse bezwaren. Hij zal weliswaar Plato niet tegenspreken dat tijd gekenmerkt wordt door beweging, en dus door uitgestrektheid, onvolmaaktheid etc., maar hij wil Plato nader uitwerken, en niet eeuwigheid als oppositie van tijd zien zoals rust oppositioneel aan beweging zou zijn, wat je op basis van Plato’s text wel zou kunnen denken. De gelijkstelling van rust en eeuwigheid leidt tot soortgelijke problemen als de eerdere gelijkstelling van *intellectual substance* en eeuwigheid. Want, als dat zo zou zijn, zou je van rust niet meer kunnen zeggen dat ze eeuwig is; daarnaast, eeuwigheid is een eenheid zonder extensie, wat geen noodzakelijke eigenschappen van rust zijn. Bovendien, wat te doen met zoiets als ‘eeuwige beweging’?

Sectie 3

In deze sectie probeert Plotinus Plato’s gedachten in de *Timaeus* over het levend-zijn of beziend-zijn van de kosmos, te verenigen met wat hij consequent heeft doordacht aangaande de onveranderlijke, onverdeelde non-extensionele aspecten van de eeuwigheid. Zoals hierboven gezegd, bij Plato is het niet altijd duidelijk of de eeuwigheid duur heeft of niet, en juist de biologische metaforen bij Plato zouden kunnen leiden tot de opvatting dat het “Eeuwige Leven” duur heeft, want het is immers leven.

Volgens Plotinus is de eeuwigheid weliswaar verweven met de levende ziel van de kosmos, echter, we moeten leven niet opvatten zoals we leven intuïtief begrijpen als leven-in-gebreke en in-verandering in onze schijnrealiteit. De eeuwigheid is dus wel levend, maar niet veranderlijk, de ene keer dit, de andere keer dat. Plotinus (P): “we sum all into a collected

² Iets soortgelijks beweert Beets, maar zijn commentaar is hierbij niet altijd even inzichtelijk doordat hij theologisch geïnterpreteerde Kantiaanse begrippen als noumenaal en fenomenaal gebruikt, die Plotinus’ filosofie eerder vertroebelen dan verhelderen.

unity once more, a sole life in the Supreme; we concentrate Diversity and all the endless production of act: thus we know identity, a concept, or rather a Life never varying, not becoming what it previously it was not, the thing immutably itself, broken by no interval; and knowing this, we know Eternity.”

Hier, en met name in de een na laatste alinea van sectie 3, gebruikt Plotinus argumenten die verwant of ontleend zijn aan Parmenides opmerkingen over temporaliteit en het Zijn.

Sectie 4

Na enige opmerkingen over de verwevenheid van het Zijn en de eeuwigheid, zegt Plotinus over eeuwigheid en waarheid dat ze deel van de ‘All-being’ (P) zijn maar dat ze tegelijk betrekking hebben op alle delen van deze All-Being, hier zien we eenzelfde wisseling tussen eeuwigheid als extensioneel en intensioneel predicaat als in sectie 2.

Aangezien de All-being perfect is, kent het geen verandering, want dan zou het immers of imperfect zijn geweest of imperfect worden. Hetzelfde geldt voor de eeuwigheid, daar zit geen verandering in, en dus (?) ook geen extensie.

Als er wel verandering zou zijn, dan zouden we niet over volwaardig zijn spreken. Dit geldt voor de illusoire mensenwereld en zijn taal. Daar lijkt tijd te stromen en lijkt er verandering te zijn. Die schijnbare verandering is echter geen kenmerk van de tijd, maar een kenmerk van het gebrekkige zijn in de mensenwereld. Omdat het zijn continu wordt opgeheven, of vernietigd, - als het heden verleden wordt – en er continu wordt vastgeklampt aan een nieuw zijn – in de toekomst, lijkt er iets te stromen, maar dat is een illusie.

Wie inziet dat verandering slechts schijn is, en een oog op de onveranderlijke eeuwigheid houdt, maakt contact met dit hogere – of enige echte – zijn. De vraag is of Plotinus hier iets zegt over hoe mensen zich op die eeuwigheid kunnen richten, of dat hij gewoon een analyse maakt van de verhouding tussen (illusoire) veranderlijkheid en de eeuwigheid. Beets geeft als vertaling van de 8^{ste} alinea van sectie 4 het volgende: “The first and happy ones have no desire for what is to come for they are already their whole, and the life that is, as it were, their due, they have entirely; so that they are seeking nothing since there is to them neither future nor, therefore, that in which ythe becoming could be.” Beets (1996: 80) interpreteert dit in termen van ‘wijze mensen’ (the first and happy ones), die het concept van ‘de hof van Eden’ – voor de zondeval – kennen. MacKenna vertaalt echter de eerste zin als “The Primals, in their state of blessedness have no such inspiration towards anything to come.” De vraag hier is in hoeverre Plotinus hier nu een heilsleer biedt om te ontsnappen aan de tijd, of meer een analyse van tijd versus eeuwigheid. De keuze hangt onder andere af van de interpretatie van ‘Primals’, respectievelijk ‘the first and happy ones’.

Sectie 5

In deze sectie is het duidelijker dat Plotinus ‘oproept’ tot een contemplatie van de eeuwigheid, en het eeuwige Zijn (P): “Imagine, then, the state of a being which cannot fall away from the vision of this but is for ever caught to it, held by the spell of its grandeur, kept to it by virtue of a nature itself unfailing – or even the state of one that must labour towards Eternity by directed effort, but then to rest in it, immovable at any point, assimilated to it, co-eternal with it, contemplating Eternity and the Eternal by what is eternal within the self.” Beets geeft een nog meer ‘antropocentrische’ vertaling van deze passage, maar ook in deze vertaling zien we al dat Plotinus het heeft over menselijke activiteit om contact met de eeuwigheid te maken (in termen als ‘imagine’, ‘vision’, ‘contemplating’, ‘self’).

Nadat in voorgaande secties Plotinus heeft gewaarschuwd tegen een al te lichtzinnige interpretatie van de eeuwigheid als gelijk zijnde aan de *Intellectual Substance*, zegt hij hier dat via contemplatie van de eeuwigheid we bij ‘god’, oftewel het Ene kunnen geraken:

“Eternity, thus, is of the order of the supremely great; it proves on investigation to be identical with God: it may fitly be described as God made manifest, as God declaring what he is, as existence without jolt or change, and therefore as also the firmly living.”

Sectie 6

In de eerste alinea's van deze sectie cirkelt Plotinus opnieuw rondom de begrippen van het Ene, het 'leven' daarvan, en de onverdeeldheid en niet-uitgebreidheid van de eeuwigheid.

Verder analyseert Plotinus hier enkele concepten, en maakt onderscheidingen duidelijker die bij Plato minder expliciet waren. Allereerst culmineert hier Plotinus' verhaal over het contrast van eeuwigheid met versus eeuwigheid zonder extensie. De eeuwigheid met extensie wordt wel 'altijd' genoemd. Deze wordt in het dagelijks taalgebruik verward en niet onderscheiden van de eeuwigheid zonder extensie. Iets dergelijks geldt ook voor compleetheid, of perfectie. Perfectie in onze schijnwereld, met de illusoire tijd, is iets waarbij een ding de toekomst nodig heeft om een geheel te vormen: “For what is in time, even if it seems to be complete, is also in need of future time.”

Sectie 7

Plotinus merkt op dat: “we necessarily partake of eternity”, en in onze tijd moet er dus nog een spoor zijn van die eeuwigheid, anders konden we er geen contact mee maken. Wat is dan onze tijd, en hoe relateert deze aan de eeuwigheid? Tot nu toe hebben we enkel het concept van eeuwigheid overpeinsd, en we zouden van daar kunnen afdalen en de consequenties beschouwen van onze tijd, maar – zegt Plotinus – laten we eerst eens bij de gewone tijd beginnen en de ideeën van de oude filosofen bekijken (in de drie volgende secties). Deze relateren tijd aan beweging, aan wat beweegt, en aan iets dat beweging begeleidt.

Sectie 8

Tijd kan geen beweging zijn, noch een aspect van het bewegende object. Immers, er zijn verschillende soorten beweging, en van welke zou de tijd dan afhankelijk moeten zijn? Bovendien, wanneer beweging stopt, dan gaat de tijd toch door. Beweging vindt plaats tegen de achtergrond van een uniforme tijd, of 'in' tijd, maar is niet gelijk aan tijd. Volgens Beets discussieert Plotinus hier met Zeno, maar volgens mij speelt Aristoteles' analyse van tijd en beweging hier een grotere rol. Voorzover Plotinus' tijd onderscheidt van beweging lijkt hij Aristoteles te volgen.

Tijd is ook niet datgene dat beweging 'begeleidt', bijvoorbeeld, afgelegde afstand. Hier geldt hetzelfde argument: verschillende bewegingen leggen verschillende afstanden af. En zelfs als we op één beweging focussen, dan ontglipt ons de tijd wanneer we haar gelijkstellen aan de afgelegde afstand. Immers, een bepaalde afgelegde afstand kan wel de tijd meten, maar is slechts een aspect van een beweging door de ruimte. De hoeveelheid afstand verwijst wel naar de tijd, maar *is* niet de tijd. Een voorwerp dat beweegt legt immers een bepaalde afstand af, maar daarnaast, neemt dit een bepaalde tijd in beslag (B): “when someone would say that it is the distance of movement in time. But what is this non-spatial distance which you are calling time while you are placing it outside the proper (i.e. spatial) distance of (covered by) movement?” Een dergelijke kritiek op de 'verruimtelijking' van de tijd zal Bergson veel later in een heel ander kader opnieuw formuleren.

Sectie 9

Plotinus gaat hier nader in op de hypothese dat er naast een maat voor beweging in ruimte, ook een maat voor beweging in tijd zou zijn. Dit doet denken aan Aristoteles' definitie dat tijd 'het getal van de beweging is in termen van voor en na.' Bij Aristoteles is dat getal als een punt, is het verbonden met het 'nu', en scheidt het tijdsperioden door deze te begrenzen.

Plotinus veronderstelt dat wanneer getallen tijd zouden meten, ze als een lijn zouden zijn, die 'naast' de beweging loopt, want als enig alternatief ziet hij dat het de getallen zelf zouden zijn: (B) "if it is in itself something like a number, how could it differ from this number...If it is a continuous measure, it will be measure due to its being of a certain magnitude, such as the length of a cubit. So it will be an extension like a line which is clearly being linked to movement." Beweging is continu, en vindt in een uitgestrekt medium (ruimte) plaats, en tijd zou dat dan ook moeten zijn.

Wanneer we tijd als een uitgestrekte lijn opvatten, dan hebben we nog enkel de meting van tijd, maar weten we nog steeds niet wat die tijd zelf nou is. En we komen in een soort regressie terecht, wanneer we die tijdslijn met getallen indelen en zeggen dat die getallen naar tijd verwijzen. Dan weten we nog steeds niet naar wat ze nou verwijzen. Vanaf regel 55 gaat Plotinus expliciet in op Aristoteles' idee dat tijd het getal van de beweging is in termen van voor en na. Vreemd genoeg vermeldt Beets dit helemaal niet. Plotinus verwerpt de definitie van Aristoteles door 'voor' en 'na' te analyseren. Als dit 'voor' en 'na' ruimtelijke termen zijn, dan vallen we terug in de verruimtelijking van de tijd, en hebben we de tijd opnieuw niet te pakken, terwijl als we deze termen temporeel opvatten, dan is wat gedinieerd moet worden reeds vervat in de definitie.

Bovendien, zelfs als we met Aristoteles' getalsdefinitie van tijd tevreden zouden zijn, dan lijkt het erop dat tijd pas bestaat als we haar meten. dat zou gelijk staan aan dat grootte pas bestaat wanneer we een meetlat hebben. Een idealistische opvatting van tijd, en de problemen daarvan, waarbij tijd zou ontstaan door de waarnemer die meet, zal door Augustinus nader onderzocht worden, en nog later o.a. bij Husserl geproblematiseerd worden. Plotinus zelf verwerpt dit idee zonder veel discussie.

Sectie 10

Wanneer de essentie van tijd niet kan worden ontdekt door naar getallen te kijken, noch door naar beweging of ruimtelijke afstand te kijken, wat is het dan? Met Aristoteles komen we niet veel verder, en er is dus een andere methode nodig. Vanaf hier benadert Plotinus de tijd weer van 'bovenaf', vanuit het concept 'eeuwigheid'.

Sectie 11

Min of meer expliciet heeft Plotinus in secties 4 tot 7 besproken hoe de weg 'omhoog', vanaf de hypostase van de ziel richting het Ene kan verlopen. Vanaf hier bespreekt Plotinus de weg omlaag: hoe is het Ene en diens eeuwigheid uiteindelijk geëmaneerd in onze onvolmaakte tijd? In het Ene is er rust, volmaaktheid, geen verandering, en eeuwigheid (eigenlijk kunnen we dit slechts zeggen over de tweede hypostase, over het Ene valt niets te zeggen). Hoe ontstond dan het onvolmaakte en de veranderlijke tijd? Volgens Beets zegt Plotinus dat dat komt door een gebrekkige natuur van de mens (B): "Of a restless nature and desirous to rule over itself and to belong to itself and seeking to grasp more than what is present to it (the human mind), it started moving and it (time) started moving with it, and so, always (striving) toward what is next and (toward) what is later and not (resting in what is) the same, but moving from this to that, (and so) traversing (in our thinking) a stretch of our journey, we have produced time as the image of eternity." Op basis van deze vertaling haalt Beets er de zondeval en de paradijselijke toestand van Eden bij. De vertaling van dezelfde passage door MacKenna luidt echter als volgt: "There was an active principle there, one set on governing itself and realising itself (= the All-Soul), and it chose to aim at something more than its present : it stirred from its rest, and Time stirred with it. And we (i.e. human Souls as summed in the principle of developing Life, the All-Soul?) we, stirring to a ceaseless succession, to a next, to the discrimination of identity and the establishment of ever new difference, traversed a portion of the outgoing path and produced an image of Eternity, produced Time." Dit geeft

minder aanleiding tot een antropocentrische of bijbelse interpretatie, en past meer bij Plotinus' filosofie van hypostasen en de derde hypostase van de ziel.

De emanatie naar de derde hypostase wordt dus gekenmerkt door een overgang van rust en volmaaktheid, naar onrust en een streven naar volmaaktheid. Hoe deze zich tot elkaar verhouden vormt een complex probleem, dat echter niet alleen Plotinus heeft, maar iedere metafysica die iets probeert te zeggen over tijd, stilstand en beweging. Wanneer we deze stap accepteren is de rest eigenlijk weer een makkelijke uitwerking: bij de hypostase van de ziel en diens streven hoort een uitgestrektheid, een veranderlijkheid, en een onvolmaaktheid. Dan komt Plotinus tot de volgende definitie van tijd (P): "Time is the Life of the Soul in movement as it passes from one stage of act or experience to another." Hiermee lijkt Plotinus toch – in tegenstelling tot wat ik in sectie 9 hierboven beweer – een idealistische opvatting van tijd te hebben. Dat hangt ervan af wat precies idealisme zou betekenen hier. Inderdaad, de wereldziel creert de tijd, maar dat is iets heel anders dan wat in Aristoteles gelezen zou kunnen worden, dat slechts door meting, of door de waarnemende geest de tijd zou ontstaan.

Sectie 12

Nu Plotinus zowel de eeuwigheid als de (vervallen, onvolmaakte) tijd heeft gedefinieerd en uitgewerkt, beschrijft hij hoe de mens – of eigenlijk de ziel, en het denken – weer terug kan keren, of contact maken, met de echte tijd, die van de eeuwigheid. De methode is, zoals overal in Plotinus' werk, die van de contemplatie en de gerichtheid op de ware aard der dingen. Door contemplatie van wat echt 'is', via welk men kan 'opstijgen' naar het echte zijn.

Dan probeert Plotinus vanuit dit paar van eeuwigheid en mensentijd tesamen met de opmerkingen die Plato maakt over creatie, de kosmos, de beweging van de hemellichamen en de tijd in de Timaeus, nog wat naders te zeggen over die mensentijd, in relatie tot meten en beweging. Plotinus zegt: "So what is measured by the orbiting will be the time, which is not generated by the orbiting but made manifest by it; so it is the measure of the celestial movement which is measured by delimited movement and as the measuring and as what is being measured, are different things, the measuring is only incidental." Hier lijkt Plotinus niet zo veel te verschillen van Aristoteles' opvatting, behalve dat 1) Plotinus minder sceptisch is ten opzichte van de standaard van de hemellichaambewegingen, en 2) bij Aristoteles eerder de vraag zich opdringt of measuring (counting) en een meter of teller noodzakelijk zijn voor het bestaan van de tijd

Sectie 13

Hier betoogt Plotinus dat Aristoteles misschien onduidelijk was, wat betreft het onderscheid van gemetene en het metende. M.i. onterecht, want Aristoteles zegt toch duidelijk: "Time obviously is what is counted, not that with which we count: there are different kinds of thing."

Dan vindt Plotinus Aristoteles nog steeds onbevredigend omdat Aristoteles alleen naar het 'before' en 'after' kijkt in de gewone wereld. Aristoteles zou 'omhoog' moeten kijken, naar het before en after in termen van emanatie. Dan zou hij zien dat tijd een afbeelding is van de eeuwigheid: "before is eternity which is neither running along [movement] nor coextensive with it."

Tot slot benadrukt Plotinus nogmaals dat de gewone mensentijd een aspect van de ziel is, van de derde hypostase, die als ze zich bezint, zou kunnen inzien dat alle tijd, al het voorbijgaan slechts een zwakke afspiegeling is van de perfecte eeuwigheid.

6. Conclusie

Ik zal in deze paragraaf bekijken hoe Plotinus zich ten opzichte van Plato respectievelijk Aristoteles verhoudt en afsluiten met de Parmenidische vraag naar de relatie tussen tijd en eeuwigheid. Maar allereerst iets over de secundaire literatuur.

Opvallend is dat de verschillende moderne commentatoren van Plotinus hem elk met een eigen agenda bekijken. Bij Sorabji speelt zijn analytische achtergrond een grote rol, en hij is gericht op een analyse van en kritiek op de precieze argumentatie van Plotinus over de status van tijd op de verschillende hypostasen. Voor Guitton speelt de visie op de mens en de betekenis van bekering bij Plotinus versus Augustinus een belangrijke rol. Beets probeert zowel in zijn vertaling als commentaar Plotinus te incorporeren in een half-christelijk, half-Kantiaans betoog. Beets' commentaar is het slechtst van de drie: enigszins geforceerd en misplaatst houdt hij aan een Kantiaans kader vast dat echter Plotinus nauwelijks verduidelijkt en eerder de zaak vertroebelt. Bovendien, zelfs binnen dit Kantiaanse kader is Beets' analyse beperkt. Wanneer je Kants visie op tijd zou gaan vergelijken met Plotinus' visie dan ontkomt je er m.i. niet aan om wat nauwkeuriger de plaats van tijd bij Kant te bekijken, zowel als Anschauungsform, als als mogelijkheid voor zowel de 'transcendentale eenheid van apperceptie' als het Idee van het subject, om zich te manifesteren. Maar dat doet Beets dus allemaal niet. Ook plaatst hij Plotinus noch binnen modernere discussies over statische versus dynamische of absolute versus relatieve tijd, noch vergelijkt hij Plotinus met Aristoteles' opvattingen.

Plotinus beschouwt zichzelf als exegeet en volger van Plato. Hij poogt meer helderheid te verschaffen over wat tijd en eeuwigheid is uitgaande van Plato's werk, met name de Timaeus, waardoor hij in feite de narratieve kosmologie uit de Timaeus systematiseert en verheldert.

Belangrijk punt is de betekenis van 'eeuwigheid'. Zoals gezegd is Plato daar niet helemaal helder over, en Plotinus betoogt dat de 'eeuwigheid' bij Plato – en dus ook bij hemzelf – geen duur kent. Hij verdedigt expliciet deze opvatting, en laat zien dat de passages die tot verwarring kunnen leiden bij Plato, hiermee rijmen. Plato heeft het over het leven in de eeuwigheid, en de eeuwige beweging en Plotinus betoogt dat deze geen uitgestrektheid kennen. Na Plotinus is het onderscheid tussen twee vormen van eeuwigheid gemeengoed ('altijd', als eeuwig voortdurende tijd versus 'altijd' als buiten-temporele eeuwigheid, verg. Sorabji, 1988: 115).

Daarnaast geeft Plotinus een soort logische taalkritische analyse van het concept 'eeuwigheid', en behandelt vragen als (in moderne termen): is 'eeuwigheid' een concept of een attribuut, is het universeel, etc.?

Een accentverschil met Plato, te begrijpen in de context van geheel Plotinus' werk, zijn de beschrijvingen van de manier waarop de individuele ziel, zowel als de wereldziel, omhoog kunnen reiken, contact kunnen maken, en verlossing kunnen bereiken op 'hogere' hypostasen waar niet langer tijd maar eeuwigheid een rol speelt. Samenhangend met deze nadruk op het lot van de ziel, is - zoals ook Guitton (1933: 19ff.) betoogt – Plotinus' beschrijving van de emanatie van de derde hypostase en van de mensentijd als gebrekkig door een onophefbaar verlangen, de mensentijd eerder als een 'val' uit de eeuwigheid te begrijpen, dan als een kopie, zoals bij Plato.

Over Aristoteles is Plotinus veel kritischer. Plotinus bekritiseert Aristoteles' definitie van de tijd. Allereerst laat hij zien dat Aristoteles' definitie geen werkelijk begrip geeft van wat tijd nu echt is (zie sectie 9). Bij Aristoteles is tijd datgene wat door ogenblikken omgrensd wordt. Plotinus interpreteert dat door te zeggen dat die begrenzingen als punten zijn, en tijd dus als een lijn. Vervolgens vraagt hij zich af wat we dan weten over tijd. Niets volgens hem, want ook de lijn is maar een afbeelding van wat tijd echt is. Echter, dit is geen argument tegen Aristoteles, omdat Aristoteles ook niet meer beweert dan dat tijd wordt geteld door de ogenblikken/punten. Dus, inderdaad kan Aristoteles niet geheel bevredigend tijd definiëren, maar Plotinus zelf kan dat ook niet.

Plotinus bekritiseert Aristoteles verder wanneer hij van de termen ‘before’ en ‘after’ in Aristoteles’ definitie van de tijd in sectie 13 zegt dat deze niet horizontaal, maar verticaal moeten worden begrepen. Dat wil zeggen, met ‘before’ zouden we naar een hogere hypostase moeten kijken, en niet naar een before in tijd of plaats. Hiermee geeft hij weliswaar tijd een plaats ten opzichte van de Platoonse ideeënwereld en zijn eigen hypostasen, maar het idee van de ‘eewigheid’ leidt niet tot verheldering van onze mensen-tijd. Plotinus’ definitie luidt uiteindelijk: “Time is the Life of the Soul in movement as it passes from one stage of act or experience to another.” Hiermee verheldert Plotinus niets meer dan Aristoteles, en belandt hij zelf ook in een circulaire definitie met termen als ‘movement’ en ‘passes’.

Van de drie interpretaties van Parmenides’ eewigheid valt de interpretatie waarbij eewigheid eeuwige duur is duidelijk af bij Plotinus. De vraag blijft of de eewigheid nu een eewigheid ‘in het heden’ is, of een extratemporele eewigheid.

Plotinus betoogt overduidelijk dat de eewigheid niet met temporele attributen als verandering, uitgestrektheid of beweging van doen heeft. Dat zou pleiten voor een ‘extratemporele’ eewigheid. Echter, voor Plotinus is er het probleem dat hij de relatie tijd-eewigheid niet enkel in een beschrijving van de kosmos en het zijn wil plaatsen, maar ook wil laten zien hoe je van het lage – de tijd – naar het hoge – de eewigheid – kunt komen. Probleem is dat wanneer een ziel de eewigheid contempleert dit in de mensentijd lijkt plaats te vinden. Sorabji (1988: 161) verwoordt dit probleem als volgt: “How can *anything* temporal ‘become’ *isomething timeless*? And if the thinking in which the intellect engages is a *timeless* activity, how can we sandwich that activity between stretches of our *temporal* life?” Oplossingen voor dit probleem zijn wel denkbaar, maar leiden tot allerlei andere problemen die te maken hebben met problemen die later onder het lichaam-geest-vraagstuk zouden vallen.

Ongeacht of en hoe de weg omhoog verloopt, lijkt er vanuit de gewone mensentijd wel een opening en toegang te zijn richting de eewigheid. Dit voedt een interpretatie van eewigheid die als ‘extatisch heden’ kan worden beschreven. Wanneer we daarbij Plotinus’ eigen mystieke ervaringen betrekken is het niet verwonderlijk dat Plotinus’ opvatting over tijd en eewigheid inspiratie heeft gegeven in de mystieke literatuur. Daarbij moet wel worden opgemerkt dat Plotinus in de Platoonse traditie staat, die weliswaar gelukzalig inzicht en verlossing van de schijn der dingen belooft, maar die ook duidelijk slechts een rationele, intellectuele weg naar de waarheid propageert. Vormen van extase die niet worden begeleid door het juiste heldere filosofische inzicht – zoals bij de gnostici – zijn in de Platoonse traditie uit den boze. Als de eewigheid dus al iets met het (eeuwig) heden te maken heeft, dan niet met een extatisch delirisch heden, maar eerder met een mogelijke toegang vanuit het heden.

Wanneer we nu de hele Griekse traditie overzien, vanuit modern perspectief, dan valt allereerst op dat door Parmenides, Plato, Aristoteles en – in mindere mate – Plotinus problemen en oplossingen aangaande de status van de tijd een eerste aanzet en een eerste uitwerking krijgen. Tegenstellingen tussen het beweeglijke en het onbeweeglijke, het tijdelijke en het eeuwige zijn bestudeerd en op verschillende manieren gearticuleerd. Moderne tegenstellingen zoals die tussen absolute en relatieve tijd, en tussen dynamische en statische tijd zijn impliciet wel van belang, maar zijn nog niet zo contrastief als later. Later zal de filosofie van de tijd nieuwe ‘input’ krijgen van Newtons fysica, in plaats van Aristoteles’ fysica (verg. het debat tussen Leibniz en Clarke). Nog veel later zal de behandeling van tijd enerzijds in een meer taalanalytische en modern-wetenschappelijke (relativiteitstheorie) context plaatsvinden (van McTaggart tot Prior), en anderzijds juist veel meer onderzocht worden binnen de psychologie en fenomenologie (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty).

Desalniettemin lijken dezelfde raadselen en paradoxen van de tijd zoals de Grieken die onderkennen onder de oppervlakte van de hedendaagse filosofie nog steeds een rol te spelen.

7. Literatuur

Aristotle: Physics (350 BCE). Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye,
<http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.html>.

Beets, M.G.J. (1996). *Being and becoming; a companion to Plotinus' tractate on eternity and time*. Amsterdam: Duna.

Guittou, J. (1933). *Le temps et l' éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Boivin.

Parmenides, in: Arthur Fairbanks, ed. *The First Philosophers of Greece* (London: Paul, Trench, Trubner, 1898: 86-135. <http://history.hanover.edu/texts/presoc/parmends.html>

Plato: Timaeus, in: Jowett, Benjamin (1871). *The dialogues of Plato*. Oxford: Oxford University Press. <http://classics.mit.edu/Plato/timaeus.html>.

Plotinus, Enneads, Translated by MacKenna.
<http://olldownload.libertyfund.org/Home3/Author.php?recordID=0205>.

Sorabji, R. (1988). *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.