



Op zoek naar de tijd

Tijd en eeuwigheid in Plato, Plotinus en Augustinus

Bachelor-scriptie Anna Hendrix, s4126378

Begeleider: Frederik Bakker

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	2
Inleiding	3
Hoofdstuk 1: De schepping	6
1.1 Plato	6
1.2 Augustinus	10
Hoofdstuk 2: Eeuwigheid	15
2.1 Plato	15
2.2 Plotinus	17
2.3 Augustinus	20
Hoofdstuk 3: Tijd	23
3.1 Plato	23
3.2 Plotinus	25
3.3 Augustinus	29
Conclusie	34
Bibliografie	36

Inleiding

Tijd is een complex probleem dat mensen al eeuwenlang bezighoudt. We zijn dagelijks met tijd bezig en tijd is ons zeer vertrouwd. Echter, het lijkt onmogelijk om het wezen van de tijd precies te definiëren. Augustinus wijst ons op deze complexe verhouding die we met tijd hebben:

“quid est enim tempus? quis hoc facile breviterque explicaverit? quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? et intellegimus utique cum id loquimur, intellegimus etiam cum alio loquente id audimus. quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.”¹

Want wat is tijd? Wie zou dit makkelijk en kort kunnen uitleggen? Wie zou dit kunnen begrijpen om een woord erover uit te brengen of door middel van een gedachte? Wat, echter, vermelden we vertrouwd en bekender in het spreken dan tijd? En we begrijpen het beslist, wanneer we erover spreken, we begrijpen het ook wanneer we een ander erover horen spreken. Wat is dus de tijd? Als niemand het aan me vraagt, weet ik het; als ik het zou willen uitleggen aan iemand die het me vraagt, weet ik het niet.

Augustinus laat zien dat tijd een zeer complex probleem is. Dit probleem wil hij dan ook proberen op te lossen door een definitie van tijd te vinden. Augustinus was niet de eerste die zich met tijd bezighield. Bij Plotinus vinden we een soortgelijk idee over de complexiteit van tijd en ook hij probeerde op zijn manier het wezen van tijd te doorgronden, waarbij hij gebruik maakte van de ideeën die Plato reeds over dit onderwerp had gegeven. Bij alle drie de filosofen komt ook de eeuwigheid aan bod in hun tijdstheorieën. Het doorgronden van eeuwigheid speelt bij hen een rol in het ontrafelen van tijd, ofwel om tijd er als het ware uit af te leiden of juist om tijd ermee te contrasteren. Laten we kort inzoomen op deze drie verschillende auteurs en de plaats van hun behandeling van tijd en eeuwigheid.

Plato (427/8–347 v.Chr.) heeft zijn ideeën over tijd en eeuwigheid beschreven in de *Timaeus*. Hierin is Timaeus, een Siciliaanse politicus, filosoof en astronoom, aan het woord en vertelt hij hoe het ontstaan van het universum verliep. Zijn verhaal heeft de vorm van een scheppingsmythe, maar hierbinnen vinden we naast mythisch ook wetenschappelijk en filosofisch taalgebruik.² In dit verhaal wordt het universum gemaakt door een goddelijke ‘handwerksman’: de Demiurg. Deze legt met de onveranderlijke en eeuwige Ideeënwereld als model een orde op aan de chaos die vóór het universum bestond om het aan verandering onderhevige universum te creëren. Het leidende principe in dit verhaal is teleologisch, aangezien Plato hiermee wil aantonen dat de wereld in al haar facetten goed in elkaar zit, omdat ze het product is van een doordacht, vooropgezet plan.³

Ook bij de neoplatonist Plotinus (204/5-270 n.Chr.) vinden we een theorie over tijd en eeuwigheid in zijn *Enneaden* en wel in het zevende traktaat van de derde *Enneade*. Plotinus’ doel was enerzijds om Plato’s ideeën waar nodig te verduidelijken en te interpreteren op basis van wat Plato zelf schreef en van wat anderen erover schreven. Anderzijds probeerde hij Plato’s ideeën te verdedigen tegenover hen die ze, volgens Plotinus, verkeerd hadden geïnterpreteerd.⁴ Ook in zijn theorie over tijd en eeuwigheid grijpt Plotinus terug op Plato, met name op de *Timaeus*, en interpreteert hij Plato’s

¹ Augustinus *Confessiones* 11.14.17

² Sedley (2007) p. 96-97

³ Zeyl (2014)

⁴ Gerson (2014)

tijdstheorie. Bovendien plaatst hij zijn tijdstheorie binnen zijn leer van de drie hypostasen⁵, het Ene, het Intellect en de Ziel. Deze drie principes zijn de ultieme ontologische realiteiten voor Plotinus. Hij dacht dat ze als zodanig ook door Plato zelf en de platoonse traditie werden aanvaard. Het Ene is het eerste principe dat zowel zichzelf als al het andere in het universum heeft veroorzaakt. De eerste afgeleide van het Ene is het Intellect. Dit is de plaats waar Plato's ideeën zich bevinden. Tot slot is er de Ziel, die we moeten verbinden met verlangen. Het Intellect kunnen we verbinden met een verlangen dat eeuwig bevredigd wordt door contemplatie van het Ene. Bij Ziel hoort echter het verlangen naar iets dat buiten ons is, zoals het verlangen naar eten of kennis.⁶

Augustinus (354–430 v.Chr.) beschrijft zijn ideeën over tijd en eeuwigheid in boek elf van zijn *Confessiones*, ofwel zijn *Belijdenissen*. Dit werk wordt wel gezien als de eerste autobiografie en is geschreven in de vorm van een lang gebed aan God, waarin hij het verhaal van zijn leven vertelt. Hoewel hij in andere werken, zoals *De Civitate Dei*, ook over tijd praat, wijdt hij het elfde boek van zijn *Confessiones* volledig aan dit onderwerp en geeft hij er een afgebakende theorie over. Deze scriptie is dan ook gericht op de theorie die hij in dit boek ontwikkeld heeft. In zijn ideeën over tijd en eeuwigheid is Augustinus duidelijk beïnvloed door de platonisten en hij vertelt ons ook zelf in zijn *Confessiones* dat hij in Milaan in 384 stuitte op 'boeken van de platonisten'. Welke boeken hij precies heeft gelezen is onzeker, maar hij vertelt ons wel dat ze vertaald zijn door ene Marius Victorinus en het wordt algemeen aangenomen dat het teksten van Plotinus en Porphyrius betrof.⁷ Of Augustinus Plotinus' traktaat over tijd en eeuwigheid heeft gelezen, is onzeker.⁸ Wel is zeker dat Augustinus Plato's *Timaeus* heeft gelezen in vertaling van Cicero.⁹

Hoewel de tijdstheorieën van Plato, Plotinus en Augustinus verschillend zijn, kunnen we ook veel overeenkomsten ontdekken. Er is een grote samenhang te vinden in de ideeën over tijd en eeuwigheid van Plato en Augustinus. Er is ongetwijfeld, al dan niet rechtstreeks, een grote invloed van Plato op Augustinus geweest op dit gebied en Augustinus had in ieder geval enige vertrouwdheid met Plato's ideeën hierover. Plotinus ontwikkelt aan de hand van Plato zijn eigen visie op tijd en eeuwigheid en duidt Plato op een manier die we bij Augustinus terugzien. Hoewel het dus onzeker is of Augustinus deze passage van Plotinus heeft gelezen, is ook hier een bepaalde invloed merkbaar op Augustinus' ideeën. Deze scriptie focust op de mate van overeenkomst tussen deze drie theorieën over tijd en eeuwigheid. De vraag die centraal staat in deze scriptie is dan ook: in hoeverre heeft Augustinus Plato's gedachtegoed over tijd en eeuwigheid in de *Timaeus* opgenomen in zijn eigen ideeën hierover in boek elf van de *Confessiones* en in hoeverre heeft Plotinus' theorie over tijd en eeuwigheid in het zevende traktaat van *Enneade* III hierbij een bemiddelende rol gespeeld?

Deze vraag wordt bekeken aan de hand van drie hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk handelt over de schepping. Bij zowel Plato als Augustinus wordt tijd en eeuwigheid bekeken in de context van de schepping van de wereld. Het is dus nodig om hier verder op in te zoomen en te kijken naar de plaats van tijd en eeuwigheid binnen die context van de schepping. Hierbij is Plotinus buiten beschouwing gelaten, omdat hij op dit punt kiest voor een interpretatie van Plato's scheppingsverhaal, die weinig overeenkomst vertoont met die van Augustinus. Hij is hierin dus niet de schakel tussen Plato en Augustinus, die hij op andere punten van de tijdstheorie wel lijkt te zijn. Bovendien behandelt Plotinus tijd en eeuwigheid niet in de context van de schepping, maar volledig op zichzelf. Bij hem speelt de schepping dus geen belangrijke rol voor het definiëren van tijd en eeuwigheid. In het

⁵ Beierwaltes (1967) p. 9

⁶ Gerson (2014), 2

⁷ Mendelson (2012), 1-2

⁸ Voor een uitgebreid overzicht van het debat over de vraag welke boeken van Plotinus en Porphyrius Augustinus zou hebben gelezen, zie: Beierwaltes (1967) p. 131-133

⁹ Meijering (1979) p. 32

tweede hoofdstuk wordt er gekeken naar de duiding van eeuwigheid bij de drie auteurs. Eeuwigheid wordt bij alle drie vóór tijd behandeld, vandaar dat dit als eerste wordt bekeken. Het derde hoofdstuk gaat vervolgens over wat tijd zelf precies is volgens Plato, Plotinus en Augustinus. Tot slot volgt een conclusie waarin wordt teruggekomen op de hoofdvraag van het onderzoek.

Hoofdstuk 1: De schepping

1.1 Plato

Plato's tijdtheorie wordt beschreven in zijn *Timaeus*. Dit werk handelt over de schepping van het universum en zijn ideeën over tijd en eeuwigheid zullen we dan ook in dit licht moeten bekijken. Tijd en het universum zijn bij Plato niet los van elkaar te zien, aangezien tijd ontstond bij het ordenen van het universum. Het scheppingsverhaal wordt door Plato in de mond gelegd van Timaeus, die het zelf slechts een waarschijnlijk verhaal noemt.¹⁰ In hoeverre moeten we het zien als mythe en in hoeverre geeft het daadwerkelijk de denkbeelden van Plato met betrekking tot het begin van het universum weer? Deze vraag is van belang binnen het debat waarin men zich afvraagt of Plato's schepping temporeel of atemporeel is. Ofwel, is het universum op een bepaald, afgebakend moment geschapen, zoals in het scheppingsverhaal in de *Timaeus* wordt verteld, of moeten we het zien als een symbolisch verhaal en het als een soort voortdurende schepping opvatten? Binnen de oudheid was er al sprake van verschillende visies omtrent de interpretatie van Plato's schepping. Zo vatte Plotinus, en met hem meerdere platonisten, het op als een symbolisch verhaal en zag de schepping als voortdurend. De platonisten Plutarchus en Atticus¹¹ vatten het echter letterlijk op en dachten dat de wereld op een bepaald moment geschapen was.

“ἔστιν οὖν δὴ κατ’ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεί κατὰ ταύτῃ ὄν, τὸ δ’ αὖ δόξη μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ... ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὃ τι ποτε ὀνομαζόμενος μάλιστα ἂν δέχοιτο, τοῦθ’ ἡμῖν ὠνομάσθω—, σκεπτέον δ’ οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ’ ἀρχῆς τινὸς ἀρξάμενος. γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἀπτὸς τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δὲ αἰσθητά, δόξη περιληπτὰ μετὰ αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. τῷ δ’ αὖ γενομένῳ φαμέν ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι.”¹²

Nu moet, naar mijn mening, eerst het volgende onderscheid gemaakt worden: wat is datgene dat altijd is en geen wording heeft, en wat is datgene dat altijd wordt en nooit is? Het ene is te vatten door het verstand met redenering, aangezien het altijd volgens die dingen is, het andere is te menen door mening met redeloze waarneming, aangezien het ontstaat en vergaat, en nooit daadwerkelijk is. Anderzijds, alles wat ontstaat, ontstaat uit noodzaak door een of andere oorzaak; want voor ieder ding is het onmogelijk om zonder oorzaak wording te hebben. ... Nu, de hele hemel of wereld of iets anders dat, terwijl het zo genoemd wordt, het meest zou passen, laat het door ons dan zo genoemd worden —, daarover dus moeten we ons eerst datgene afvragen, wat onderliggend is bij alles en wat we in het begin dienen te bekijken, [namelijk] of het altijd al was, geen enkel begin van wording hebbend, of dat het is geworden, vanaf een of ander begin begonnen. Het is geworden; want het is zichtbaar en tastbaar en het heeft een lichaam, en alle dergelijke dingen zijn waarneembaar, en van waarneembare dingen, vatbaar door mening met waarneming, is gebleken dat ze in wording en voortgebracht zijn. Voor het ontstane zeggen we dat er een noodzaak is dat het door een of andere oorzaak geworden is.

¹⁰ o.a. *Εἰκότα μῦθον*: Plato, *Timaeus* 29D en *Λόγον τὸν εἰκότα*: Plato, *Timaeus* 30B

¹¹ Naast deze twee zijn er nog meer platonisten die de letterlijke interpretatie aanhingen, zoals Polemo, Antiochus en Cicero. Voor meer platonisten zie Sedley (2007) p. 107, noot 30.

¹² Plato, *Timaeus* 27D-28C

Deze passage speelt in het debat over de al of niet temporele schepping van het universum een grote rol. Plato geeft de volgende argumentatie om aan te tonen dat de wereld geschapen is: het universum is zichtbaar, tastbaar en heeft een lichaam (*ὄρατός γὰρ ἄπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων*) en is daarom sensibel (*αἰσθητά*). Alle sensibele dingen zijn in wording en zijn voortgebracht (*γιγνόμενα καὶ γεννητά*). Ons universum is dus ontstaan of geworden (*γέγονεν*). Deze redenering is voor diegenen die uitgaan van een temporele opvatting een argument om aan te nemen dat de schepping inderdaad op een bepaald moment geschapen is en dus een duidelijk beginpunt heeft.¹³ In *Timaeus* 37E zien we dat dagen, nachten, maanden en jaren niet bestonden voordat de hemel ontstond, maar op hetzelfde moment tot stand kwamen.¹⁴ Hieruit kunnen we concluderen dat tijd tot stand kwam tegelijk met het ordenen van het universum. Dit zou betekenen dat er zonder orde geen tijd zou kunnen zijn. Hoe kunnen de aanhangers van een temporele schepping dan uitgaan van een schepping 'in tijd' als er nog geen tijd was vóór de schepping? Om dit op te lossen, neemt Vlastos, een 'literalist' een tweede soort tijd aan, een soort prekosmische tijd. In deze prekosmische tijd vond de chaos plaats vóór de schepping van het universum en deze tijd is onmeetbaar.¹⁵ Enerzijds is er uniforme en meetbare tijd, die hij 'Time(U)'¹⁶ noemt. Dit is wat de Demiurg zou hebben gecreëerd toen hij tijd tegelijk met het universum maakte. Echter, er moet wel al temporele opvolging zijn geweest in de staat van chaos vóór de schepping van het universum. Plato zegt namelijk dat de demiurg de tijd maakte om de wereld nog meer op het model te laten lijken.¹⁷ Als er vóór de wereld geen sprake zou zijn van temporele opvolging, dan zou de materie volledig verstoken zijn van enige 'flux' en zou er stabiliteit heersen, zoals in de intelligibele wereld. In dat geval zou de demiurg de wereld dus minder lijkend op het model hebben gemaakt, wanneer hij er tijd aan toevoegde. De vraag is nu: is temporele opvolging mogelijk zonder tijd? Volgens Vlastos is dat zeker mogelijk, aangezien we ons makkelijk een toestand kunnen voorstellen, waarin gebeurtenissen wel in de onomkeerbare volgorde van verleden en toekomst voortgaan, maar waar uniforme perioden afwezig zijn en tijd dus niet gemeten kan worden. Deze onomkeerbare, temporele opvolging, die hij 'Time(S)'¹⁸ noemt, was er dus wel al vóór de schepping van de wereld. De schepping kan met deze aanname dus 'in tijd' hebben plaatsgevonden (namelijk in 'Time(S)') en tijd kan tevens zijn geschapen samen met het universum (namelijk 'Time(U)').¹⁹ Hoewel Plato dit onderscheid zelf nergens expliciet maakt, is er, volgens Vlastos, ook geen goede reden om te denken dat hij het zou verwerpen.²⁰

Ook bekritiseert Vlastos de interpretatie van de woorden *εἰκότα μῦθον* in 29B als een indicatie dat het scheppingsverhaal als een mythe moet worden opgevat. Volgens hem wordt daarbij foutief de nadruk op *μῦθον* gelegd, hoewel het hier gaat om *εἰκότα*. We moeten *εἰκότα* hier plaatsen binnen het contrast tussen de eeuwige Ideeën in de intelligibele wereld en hun vergankelijke kopieën in de sensibele wereld. Over de eerste kunnen we zaken met zekerheid stellen, over de tweede kunnen we slechts waarschijnlijke uitspraken doen. De wetenschap, aangezien die zich bezighoudt met de sensibele wereld, kan bij Plato dus slechts tot waarschijnlijkheid komen, maar deze waarschijnlijkheid is zeker geen fictie.²¹

Bij Cornford²² vinden we echter argumenten om aan te nemen dat het hier om een voortdurende schepping gaat. Hij duidt op de ambiguïteit van 'worden' (*γένεσις of γίνεσθαι*) en onderscheidt twee manieren waarop het worden kan worden opgevat: enerzijds kan het betekenen dat iets op een

¹³ Carone (2004) p. 213

¹⁴ Plato *Timaeus* 37E, zie hoofdstuk 3

¹⁵ Carone (2004) p. 216-217

¹⁶ Time(U) staat voor: uniform and measurable time-flow

¹⁷ Plato *Timaeus* 37C, zie hoofdstuk 2.

¹⁸ Time (S) staat voor: irreversible temporal succession

¹⁹ Vlastos (1964) p. 410-411

²⁰ Vlastos (1964) p. 412-413

²¹ Vlastos (1939) p. 382-383

²² Cornford (1977) p. 24-27

bepaald moment ontstaat, ofwel plotseling, ofwel aan het einde van een proces dat zichzelf heeft ontwikkeld of is gemaakt door een maker. Het product is er nog niet aan het begin van een proces, maar pas aan het eind en we kunnen dan zeggen dat het ‘geworden is.’ Anderzijds kan ‘worden’ ook betekenen ‘in een proces van verandering zijn.’ In dat geval betekent het dat iets bezig is en in een dergelijke betekenis van worden verschijnt er constant iets nieuws, terwijl iets ouds verdwijnt, hoewel het proces zelf zonder begin of einde is. In dit geval moeten we dus niet denken aan een maker, die iets op een bepaald moment begint te maken dat vervolgens een keer af is, maar aan een oorzaak die het proces ondersteunt en het gaande houdt. Volgens Cornford lijkt deze passage in de *Timaeus*, als we deze oppervlakkig lezen, te gaan over ‘worden’ in de eerste zin van het woord, waarbij de goddelijke ambachtsman het universum op een bepaald moment schiep. Hij meent echter dat dit Plato zelf tegensprekt, wanneer we kijken naar de tekst in 27D en 28A. Hierin maakt Plato namelijk het onderscheid tussen ‘dat wat altijd is en geen wording heeft’ enerzijds en ‘dat wat altijd wordt en nooit echt zijn heeft’ anderzijds. Hier kan ‘worden’ slechts de tweede betekenis hebben, aangezien alles wat geen zijn bevat dus eeuwig in wording is. Aangezien het universum sensibel is, moet het, zoals we eerder hebben gezien, wel ontstaan zijn en moet het dus ook behoren tot dat wat altijd in wording is en geen echt zijn bevat. In dit geval moeten we het ‘worden’ van het universum dus wel opvatten als een oneindig proces van worden. Wat Cornford op dit punt tegen lijkt te spreken is dat Plato deze kwestie zelf al lijkt op te helderen in 28C door te zeggen dat waarneembare dingen niet alleen *γιγνόμενα*, in wording, maar ook *γεννητὰ*, voortgebracht, zijn. *γιγνόμενα* is volledig in lijn met Plato’s voorwaarde dat waarneembare dingen altijd worden en nooit zijn en *γεννητὰ* lijkt te verduidelijken dat het wel gaat om iets dat op een bepaald moment voortgebracht is. Toch is Cornfords interpretatie van de schepping als voortdurend en het scheppingsverhaal als een symbolische mythe ook de interpretatie die vele platonisten aannamen. Ook wijst Cornford erop dat we de maker, die we in de passage aantreffen, moeten zien als een poëtisch figuur en dat het eigenlijk om een niet nader gespecificeerde, ondersteunende oorzaak van het universum gaat. Hij beweert dat Plato eigenlijk een analyse van rationale elementen in de sensibele orde geeft, maar deze presenteert aan de hand van een mythisch scheppingsverhaal.

Carone poogt een soort middenpositie aan te nemen in deze kwestie, maar komt voornamelijk met argumenten voor de atemporele interpretatie. Zij stelt voor dat we *γέγονεν* inderdaad moeten opvatten als het letterlijke ‘is geworden’ en niet als het ‘voortdurende worden’ dat Cornford aandraagt. Echter, dat wil volgens haar niet zeggen dat ‘is geworden’ niet ook een voortdurende connotatie kan hebben en dat het per se om een afgebakend beginpunt moet gaan.

“τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὃ δ’ αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος.”²³

Want het model is (gedurende) een hele eeuwigheid zijnde, maar dit (i.e. de kosmos) is tot het eind (gedurende) de hele tijd geworden, zijnde en zullende zijn.

Carone stelt voor om *γέγονεν* en ook *γεγονώς* hier als ‘has come into being’ te vertalen en niet als het voortdurende ‘it becomes’, wat het volgens Cornford zou moeten zijn. Volgens haar wordt door het gebruik van het perfectum echter toch ruimte gelaten om het als een voortdurende toestand op te vatten, wat niet het geval was geweest als er een aoristus had gestaan. Hoewel dit voor het Engelse ‘has come into being’ weliswaar het geval is, denk ik dat het wat het Griekse perfectum betreft lastiger wordt om het zo op te vatten. Het perfectum biedt, mijns inziens, juist ruimte om het op te vatten als een scheppingsact die in het verleden heeft plaatsgevonden, waarvan het resultaat, de kosmos, nu nog zichtbaar is. Ook wijst Carone op de bijstelling *διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον* (tot het eind, de hele tijd) en beweert dat Plato hiermee aangeeft dat we *γεγονώς* moeten opvatten als een voortdurend ontstaan, aangezien er staat dat de kosmos tot het eind gedurende de hele tijd is geworden. Persoonlijk denk ik echter dat we die bijstelling moeten lezen bij de hele zin, dus bij

²³ Plato, *Timaeus* 38C

γεγονώς tot en met *ἔσόμενος*, waardoor het zou aangeven dat het de kosmos is die voortdurend is en niet het worden. Ofwel het resultaat van die schepping is voortdurend en niet de schepping zelf. Een ander argument dat ze geeft ten gunste van een voortdurende schepping is het feit dat er passages zijn waarin Plato in de tegenwoordige tijd over de schepping praat. Dit zou betekenen dat de schepping niet alleen in het verleden heeft plaatsgevonden, maar nog steeds plaatsvindt. Zo vinden we in 37D *ποιεῖ* en in 37E *μηχανᾶται*.²⁴ Carone komt met enkele bezwaren bij een temporele opvatting van de schepping, zoals die van Vlastos. Zo wordt de God in de *Timaeus* als goed omschreven en maakt hij volgens Plato alle dingen zo goed mogelijk.²⁵ De goedheid van de God wordt ook in andere werken van Plato omschreven. Zo lezen we in de Staat²⁶ dat God, aangezien hij perfect is, slechts ten kwade zou kunnen veranderen. Aangezien hij natuurlijk niet ten kwade zou willen veranderen, is God feitelijk onveranderlijk.²⁷ Dit beeld van een goede, onveranderlijke God strookt volgens haar niet met het idee dat God inactief bleef tijdens de prekosmische chaos en ineens bedacht om het universum te scheppen. Immers, inactief zijn en de schepping zonder goede reden uitstellen passen niet bij de goedheid van de God.²⁸ Daarnaast worden het universum en de hemellichamen in de *Timaeus* goden genoemd,²⁹ wat duidt op hun onsterfelijkheid. In principe is dat te verenigen met het idee dat ze op een bepaald moment zijn geschapen, aangezien men ervan uitging dat de traditionele Griekse goden geboren werden en toch onsterfelijk waren. Echter, in de *Timaeus* lijkt het anders te zijn, aangezien we in 28A aantreffen dat ‘datgene dat altijd wordt en nooit is’ ontstaat en *vergaat*.³⁰ Als je aanneemt dat het universum onsterfelijk is, kan het dus niet ontstaan zijn, aangezien het dan noodzakelijk zou moeten vergaan. Zelfs het feit dat Plato in 41A/B zelf aangeeft dat het universum in feite wel afbreekbaar is, maar dat de demiurg dit simpelweg niet zal doen, doet volgens haar niet af aan haar argument dat er in 28A staat dat het daadwerkelijk vergaat en niet dat het ‘kan vergaan.’³¹ Persoonlijk denk ik dat Carone teveel in het ene woord *ἀπολλύμενον* leest en dat een hele passage, waarin Plato benadrukt dat het universum in theorie kan worden afgebroken zwaarder weegt dan haar argument. Volgens Carone is het bovendien niet vreemd dat Plato zijn theorie over het ontstaan van de wereld in een mythisch scheppingsverhaal heeft gegoten, gezien het feit dat we deze theorie kunnen plaatsen binnen het teleologische debat. In de oudheid was men verdeeld over de vraag of de wereld het product is van een vooropgezet plan of van toevalligheden. De vorm van scheppingsmythe met een figuur van schepper leent zich perfect om de aangebrachte orde en het plan in de kosmos aan te tonen. We dienen de volgorde van de gebeurtenissen in de scheppingsmythe dan ook niet letterlijk te nemen³², maar het geeft ons wel een duidelijk beeld van de aangebrachte orde in de wereld. Ook de demiurg dienen we, volgens haar, in de lijn van Cornford, dus niet te zien als een antropomorfe schepper die de wereld op een bepaald moment schiep, maar als een voortdurend voortbrengende oorzaak die de wereld in stand houdt.³³

²⁴ Carone (2004) p. 215-216

²⁵ Plato, *Timaeus* 29E/30A

²⁶ Plato, *de Staat* II 380D-381C

²⁷ Hierbij moeten we volgens Carone het volgende opmerken: “We must note that this is said in a context where general claims are being made about the *nature* of god as such (cf. 379a-b on the need to represent god ‘as he really is’), and that, *a fortiori*, these claims would apply not only to the Olympians – whose traditional accounts are being criticized in that dialogue -, but to any kind of god represented in the form of myth.”

²⁸ Ook in de oudheid was er kritiek op precies dit punt door o.a. de Epicuristen. Hier kom ik later op terug in paragraaf 1.2.

²⁹ O.a. in Plato, *Timaeus* 34B

³⁰ Plato, *Timaeus* 28A: *γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον*

³¹ Carone (2004) p. 218-219; Op dit punt van Plato hadden de Epicuristen eveneens kritiek. Zo lezen we in het betoog van Velleius de Epicurist in Cicero’s *De Natura Deorum* 1.20 dat hij het als belachelijk ervaart dat Plato beweert dat de wereld wel een begin en geen einde heeft.

³² Zoals Plato zelf aangeeft m.b.t. de volgorde waarin de ziel en het lichaam beschreven worden in *Timaeus* 34B-C

³³ Carone (2004) p. 220-221

Het is, zo lijkt het, onmogelijk om een geheel sluitende interpretatie te vinden van Plato's scheppingsverhaal. De temporele opvatting van de literalisten is aantrekkelijk, aangezien deze dicht bij de letterlijke tekst van Plato blijft. Het probleem is dat er dan toch enkele inconsequenties in het verhaal blijven. De anti-literalisten proberen deze weg te werken door het verhaal symbolisch op te vatten. Echter, Plato wijst ons er in 29C-D zelf al op dat sommige inconsistenties in het verhaal onvermijdelijk zijn:

“ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν [εἰπόντων] πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοῦς αὐτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης, ἀλλ’ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἤττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ [29D] ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.”³⁴

Als wij dus, Socrates, niet in staat zijn over vele dingen met betrekking tot vele vertelde zaken, de goden en het ontstaan van het heelal, verklaringen te geven die in alles helemaal met elkaar overeenstemmen en perfect zijn, verbaas je dan niet: maar als we waarschijnlijke (verklaringen), die voor geen enkele andere onderdoen, zouden verschaffen, mogen we ons gelukkig prijzen, aangezien ik, die spreek, en jullie, rechters, een menselijke natuur hebben, zodat het, wanneer wij met betrekking tot die dingen een waarschijnlijk verhaal krijgen, past om niet nog verder dan dat te zoeken.

Bij Vlastos zagen we al dat volgens Plato met betrekking tot de sensibele wereld slechts een waarschijnlijk verhaal mogelijk is, aangezien zekerheid slechts met betrekking tot de intelligibele wereld bereikt kan worden. Plato zegt hier tevens dat we tevreden moeten zijn als zijn verhaal het beste verhaal is dat mensen kunnen geven. Hierover zegt Sedley: “If so, Plato can hardly be inviting us to construct for ourselves a nongenetic interpretation of the world's ‘coming-to-be’ that will be more accurate than the genetic narrative he has bequeathed us. Rather, he is alerting us that any inconsistencies we may find should be tolerated, and not be taken as fatal to his cosmogonic story.”

1.2 Augustinus

Augustinus behandelt zijn theorie over tijd in boek elf van de *Confessiones*. Ook bij Augustinus moeten we het onderwerp tijd plaatsen in de context van de schepping. Hij begint bij de Bijbeltekst “In het begin schiep God de hemel en de aarde” (*Genesis 1:1*)³⁵ en probeert dit te begrijpen.

“Ecce sunt caelum et terra! clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur. quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quicquam quod ante non erat: quod est mutari atque variari. clamant etiam quod se ipsa non fecerint: ‘ideo sumus, quia facta sumus. non ergo eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis.’ et vox dicentium est ipsa evidentia. tu ergo, domine, fecisti ea, qui pulcher es (pulchra sunt enim), qui bonus es (bona sunt enim), qui es (sunt enim). nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt.”³⁶

Kijk, hemel en aarde zijn! Ze roepen uit dat ze gemaakt zijn; want ze worden veranderd en gevarieerd. Al wat echter niet gemaakt is en toch is, daarin is niets wat er eerder niet was: dat is te worden veranderd en gevarieerd. Ze roepen ook uit dat ze niet zichzelf hebben gemaakt: ‘derhalve zijn wij, omdat we gemaakt zijn. Wij waren er dus niet voordat wij er waren, zodat wij door onszelf konden worden gemaakt.’ En de stem van de sprekenden is zelf

³⁴ Plato, *Timaeus* 29C-D

³⁵ NBV

³⁶ Augustinus, *Confessiones* 11.4.6

het bewijs. U dus, Heer, hebt hen gemaakt, U die mooi is (want zij zijn mooi), U die goed is (want zij zijn goed), die is (want zij zijn). Maar zij zijn niet zo mooi en zo goed en zodanig, als U, hun schepper, vergeleken met wie zij noch mooi zijn, noch goed zijn, noch zijn.

In deze passage zien we dat Augustinus een duidelijk onderscheid maakt tussen het veranderlijke (*mutantur enim atque variantur*) en het onveranderlijke (*factum non est et tamen est*). Dit is een typisch Platoons onderscheid, zoals we hebben gezien in 27D-28A: *τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε;*³⁷ Aangezien de schepping veranderlijk is, kan ze niet door zichzelf zijn gemaakt en moet ze wel door God zijn gemaakt. De veranderlijkheid van de dingen bewijst dus dat ze geschapen zijn door God. Ook zien we in deze passage dat de geschapen dingen mooi zijn, goed zijn en überhaupt zijn, omdat God mooi is, goed is en is. De manier waarop is echter niets vergeleken bij de aard van God zelf. Ook het idee van een goede schepper die de schepping goed maakt door zijn eigen goedheid, heeft Augustinus aan Plato ontleend.³⁸ Deze passage van Plato is door vele vroegchristelijke auteurs gebruikt en christelijk geïnterpreteerd: de schepper van Plato werd omgedoopt tot de christelijke God. Bij Plato is de schepper eveneens goed, maar heeft die schepper deel aan de Idee van het Goede dat nog boven hem staat.³⁹ Bij Augustinus hebben de dingen voor zover ze mooi zijn, goed zijn en zijn deel aan het mooie, het goede en het zijn zelf, ofwel aan God zelf en staat er niets meer boven God. Dit Platoonse deelnameschema van Augustinus heeft een dubbele functie: enerzijds zorgt het voor de aanwezigheid van de goddelijke orde en goedheid in de dingen zelf, anderzijds voor de aanwezigheid van het goddelijke weten in het menselijke weten. Dat wil zeggen, wij kunnen wijsheid vergaren, voor zover wij deelhebben aan de goddelijke wijsheid.⁴⁰

*“sed quomodo dixisti? numquid illo modo quo facta est vox de nube dicens, ‘hic est filius meus dilectus’? illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post ceteras silentiumque post ultimam. Unde claret atque eminent quod creaturae motus expressit eam, serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis. ... si ergo verbis sonantibus et praetereuntibus dixisti, ut fieret caelum et terra, atque ita fecisti caelum et terram, erat iam creatura corporalis ante caelum et terram, cuius motibus temporalibus temporaliter vox illa percurreret. nullum autem corpus ante caelum et terram, aut si erat, id certe sine transitoria voce feceras, unde transitoriam vocem faceres, qua diceres ut fieret caelum et terra. quidquid enim illud esset unde talis vox fieret, nisi abs te factum esset omnino non esset.”*⁴¹

Maar op welke manier heeft U gesproken? Was het soms op deze manier waarop de stem gemaakt is, die uit een wolk zei: ‘dit is mijn geliefde zoon?’ Want die stem is geuit en voorbijgegaan, begonnen en geëindigd. Lettergrepen klonken en gingen voorbij, de tweede na de eerste, de derde na de tweede en vandaar in volgorde, tot aan de laatste na de overige en stilte na de laatste. Daarom is het helder en duidelijk dat de beweging van een schepsel haar heeft uitgedrukt, Uw eeuwige wil dienend, zelf tijdelijk. ... Als U dus hebt gesproken met klinkende en voorbijgaande woorden, om hemel en aarde te maken, en U zo hemel en aarde hebt gemaakt, dan was er reeds een lichamenlijk schepsel vóór hemel en aarde, door wiens tijdelijke bewegingen deze stem tijdelijk voortsnelde. Er was echter geen enkel lichaam vóór hemel en aarde, of als het er was, dan had U dit zeker zonder voorbijgaande stem gemaakt,

³⁷ Meijering (1979) p. 21

³⁸ Plato, *Timaeus* 29D/E: *λέγωμεν δὴ δι’ ἣν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν [29E] τόδε ὁ ξυνηστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: τούτου δ’ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ.*

³⁹ Meijering (1979) p. 22

⁴⁰ Flasch (1993) p. 313

⁴¹ Augustinus, *Confessiones* 11.6.8

waaruit U een voorbijgaande stem kon maken, om daarmee te zeggen dat hemel en aarde moesten ontstaan. Want wat dit ook was, vanwaar een zodanige stem zou worden gemaakt, als het niet door U was gemaakt, zou het in het geheel niet zijn.

Het woord speelt bij Augustinus een grote rol. God heeft de wereld geschapen door te spreken. Augustinus onderzoekt in 11.6 wat dit spreken inhoudt en concludeert dat God de wereld niet middels een vergankelijke stem kan hebben geschapen. Het kan geen spreken in syllaben zijn, aangezien die klinken en weer vergaan. Het spreken in syllaben is volgens Augustinus typisch voor het menselijke, zich in de tijd voltrekkende spreken.⁴² Augustinus gebruikt hier een typisch filosofisch argument om dit te bevestigen: als de wereld middels een vergankelijke stem was geschapen, dan was er al een lichamenlijk schepsel vóór de wereld om dit te scheppen. Als dit eerdere schepsel er was, zou het ook weer door God moeten zijn geschapen met eeuwige stem, om van daaruit de wereld middels een vergankelijke stem te scheppen. Dit zou leiden tot oneindige regressie.⁴³

“non ergo quicquam verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia quae dicis, et fit quidquid dicis ut fiat. nec aliter quam dicendo facis, nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia quae dicendo facis.”⁴⁴

Niet dus vergaat iets en komt iets weer op van Uw woord, aangezien het waarlijk onsterfelijk en eeuwig is. En daarom zegt U tegelijk en eeuwig alle dingen die U zegt middels het woord, voor eeuwig samen met U bestaand en gebeurt al wat U zegt dat moet gebeuren. En niet maakt U anders dan door te zeggen, en toch gebeuren alle dingen die U maakt door te zeggen niet tegelijk en eeuwig.

God heeft volgens Augustinus alles eeuwig en tegelijk gezegd, aangezien zijn woord waarlijk onsterfelijk en eeuwig (*vere immortale atque aeternum*) is. Er kan dan dus geen sprake zijn van een volgorde van spreken, want dat hoort niet bij het eeuwige scheppingswoord, maar bij tijd en verandering. Voor Augustinus is het natuurlijk een lastige kwestie om deze opvatting te verbinden met het Bijbelse scheppingsverhaal waarin God de wereld in zes dagen heeft geschapen. Immers, een volgorde in het spreken zou duiden op spreken in tijd, maar God spreekt met zijn eeuwige woord. Hij biedt, zoals we in bovenstaande passage kunnen zien, de oplossing dat God weliswaar alles tegelijk en eeuwig uitspreekt, maar niet alle dingen tegelijk en eeuwig zijn ontstaan. Hij maakt een soort compromis, waarbij de zes scheppingsdagen niet duiden op een tijdelijk verloop van de scheppingsact van God.⁴⁵ De zes scheppingsdagen moeten we dus symbolisch opvatten in die zin dat het in werkelijkheid om een tijdloos spreken van God gaat, aangezien hij de aarde alleen eeuwig en tegelijk kan hebben geschapen door middel van zijn eeuwige woord. Echter, de dingen die God scheidt gebeuren voor ons niet tegelijk en eeuwig. Er is dus een verschil in het perspectief van God en dat van ons.

In 11.10 heeft Augustinus het over de mensen die vragen: ‘wat deed God voordat hij hemel en aarde schiep? Hoe kon er een nieuwe wil in God ontstaan, terwijl zijn wil bij zijn wezen hoort en Gods wezen onveranderlijk en eeuwig is? Als de eeuwige wil de schepping heeft verordend, dan moet de schepping toch ook eeuwig zijn?’ Deze vraag is oorspronkelijk door de Epicuristen opgeworpen, waarvan we een mooi voorbeeld kunnen zien in *De Natura Deorum* 1.21 van Cicero. Hierin laat Cicero zijn personage Velleius, de Epicurist, deze kritische vraag aan Plato en de Stoïcijnen stellen. Augustinus kan met ‘de mensen die dit vragen’ ook gedacht hebben aan sommige van de platonisten, aangezien er binnen het platonisme verdeeldheid was over de vraag of de wereld een aanvang in tijd had of niet. Verder kan hij ook aan de Manicheeërs gedacht hebben, die met het

⁴² Meijering (1979) p. 28

⁴³ Flasch (1993) p. 319

⁴⁴ Augustinus, *Confessiones* 11.7.9

⁴⁵ Meijering (1979) p. 33

opwerpen van deze vraag wilden bewijzen dat de wereld niet door een goede God geschapen was, maar door een slechte met plotselinge grillen.⁴⁶ In deze vraag van de Epicuristen herkennen we een argument tegen de tijdelijke interpretatie van Plato's scheppingsverhaal. Augustinus stelt ook zichzelf deze vraag, aangezien hij eveneens gelooft dat de wil en het wezen van God samenvallen en er dus geen nieuwe wil in God zou kunnen ontstaan. Augustinus spoort de mensen die vragen wat God deed voordat hij hemel en aarde schiep in 11.13 aan om wakker te worden. Wellicht is dit een antwoord op Cicero's personage Velleius, die vraagt waarom de makers van de wereld zo lang geslapen hebben voordat ze zijn begonnen (*cur mundi aedificatores repente extiterint, innumerabilia saecula dormierint*⁴⁷). Augustinus komt met de volgende oplossing voor dit probleem:

“cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus antequam faceres caelum et terram, cur dicitur quod ab opere cessabas? id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora antequam faceres tempora. si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur quid tunc faciebas? non enim erat tunc, ubi non erat tempus. nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes. sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt. tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient: anni tui nec eunt nec veniunt, isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant; anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt. isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. hodiernus tuus aeternitas;”⁴⁸

Aangezien U dus de schepper van alle tijden bent, als er een of andere tijd was voordat U hemel en aarde maakte, waarom wordt gezegd dat U zich van werk afhield? Want U had deze tijd zelf gemaakt, en niet konden tijden voorbijgaan voordat U tijden maakte. Als er echter vóór hemel en aarde geen enkele tijd was, waarom wordt er dan gevraagd wat U toen deed? Want er was geen toen, wanneer er geen tijd was. [16] En niet ging U de tijden in tijd vooraf, anders zou U niet alle tijden voorafgaan. Maar U gaat alle voorbijgegangene (tijden) vooraf in de verhevenheid van de altijd aanwezige eeuwigheid en U overtreft alle toekomstige, omdat ze toekomstig zijn, en wanneer ze zijn gekomen, voorbijgegaan zullen zijn. U bent zelf echter dezelfde, en Uw jaren verdwijnen niet: Uw jaren komen noch gaan, maar de onze komen en gaan, opdat alle kunnen komen; Uw jaren staan allemaal tegelijk stil, aangezien ze stilstaan, en niet worden de gaande door de komende uitgesloten, omdat ze niet voorbijgaan. Maar die van ons zullen allemaal zijn, wanneer ze allemaal niet zullen zijn. Uw jaren zijn één dag, en Uw dag is niet dagelijks, maar vandaag, omdat Uw vandaag niet wijkt voor morgen; noch volgt hij immers gisteren op. Uw vandaag is eeuwigheid.

De tijd is, volgens Augustinus, net als bij de literalistische interpretatie van Plato, tegelijk met de wereld geschapen.⁴⁹ Echter, de vraag wat God deed voordat hij hemel en aarde schiep wordt hiermee, volgens hem, overbodig. Er was immers geen tijd voordat God hemel en aarde schiep. Je kunt dus niet vragen wat God toen deed, aangezien er voor God geen 'toen' is. Als er vóór de wereld al een tijd was, dan had God die ook geschapen. Vóór de wereld was er echter alleen eeuwigheid. Voor God is er alleen eeuwigheid en zijn jaren gaan niet voorbij, zoals de onze, maar staan stil. Voor God is er alleen vandaag. Geen vandaag in de zin van de dag die gisteren opvolgt en voorafgaat aan morgen, maar een eeuwig vandaag.

⁴⁶ Meijering (1979)

⁴⁷ Cicero, *De Natura Deorum* 1.9.21

⁴⁸ Augustinus *Confessiones* 11.13.15-16

⁴⁹ Meijering (1979) p. 52

Als we kijken naar het debat omtrent de interpretatie van Plato's scheppingsverhaal, kan Augustinus wellicht nieuw licht werpen op de reeds uiteengezette posities. We kunnen Augustinus namelijk niet plaatsen in het kamp van de literalisten, die een tweede soort tijd vóór de schepping aannemen, maar ook niet bij de non-literalisten, die het hele scheppingsverhaal met schepper als symbolisch zien. Eigenlijk volgt Augustinus Plato vrij letterlijk, aangezien hij uitgaat van een schepper die op een bepaald moment de wereld en tegelijk de tijd schiep, terwijl er daarvóór nog geen tijd was. Dat bepaalde moment is voor God echter niet in tijd, aangezien er voor Hem slechts tijdloze eeuwigheid is en hij alles tegelijk overziet, maar wij ervaren het wel als een bepaald moment, aangezien wij aan de tijd gebonden zijn. Als er voor God geen tijd is, is een vraag naar wat God vóór de schepping deed dan ook zinloos, aangezien er voor hem geen "vóór de schepping" is.⁵⁰ Deze vraag stellen is dus eigenlijk het menselijke, tijdelijke perspectief toepassen op Gods eeuwige perspectief en dat is uiteraard onmogelijk.

⁵⁰De interpretatie van Plato's scheppingsverhaal dat tijd en de kosmos tegelijk een beginpunt hebben en er daarvoor dus nog geen tijd was, zodat men niet kan vragen naar 'toen', is al van de filosoof Philo en via Ambrosius, Augustinus' leraar, bij Augustinus terecht gekomen. Ook Gregorius van Nyssa had een dergelijke argumentatie bij de vergelijkbare vraag waarom God zijn zoon niet eerder voortbracht, als hij hem in tijd had voortgebracht: Sorabji (1983) p. 234-235

Hoofdstuk 2: Eeuwigheid

2.1 Plato

In hoofdstuk 1 zagen we dat Plato onderscheid maakt tussen het ‘altijd-zijnde’ en het ‘altijd-wordende’.⁵¹ De kosmos behoort tot het ‘altijd-wordende’, omdat het is ontstaan. Het model dat de schepper hiervoor heeft gebruikt, moet volgens Plato echter eeuwig zijn:

“τόδε δ’ οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἴδιον ἔβλεπεν· εἰ δέ, ὃ μὴδ’ εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς τὸ γεγονός. παντὶ δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἴδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον δεδημιούργηται.”⁵²

Maar nu moet dit weer bekeken worden met betrekking tot deze (i.e. de wereld), naar welk van de modellen de maker hem maakte, ofwel naar dat wat volgens dezelfde dingen en op dezelfde manier blijft ofwel naar dat wat ontstaan is. Als deze wereld mooi is en de maker goed, dan is het duidelijk dat hij naar het eeuwige keek; anders, maar dat is zelfs niet geoorloofd om te zeggen, naar het ontstane. Voor ieder is het duidelijk dat hij naar het eeuwige keek; want hij (i.e. de wereld) is de mooiste van alle ontstane dingen, en hij (i.e. de maker) de beste van alle oorzaken. Zo ontstaan, is het gemaakt volgens dat wat vatbaar is door rede en inzicht en wat volgens dezelfde dingen blijft.

De kosmos is gemaakt naar het eeuwige model dat “volgens dezelfde dingen en op dezelfde manier blijft” en dat “vatbaar is door rede en inzicht”. Het model behoort dus tot het ‘altijd-zijnde’, ofwel de intelligibele wereld, waar Plato’s Ideeën zich bevinden. Hoe moeten we die eeuwigheid van deze intelligibele wereld, die model stond voor de kosmos, precies zien? Zoals Sorabji⁵³ laat zien kan eeuwigheid namelijk verschillend worden opgevat. Hij maakt een onderscheid tussen twee manieren waarop eeuwigheid bij Plato over het algemeen wordt gezien: eeuwigheid als tijdloosheid en eeuwigheid als eindeloze duur. Dit laatste wil zeggen dat eeuwigheid slechts van tijd verschilt in het feit dat het geen perioden heeft, maar wel duur. Echter, duur kan ook gezien worden als temporele notie en daarom niet toepasbaar op het concept van eeuwigheid. In dat geval kan eeuwigheid opgevat worden als volledige tijdloosheid. In hoofdstuk 1 zagen we dat een soortgelijke vraag naar de interpretatie van eeuwigheid ook een rol speelde, voornamelijk bij de literalist Vlastos. Hier ging het echter om de vraag hoe we de eeuwigheid van de chaos vóór de schepping van de wereld moeten opvatten en hij schreef hieraan met zijn ‘Time(S)’ eigenlijk de notie van eindeloze duur toe. In dit hoofdstuk gaat het om de vraag naar de interpretatie van de eeuwigheid van de intelligibele wereld.

Het concept van eeuwigheid kwam in het Westerse denken al vroeg op. De vroegste sporen vinden we bij de presocratische filosoof Parmenides van Elea. Vervolgens heeft Plato het idee van eeuwigheid in zijn denken opgenomen, onder andere in zijn tijdstheorie in de *Timaeus*. Later is dit idee overgenomen en verder uitgewerkt door filosofen na hem. Het begrip eeuwigheid vinden we dan ook in vele tijdstheorieën, waaronder in die van Plotinus en Augustinus. Het contrast tussen eeuwigheid en tijd speelt bij Augustinus een grote rol en zijn begrip van *aeternitas* is in grote mate beïnvloed door de traditie. Plato speelt hierin een grote rol, aangezien hij de term *αἰών* in de zin van eeuwigheid als tegenhanger van tijd introduceerde, waar die term voorheen meer de connotatie van

⁵¹ Plato, *Timaeus* 27D-28A: τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε;

⁵² Plato, *Timaeus* 28C-29A

⁵³ Sorabji (1983) p. 98-99

tijdsspanne of leven had.⁵⁴ In het werk van Plato zijn er zowel passages te vinden waar *αἰών* als eindeloze duur geïnterpreteerd kan worden als waar het als tijdloosheid kan worden opgevat. Plotinus wordt met deze dubbelheid van Plato geconfronteerd en ontwikkelt een visie die neigt naar de tijdloze interpretatie. Hierover zien we meer in de volgende paragraaf. Er zijn vele dialogen van Plato waarin we de interpretatie van tijd als eindeloze duur terugzien.⁵⁵ In de passage in de *Timaeus* over tijd en eeuwigheid zien we echter dat Plato ruimte laat voor beide interpretaties van eeuwigheid⁵⁶. Hoewel Sorabji neigt naar een interpretatie van eeuwigheid bij Plato als tijdloosheid, vinden we in het commentaar van Cornford een interpretatie van eeuwigheid als eindeloze duur: “the eternal unchanging duration (*αἰών*) proper to the model.”⁵⁷

“ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται, χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀίτιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῆ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι· κινήσεις γὰρ ἔστων, τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτά ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰσαῦθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνά τε μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη.”⁵⁸

Al deze dingen zijn delen van de tijd, en ‘het was’ en ‘het zal zijn’ zijn geworden vormen van de tijd, die we heimelijk onjuist overbrengen op het eeuwige zijnde. Want we zeggen dat het ‘was’ of ‘is’ of ‘zal zijn’, waarvan slechts ‘is’ volgens de ware uitdrukking erbij hoort, het ‘was’ of ‘zal zijn’ hoort te worden gezegd rondom het ontstaan, dat voortgaat in tijd: want zij zijn beide bewegingen, en het hoort niet bij dat wat altijd volgens dezelfde dingen onbeweeglijk is om ouder of jonger te worden door de tijd, noch om het eens te zijn geworden, noch om het nu te zijn, noch om het later te zullen zijn, en überhaupt bij niets van alle dingen die het worden heeft vastgemaakt aan de dingen die bewegen in het zintuiglijke, maar dit zijn vormen van de tijd, die de eeuwigheid imiteert en numeriek ronddraait.

In deze passage zien we een sterk argument voor het idee dat eeuwigheid moet worden opgevat als tijdloosheid. Plato ontkent namelijk dat ‘was’ en ‘zal zijn’ (τό τ' ἦν τό τ' ἔσται) van toepassing zijn op het eeuwige model. Hij omschrijft ze als horend bij de tijd en niet bij het eeuwige zijnde. Het eeuwige zijn is alleen maar. Ook zegt hij dat het eeuwige model niet ouder of jonger kan worden door de tijd. Het ontkennen van verleden en toekomst met betrekking tot het zijnde vinden we reeds bij Parmenides, die zegt: ‘en niet was het ooit, en niet zal het zijn, aangezien het nu is, geheel bijeen.’⁵⁹ Parmenides heeft dus duidelijk een tijdloze visie van het zijn, aangezien hij het ziet als een eeuwig nu. Dit idee zullen we later bij Plotinus ook zien.

Wat een interpretatie van eeuwigheid als tijdloosheid bij Plato echter bemoeilijkt is het feit dat hij ook woorden gebruikt die een duur impliceren. Zo gebruikt hij in 29A⁶⁰ τὸ ἀίτιον voor het eeuwige model. Hoewel dit woord ‘eeuwig’ betekent, heeft het meer de connotatie van ‘eeuwigdurend’. De sterren, die uiteraard tot de ontstane kosmos behoren, noemt hij namelijk ook ἀίτια.⁶¹ Daarnaast zegt Plato in de *Timaeus* vaak over de Ideeën dat ze ‘altijd’ (ἀεὶ) zijn, onder andere in bovenstaande passage. Ook in het onderscheid tussen het ‘altijd-zijnde’ en het ‘altijd-wordende’ gebruikt hij voor

⁵⁴ Flasch (1993) p. 114

⁵⁵ Voor een artikel over de interpretatie van eeuwigheid als eeuwige duur bij Plato zie: Whittaker, “The “Eternity” of Platonic Forms”, in: *Phronesis*, vol. 13, no. 2, (1968) p. 131-144.

⁵⁶ Sorabji (1983) p. 108

⁵⁷ Cornford (1977) p. 102

⁵⁸ Plato, *Timaeus* 37E-38A

⁵⁹ Parmenides fr. 8.5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν

⁶⁰ Zie de eerste passage van deze paragraaf.

⁶¹ Dit staat eveneens in de *Timaeus* in 40B.

beide *ἀεὶ*. Het woord heeft een tijdelijke connotatie en lijkt te wijzen op een interpretatie van eeuwigheid als eindeloze duur⁶².

“Ὡς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν αἰδίων θεῶν γεγονός ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοίον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδίων ὄν, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν οὕσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ’ ἐπινοεῖ κινήτῳ τινι αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.”⁶³

Toen de vader, die het tot stand had gebracht, vernam dat het, geworden tot een beeld van de eeuwige goden, bewoog en leefde, verheugde hij zich en blij was hij van plan om het nog meer gelijkend op het model te maken. Aangezien dit een eeuwig levend wezen is, poogde hij ook dit universum zoveel mogelijk zodanig te maken. Maar, de natuur van het levende wezen is eeuwig. En het was niet mogelijk om dit in z'n geheel vast te maken aan het voortgebrachte: hij bedacht om een bewegend beeld van de eeuwigheid te maken, en terwijl hij de hemel ordende, maakte hij van de in één blijvende eeuwigheid een eeuwig beeld, dat voortgaat volgens getal, dat, wat wij de tijd hebben genoemd.

In deze passage zien we dat Plato de tijd neerzet als een beeld (*εἰκὼ*; *εἰκόνα*) van de eeuwigheid. Plato onderscheidt tijd dus duidelijk van eeuwigheid door te zeggen dat de een slechts op de ander lijkt. Echter, Plato noemt de tijd, het beeld, ook eeuwig (*αἰώνιον*). Hoe moeten we dit ‘eeuwig’ dan opvatten? Als eeuwigheid en tijd op dezelfde manier eeuwig zijn, dan zouden we eeuwigheid het best kunnen opvatten als eindeloze duur. Immers, de kosmos kan niet tijdloos zijn. Volgens Sorabji⁶⁴ hoeft het feit dat Plato zowel het beeld als het model eeuwig noemt niet te betekenen dat eeuwigheid ook duur bevat en moeten we dit opvatten in het licht van het voorafgaande: het was immers niet mogelijk om de eeuwigheid van het model volledig op de kosmos over te brengen, maar er kon slechts een beeld van gemaakt worden. Als tijd vervolgens eeuwig wordt genoemd, dan moet dit dus op een andere manier eeuwig zijn dan het model, aangezien tijd slechts een beeld is van eeuwigheid. Hoewel de eeuwigheid van het beeld dus duur moet bevatten, kunnen we de eeuwigheid van het model op deze manier nog steeds opvatten als tijdloosheid.

2.2 Plotinus

Plotinus begint zijn tijdstheorie met een definitie van eeuwigheid, het model, om daarna meer te kunnen zeggen over tijd, de afbeelding, waarbij hij uitgaat van Plato's idee van tijd als beeld van eeuwigheid. Hij vermeldt daarbij dat het ook mogelijk is om andersom te gaan onderzoeken en te beginnen bij tijd om vandaaruit een begrip van eeuwigheid te vormen. In het zoeken naar een definitie van eeuwigheid onderzoekt hij eerst twee mogelijkheden. De eerste houdt in dat eeuwigheid het intelligibele zijnde, ofwel het Intellect, Plotinus' tweede hypostase, zelf is, wat analoog is aan het idee dat tijd het universum zelf zou zijn. De tweede mogelijkheid is het idee dat eeuwigheid kan worden geïdentificeerd met rust in de intellectuele wereld, analoog aan het idee dat tijd kan worden geïdentificeerd met beweging in de sensibele wereld. Deze twee mogelijkheden houden volgens Plotinus geen stand. Over de eerste mogelijkheid zegt hij dat de dingen die deel uitmaken van het intelligibele zijnde weliswaar eeuwig zijn, maar dat eeuwigheid aanwezig is als geheel voor alle eeuwige dingen. Ook zou men niet kunnen zeggen dat het intelligibele zijnde eeuwig is als eeuwigheid en het intelligibele zijnde hetzelfde waren. Dit laatste argument past hij ook toe op de tweede suggestie, namelijk dat eeuwigheid hetzelfde is als rust. Bovendien moet eeuwigheid niet

⁶² Sorabji (1983) p. 110-111

⁶³ Plato, *Timaeus* 37C-37D

⁶⁴ Sorabji (1983) p. 110

alleen rust bevatten, maar ook eenheid en tevens zonder uitgebreidheid zijn. Rust bevat echter niet de notie van eenheid en is niet per se zonder uitgebreidheid.⁶⁵ Wat is eeuwigheid volgens Plotinus dan wel? In 3.7.3 vinden we een uitgebreide definitie van eeuwigheid:

“ταῦτα πάντα ἰδὼν αἰῶνα εἶδεν ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ αἰεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν, ἀλλ’ οὐ νῦν μὲν τόδε, αὐθις δ’ ἕτερον, ἀλλ’ ἅμα τὰ πάντα, καὶ οὐ νῦν μὲν ἕτερα, αὐθις δ’ ἕτερα, ἀλλὰ τέλος ἀμερές, οἷον ἐν σημείῳ ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ οὐποτε εἰς ῥύσιν προιόντων”⁶⁶

terwijl hij dit alles⁶⁷ zag, zag hij eeuwigheid, hij die een leven zag, dat blijft in hetzelfde, dat altijd al het aanwezige heeft, maar niet nu eens dit, dan weer dat, maar tegelijk alles, en niet nu sommige dingen, dan weer andere, maar een ondeelbare voltooiing, alsof ze allemaal samen in een punt zijn en nooit voortgaan in een lijn.

“Ὁ οὖν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ’ ἔστι μόνον, τοῦτο ἐστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μηδ’ αὖ μεταβεβληκέναι ἐστὶν ὁ αἰὼν. Γίνεται τοίνυν ἢ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῆ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰῶν.”⁶⁸

Dat wat dus niet was, noch zal zijn, maar alleen is, dat, stilstaand (en) het zijn hebbend door niet te veranderen of veranderd te zijn naar het ‘zal zijn’, dat is de eeuwigheid. Welnu, het leven (dat zich voltrekt) in dat wat is en in het zijn, alles samen en vol, overal zonder intervallen, is dat, wat we zoeken: eeuwigheid.

In de tweede passage zien we dat Plotinus van mening is dat verleden en toekomst niet van toepassing zijn op de eeuwigheid. De eeuwigheid is onveranderlijk en zonder intervallen. We kunnen het dus niet, zoals de tijd, opdelen in perioden. Of, zoals in de eerste passage te lezen valt, we moeten eeuwigheid zien als een punt en niet als een lijn. Ook heeft Plotinus het over de eeuwigheid als een *νῦν*⁶⁹. Hij meent dat de eeuwigheid niets toekomt in de toekomst, wat ze als ‘nu’ niet reeds heeft, aangezien de eeuwigheid onveranderlijk is. Eeuwigheid kan dus niet voortgaan in toekomst en ook niet voortgekomen zijn uit een verleden. Hierin herkennen we Plato’s idee dat slechts ‘is’ van toepassing is op de eeuwigheid en dat we ‘was’ en ‘zal zijn’ onrechtmatig gebruiken met betrekking tot de eeuwigheid. Dat eeuwigheid alleen maar is (*ἔστι μόνον*) betekent dat eeuwigheid tegenwoordig en slechts in het nu is. Dit moet echter niet als een tijdelijke tegenwoordigheid opgevat worden, maar als een tijdloze tegenwoordigheid. Dat het hier om een tijdloze tegenwoordigheid of een tijdloos nu gaat, is simpelweg af te leiden uit het feit dat het zonder verleden en toekomst is. Immers, een tijdelijk nu komt altijd voort uit een verleden en gaat altijd over in een toekomstig nu. Dit nu is echter eindeloos.⁷⁰ Plotinus gebruikt deze passage van Plato dus om aan te tonen dat eeuwigheid als tijdloosheid gezien moet worden.

Als we kijken naar de plaats van eeuwigheid binnen de drie hypostasen van Plotinus, zien we dat hij eeuwigheid plaatst in het Intellect, de tweede hypostase. De lezer moet, zo zegt hij in 3.7.4, niet denken dat eeuwigheid toevallig, van buitenaf bij het Intellect terecht is gekomen. Echter, eeuwigheid komt voort uit de intelligibele natuur. Als het intelligibele zijnde echt een geheel is, dan moet het niet alleen alles zijn, maar dan moet er ook niets aan ontbreken. Daaruit volgt dat het geen toekomst heeft, want dat zou betekenen dat er iets aan ontbreekt.⁷¹ De eeuwigheid van het Intellect

⁶⁵ Callahan (1968) p.89-90

⁶⁶ Plotinus *Enneade* III 7.3.15-20

⁶⁷ ‘hij’ verwijst hier niet naar een nader gespecificeerd persoon, maar heeft meer de strekking van ‘iemand in het algemeen’; ‘dit alles’ verwijst naar eerdere dingen die Plotinus over de eeuwigheid heeft gezegd. Dit vat hij als het ware samen in de hier opgenomen passage.

⁶⁸ Plotinus *Enneade* III 7.3.34-39

⁶⁹ Plotinus *Enneade* III 7.3.28

⁷⁰ Beierwaltes (1967) p. 170 en 172

⁷¹ Callahan (1968) p. 91

moet dus een staat van complete realiteit zijn, waarin niets kan zijn dat op een bepaald moment niet is, aangezien het 'altijd zijnde' is. Immers, zo leert Plotinus ons, het woord *αἰών* is afgeleid van *ἀεὶ ὦν*.⁷² Deze etymologie gaat, zo lezen we in het commentaar van Beierwaltes, terug op Aristoteles, maar de filosofische betekenis van de etymologie is bij Plotinus veranderd: eeuwigheid is niet 'oneindige tijd', maar 'tijdloos altijd'.⁷³

Bij Plato zagen we nog een dubbelheid in interpretatiemogelijkheid van eeuwigheid. Hij laat ruimte open voor een interpretatie van eeuwigheid als eindeloze duur en als tijdloosheid. Plotinus is daarentegen zeer stellig: het eeuwige Intellect heeft geen duur. Hij verdedigt in de volgende passage het gebruik van het temporele woord 'altijd' in non-temporele zin en interpreteert de passages in Plato's *Timaeus* over de eeuwigheid van de Ideeën dan ook als handelend over de tijdloze eeuwigheid⁷⁴.

“Οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ἔστιν ὄν, ἄλλο δὲ τὸ ἀεὶ ὄν, ὡσπερ οὐδ' ἄλλο μὲν φιλόσοφος, ἄλλο δὲ ὁ ἀληθινός· ἀλλ' ὅτι τὸ ὑποδυόμενον ἦν φιλοσοφίαν, ἡ προσθήκη τοῦ ἀληθινοῦ ἐγένετο. Οὕτω καὶ τῷ ὄντι τὸ ἀεὶ καὶ τῷ «ὦν» τὸ ἀεὶ, ὥστε λέγεσθαι «ἀεὶ ὦν»· διὸ ληπτέον τὸ ἀεὶ οἷον «ἀληθῶς ὦν» λέγεσθαι”⁷⁵

Want niet is zijn het ene, en altijd zijn iets anders, zoals een filosoof niet iets anders is dan een ware (filosoof); maar omdat er het imiteren van filosofie was, is er de toevoeging van 'de ware' gekomen. Zo is ook aan het zijnde het altijd en aan het 'ὦν' het 'ἀεὶ' toegevoegd, zodat er 'altijd zijnde' wordt gezegd; waardoor 'altijd zijnde' moet worden opgevat als 'waar zijnde'

Zoals we kunnen zien in deze passage wijst Plotinus ons erop dat het woord altijd niet gebruikt is in de normale zin, maar meer in de zin van 'waar'. Het 'altijd zijnde' moeten we volgens hem dus opvatten als het 'ware zijnde'. De spraakverwarring is voortgekomen uit het feit dat 'zijnde' op zich door mensen begrepen werd als een 'worden', waardoor men 'altijd' moest toevoegen om het eeuwige karakter van 'zijnde' te illustreren. Hij vergelijkt dit met een filosoof die in principe hetzelfde zou moeten zijn als een 'ware filosoof'. Aangezien er echter ook mensen kwamen die deden alsof ze filosoof waren, moest men het bijvoeglijk naamwoord 'waar' gaan gebruiken om de echte van de neppe filosofen te onderscheiden.⁷⁶ Ook wanneer Plato over de demiurg zegt 'hij was goed'⁷⁷ moeten we dat volgens Plotinus niet temporeel opvatten⁷⁸, te meer omdat Plato dit later zelf corrigeert door te zeggen dat zulk een uitspraak niet juist gebruikt wordt met betrekking tot de eeuwigheid.⁷⁹

De plaats van eeuwigheid in het Intellect komt overeen met Plato, aangezien Plotinus' Intellect de plaats is waar de Ideeën zich bevinden en ook Plato eeuwigheid in de intelligibele orde plaatst. We lasen al dat Plotinus eeuwigheid ziet als een leven⁸⁰. Plotinus wijkt hier dus af van Plato in die zin dat hij eeuwigheid niet als attribuut ziet van het Intellect, maar als leven van het Intellect. Plotinus' eerste hypostase, het Ene, speelt met betrekking tot eeuwigheid ook een rol. Hiervoor heeft Plotinus

⁷² Plotinus, *Enneade* III 7.4.44: *αἰών γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος*.

⁷³ Beierwaltes (1967) p. 190

⁷⁴ Sorabji (1983) p. 112

⁷⁵ Plotinus, *Enneade* III 7.6.29-34

⁷⁶ Sorabji (1983) p. 112

⁷⁷ Plato, *Timaeus* 29E: *ἀγαθὸς ἦν*

⁷⁸ Plotinus verdedigt in deze passage (*Enneade* III 7.6.49-57) bovendien het idee dat Plato's schepping als voortdurend moet worden gezien. Hij zegt dat we 'hij was goed' niet moeten opvatten als een indicatie van een temporeel begin van het universum, maar dat Plato hiermee bedoelt dat de demiurg puur 'eerder' is als oorzaak.

⁷⁹ Callahan (1968) p. 94

⁸⁰ Zie Plotinus, *Enneade* III 7.3.16-20, eerder in de paragraaf opgenomen.

ook naar de *Timaeus* gekeken, waar Plato het heeft over de ‘in één blijvende eeuwigheid’⁸¹. Dit heeft hij vervolgens toegepast op zijn eerste hypostase. Volgens Plotinus is de eeuwige natuur rondom het Ene, komt het ervandaan en is het gericht op het Ene. Het Ene is de bron van al het zijnde en eenheid en goedheid, maar is zelf voorbij elk zijnde. Het Intellect ontleent zijn eeuwige karakter dus aan het Ene. We kunnen ons het Intellect voorstellen als een cirkel met het Ene als zijn midden en door deze nabijheid bij de bron van eenheid heeft het Intellect het leven dat we eeuwigheid noemen.⁸²

2.3 Augustinus

Bij Augustinus speelt eveneens het begrippenpaar eeuwigheid en tijd en het contrast tussen deze twee een grote rol. Boek elf begint met de woorden *cum tua sit aeternitas*, waarmee Augustinus gelijk de afstand tussen eeuwigheid van God en tijd, waarin wij ons bevinden, duidelijk maakt. Augustinus geeft ons dan ook voornamelijk een theorie over het contrast tussen tijd en eeuwigheid, terwijl Plotinus, voortbouwend op Plato’s idee dat tijd het beeld is van eeuwigheid, wil laten zien hoe tijd uit het eeuwige ontstaan is. Bij Plotinus zagen we dat hij daarom eerst eeuwigheid, het model, onderzoekt om van daaruit naar het ervan afgeleide beeld, tijd, te kijken. Augustinus onderzoekt eveneens eerst eeuwigheid om van daaruit het zijn of niet-zijn van tijd te beoordelen, maar het model-kopie schema ligt niet aan zijn onderzoek ten grondslag.⁸³ Voor beiden is eeuwigheid in wezen voorafgaand aan tijd, maar volgens Plotinus bestaat tijd noodzakelijk als afgeleide van eeuwigheid. Voor Augustinus bestaat tijd door de wil van God en is het niet geïmpliceerd in eeuwigheid, hoewel eeuwigheid wel nodig is om het bestaan van tijd te waarborgen. Hierdoor is het voor Plotinus dus wel mogelijk om tijd als beeld van eeuwigheid te benaderen, maar voor Augustinus niet.⁸⁴

Zoals we in hoofdstuk 1 zagen, begint Augustinus bij de schepping en onderzoekt hij het scheppingswoord van God. Hij maakt een onderscheid tussen het eeuwige spreken van God en het menselijke, tijdelijke spreken. We zagen dat het menselijke, tijdelijke woord door beweging van een schepsel (*creaturae motus*) wordt uitgedrukt⁸⁵. Augustinus onderscheidt ruimtelijke, tijdelijke beweging, namelijk die van een lichaam en niet-ruimtelijke, tijdelijke beweging, namelijk die van de geest. God beweegt zich echter niet in de ruimte, noch in de tijd. Het scheppingswoord van God kan zich niet voltrokken hebben in een tijdelijke en/of ruimtelijke beweging, aangezien ruimte en tijd door God geschapen zijn. God kan dus alleen met zijn eeuwige woord geschapen hebben. Augustinus maakt tussen het menselijke en het goddelijke woord ook onderscheid in het woordgebruik. Waar het de menselijke stem betreft, gebruikt Augustinus *vox* en voor het woord van God *verbum*.⁸⁶ Over het verschil tussen het eeuwige en het tijdelijke woord zegt Augustinus het volgende:

“et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. at illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit, `aliud est longe, longe aliud est. haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt; verbum autem dei mei supra me manet in aeternum.”⁸⁷

en deze woorden, die u maakte in de tijd, meldde het uiterlijke oor aan de intelligente geest, waarvan het innerlijke oor geplaatst is naar Uw eeuwige woord. Maar die vergeleek deze tijdelijk klinkende woorden met Uw woord, eeuwig in stilte, en zei, ‘het is heel anders, heel

⁸¹ Plato, *Timaeus* 37D: μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνί

⁸² Callahan (1968) p. 93

⁸³ Flasch (1993) p. 289,293

⁸⁴ Callahan (1968) p. 186

⁸⁵ Zie Augustinus, *Confessiones* 11.6.8, in H1 opgenomen.

⁸⁶ Meijering (1979) p. 29-30

⁸⁷ Augustinus, *Confessiones* 11.6.8; Met het meervoud *verba* worden de in de tijd klinkende woorden bedoeld.

anders is het. Deze zijn ver onder mij, en zijn niet omdat ze vluchten en voorbijgaan; het woord van mijn God blijft echter boven mij in eeuwigheid.'

Hij onderscheidt het uiterlijke en innerlijke oor. Met het uiterlijke oor worden de in de tijd klinkende woorden gehoord, met het innerlijke oor wordt het eeuwige *verbum* van God gehoord, het is het oor van de geest. De geest kan de twee soorten woorden met elkaar vergelijken en ziet het grote verschil: de tijdelijke woorden zijn niet echt, omdat ze weer voorbijgaan, het woord van God blijft echter voor eeuwig en is dus wel echt. Het ware zijn, is volgens Augustinus het eeuwige zijn. Hier zien we een ontologie die sterk aan Plato doet denken: alleen de eeuwigheid *is*, het tijdelijke gaat voorbij en *is* dus niet. Het zijn van de tijd bestaat, volgens hem, slechts uit de overgang naar niet-zijn, waarover we meer lezen in hoofdstuk 3. Augustinus erkent echter wel dat tijd niet slechts in negatieve verhouding tot eeuwigheid staat, aangezien de tijdelijke dingen goed zijn, mooi zijn en zijn, doordat God hun schepper goed is, mooi en is, zoals we in hoofdstuk 1 zagen.⁸⁸ Daarnaast staat de menselijke geest niet slechts in negatieve verhouding tot de eeuwigheid, aangezien de geest zowel gelijkend als niet-gelijkend op de eeuwigheid is. Voor zover de geest tijdelijk is, is hij niet gelijkend op de eeuwigheid, voor zover hij geestelijk en gericht op de eeuwige regels is, is hij dat wel.⁸⁹ Augustinus laat dus zien dat de afstand tussen eeuwigheid en tijd groot is (*longe infra me sunt*), maar dat de geest deze afstand als het ware kan overbruggen en zo tussen tijd en eeuwigheid in staat.⁹⁰

“quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet cum temporibus numquam stantibus, et videat esse incomparabilem, et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi, et omne praeteritum ac futurum ab eo quod semper est praesens creari et excurrere?”⁹¹

Wie zal dit vasthouden en vasthechten, opdat het eventjes stil staat, en zich eventjes de helderheid van de altijd stilstaande eeuwigheid toe-eigent en het vergelijkt met de tijden die nooit stilstaan, en ziet dat het onvergelijkbaar is, en ziet dat een lange tijd, behalve uit vele voorbijgegane bewegingen die niet tegelijk kunnen worden uitgespreid, niet lang kan worden; dat in het eeuwige echter niets voorbijgaat, maar alles volledig tegenwoordig is; dat geen enkele tijd echter volledig tegenwoordig is; en ziet dat al het voorbijgegane wordt verdreven uit het toekomstige en dat al het toekomstige volgt uit het voorbijgegane, en dat al het voorbijgegane en toekomstige door dat wat altijd tegenwoordig is wordt gecreëerd en eraan ontspringt.

Augustinus laat hier zien dat tijd en eeuwigheid onvergelijkbaar zijn. Ook hier zien we dat Augustinus voornamelijk de nadruk legt op het contrast tussen eeuwigheid en tijd. De eeuwigheid staat stil, de tijden zijn echter in voortdurende beweging. In de eeuwigheid gaat niets voorbij en is alles tegenwoordig, terwijl in de tijd niets tegenwoordig is. De totaliteit van het eeuwige sluit uit dat het verdeeld en uitgespreid is, zoals het tijdelijke. Dit idee van de totale tegenwoordigheid van eeuwigheid lijkt sterk op Plotinus' idee van eeuwigheid,⁹² die het ziet als een 'eeuwig nu' en ook elke temporele notie van eeuwigheid afwijst. Dit idee van eeuwigheid als een 'nu' hebben we ook reeds in hoofdstuk 1 bij Augustinus gezien,⁹³ waar hij Gods eeuwigheid typeert als 'vandaag'. Augustinus' ideeën over eeuwigheid staan dus in een lange traditie. Bij Plato, die stelde dat 'was' en 'zal zijn' niet

⁸⁸ Zie Augustinus, *Confessiones* 11.4.6, opgenomen in H1

⁸⁹ Flasch (1993) p. 212-213

⁹⁰ Flasch (1993) p. 318

⁹¹ Augustinus, *Confessiones* 11.11.13

⁹² Flasch (1993) p. 331

⁹³ Zie Augustinus, *Confessiones* 11.13.16, opgenomen in H1

op de eeuwigheid van toepassing zijn, maar slechts 'is',⁹⁴ was er nog enige onduidelijkheid over de vraag of er duur in eeuwigheid aanwezig is. Plotinus interpreteerde Plato's ideeën over eeuwigheid als handelend over een eeuwige tegenwoordigheid zonder duur, een idee dat in het algemeen bij de platonisten gangbaar was. Ook bij Augustinus zien we het idee dat verleden en toekomst niet toepasbaar zijn op de eeuwigheid en voor hem impliceert dat, net als voor Plotinus, dat eeuwigheid dus totale tegenwoordigheid is, zonder enige vorm van duur.⁹⁵

⁹⁴ Zie Plato, *Timaeus* 37E, opgenomen in paragraaf 2.1

⁹⁵ Meijering (1979) p. 46-47

Hoofdstuk 3: Tijd

3.1 Plato

In het vorige hoofdstuk zagen we dat het niet mogelijk was om de kosmos net als het model, de Ideeënwereld, eeuwig te maken, aangezien deze ontstaan is. Daarom heeft de demiurg bedacht om een bewegend beeld te maken van eeuwigheid, dat numeriek voortgaat: tijd. Zoals de Ideeën dus het model voor de kosmos zijn, zo is de eeuwigheid van de Ideeën het model voor de tijd van de kosmos. Tijd moet ertoe dienen dat het universum meer op het model, waarnaar het gemaakt is, lijkt. Het verschilt echter van eeuwigheid in het feit dat tijd bewegend (*κινητόν*) is. Tijd is dus veranderlijk, waar eeuwigheid gekenmerkt wordt door eenheid (*έν ένι*). Hoe verhouden die twee zich nu tot elkaar? We moeten tijd zien als resulterend uit de activiteit van de wereldziel in het universum. Tijd behoort weliswaar tot het rijk van het worden, maar het moet als het ware het gat tussen veranderlijkheid en eenheid overbruggen. Dit kan de tijd, omdat ze niet zomaar tot het worden behoort, maar tot het worden dat door de wereldziel in orde is gebracht volgens het eeuwige model. Voor zover tijd bewegend is, is het dus niet gelijkend op eeuwigheid, maar doordat de wereldziel het op een ordelijke manier doet bewegen, krijgt tijd een regelmatig karakter en kan het als een projectie van eenheid gezien worden.⁹⁶ Hoe zit die tijd, die een soort tussenpositie lijkt te hebben tussen worden en zijn, nu precies in elkaar?

“ήμέρας γάρ και νύκτας και μήνας και ένιαυτούς ούκ όντας πρίν ούρανόν γενέσθαι, τότε άμα εκείνω ξυνισταμένω την γενεσιν αύτων μηχανάται. ταύτα δέ πάντα μέρη χρόνου, και τό τ' ήν τό τ' έσται, χρόνου γεγονότα είδη”⁹⁷

Aangezien dagen en nachten en maanden en jaren er niet waren, voordat de hemel was voortgebracht, bewerkte hij hun ontstaan toen tegelijk met het ordenen van de hemel. Al deze dingen zijn delen van de tijd, en ‘het was’ en ‘het zal zijn’ zijn geworden vormen van de tijd

Tijd is verdeeld in ‘vormen’ (*είδη χρόνου*): verleden en toekomst. Ook beweegt tijd volgens getal en kan het gemeten worden aan de hand van de ‘delen’ van tijd (*μέρη χρόνου*): de perioden die we dag, maand en jaar noemen. Niets dat we tijd kunnen noemen, kan zonder deze eenheden, waarmee we de tijd meten, bestaan. Tevens kunnen deze eenheden niet bestaan zonder de bewegingen van de hemellichamen. Tijd en de hemel zijn dus tegelijk voortgebracht, zoals Plato in de bovenstaande passage zegt, aangezien ze niet zonder elkaar kunnen bestaan.⁹⁸ Ook vertelt Plato ons dat tijd tegelijk met de hemel ontstaan is, zodat ze, als dat ooit zou gebeuren, samen ontbonden kunnen worden.⁹⁹

Hoe moeten we de *είδη* in deze passage opvatten? Heeft het hier de gebruikelijke terminologische betekenis van Idee of wezen? Dat zou lastig zijn, aangezien in dat geval verleden en toekomst verschillende wezens van tijd zijn en je dan dus zowel een onderscheid moet maken in existentie als in essentie van deze twee. Bovendien worden ‘het was’ en ‘het zal zijn’ als *γεγονότα είδη*, ofwel geworden vormen, bestempeld en dus uitdrukkelijk gerekend tot de zintuiglijke wereld en niet de intelligibele. Op basis hiervan concludeert Böhme dat *είδος* hier niet de gebruikelijke betekenis van wezen heeft.¹⁰⁰ Vervolgens gaat hij onderzoeken hoe we de *είδη χρόνου* dan wel moeten opvatten. In de oudheid had men een andere opvatting van wat we de tijdsmodi noemen, ofwel verleden,

⁹⁶ Callahan (1968) p. 18-19

⁹⁷ Plato, *Timaeus* 37E, een deel van deze passage is reeds in hoofdstuk 2 opgenomen, maar is hier wederom van belang.

⁹⁸ Cornford (1937) p. 102

⁹⁹ Plato, *Timaeus* 38B: *Χρόνος δ' ούν μετ' ούρανοϋ γεγονός, ίνα άμα γεννηθέντες άμα και λυθώσιν, άν ποτε λύσις τις αύτων γίγνηται*

¹⁰⁰ Böhme (1974) p. 101-102

heden en toekomst. Al bij Homerus komen we deze drie-eenheid van tijd tegen, maar moeten we deze niet zien als modaliteiten van tijd, maar als zijnsondersheid, als verschillende vormen van zijn. Bovendien zag men tijd als een cirkel. Een tijdsopvatting van een cirkel getuigt van een idee dat het leven als het ware niets nieuws brengt. Dat wat iemand toekomt, is in zekere zin dat wat al geweest is. Een opvatting van de tijdsmodi als zijnsondersheid werd dus verbonden met een ervaring van het leven als een zich herhalende cyclus. Ook Plato heeft een cyclische tijdsopvatting. Hij heeft het namelijk over de tijd die ‘numeriek ronddraait’.¹⁰¹ Ook heeft Plato nog steeds het idee dat verleden en toekomst niet modaal onderscheiden zijn. Echter, voor Plato kunnen ze ook niet als een zijnsondersheid opgevat worden, aangezien hij ze *γεγονότα εἶδη* noemt en ze dus alleen betrekking hebben op het rijk van het worden. Dit zien we terug in het feit dat het heden uit de Homerische drie-eenheid van verleden, heden en toekomst verdwijnt in de *εἶδη χρόνου*. Hoe kunnen de tijdsmodi, die zorgen voor verandering in de tijd, puur betrekking hebben op het worden, terwijl de tijd een beeld is van de eeuwigheid, die betrekking heeft op het zijn? Hiervoor moeten we het beeld dat Plato van verandering heeft beter begrijpen. Verandering is voor Plato, volgens Böhme, niet het idee dat men van situatie A naar situatie B gaat, terwijl er een onderliggend iets, C, gelijk blijft om A en B met elkaar te verbinden, zoals Aristoteles dacht. Het idee dat er iets gelijk blijft bij verandering is voor Plato slechts schijn en in feite is verandering puur het verschijnen en verdwijnen van zaken achter elkaar. Zo moeten we ook de veranderlijkheid van tijd interpreteren en *εἶδος* kunnen we, volgens Böhme, het beste vertalen met aanblik of aspect. Zo zegt hij: “De tijd is een voortgaand beeld van de in één blijvende eeuwigheid, doordat door voortdurend verschijnen en verdwijnen van afzonderlijke fasen de ordening van de Hemel periodisch gereproduceerd wordt, zodat er een altijd wisselende aanblik van deze ordening ontstaat.”¹⁰² ‘Het was’ en ‘het zal zijn’ zijn dus aspecten of aangezichten van de tijd en geen onderscheid in het wezen van de tijd. Ze maken dat wat in het waarneembare rijk beweegt zichtbaar. Dit idee van ‘het was’ en ‘het zal zijn’ heeft slechts betekenis in een cyclische tijdsopvatting. Immers, wanneer de overgang van verleden naar toekomst niet in zichzelf terugkeert, maar het verleden onherroepelijk voorbijgegaan is en de toekomst het altijd nieuwe is, dan zijn ‘het was’ en ‘het zal zijn’ niet twee aangezichten van de tijd, maar is er een wezenlijk onderscheid tussen verleden en toekomst. Omdat de tijd echter het voortdurend verschijnen en verdwijnen van de hemelse ordening is, toont ze zich altijd als de aanblik van wat geweest is of wat komen zal.¹⁰³

“ἐξ οὗν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῆ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε. σώματα δὲ αὐτῶν ἐκάστων ποιήσας ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς περιφορὰς ἃς ἡ θατέρου περιόδου ἦεν, ἑπτὰ οὐσας ὄντα ἑπτὰ”¹⁰⁴

Dus volgens een dergelijke redenering en bedoeling van God met betrekking tot het ontstaan van de tijd, ontstonden, opdat de tijd zou worden voortgebracht, de zon en de maan en vijf andere sterren, die de naam ‘planeten’ hebben, tot verdeling en bewaking van de getallen van de tijd. Nadat de God de lichamen van ieder van hen had gemaakt, plaatste hij hen in de cirkelbanen, waarlangs de omwenteling van het Andere ging, terwijl er zeven zijn voor die zeven.

“ἵνα δὲ εἶη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει καθ’ ἃ περι τὰς ὀκτώ φορὰς πορεύοιτο, φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὃ τι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαῖνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῶα ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς. νύξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν οὕτω καὶ διὰ ταῦτα, ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περιόδου· μεις δὲ ἐπειδὴν

¹⁰¹ κατ’ ἀριθμὸν κυκλουμένου in Plato, *Timaeus* 38A, opgenomen in het vorige hoofdstuk.

¹⁰² Eigen vertaling uit het Duits: Böhme (1974) p. 113

¹⁰³ Böhme (1974) p. 106-114

¹⁰⁴ Plato, *Timaeus* 38C-38D

σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον.”¹⁰⁵

Opdat er een duidelijke maat zou zijn voor de traagheid en snelheid ten opzichte van elkaar, volgens welke ze rond de acht banen voortgingen, stak de god een licht aan in de tweede van de kringen ten opzichte van de aarde, dat wij nu zon noemen, opdat dit zoveel mogelijk de hele hemel zou beschijnen en de levende wezens aan wie het toekwam deelachtig zouden worden aan getal, lerend door de cirkelbanen van het Zelfde en het Gelijke. Nacht en dag zijn dus zo en door deze dingen ontstaan, de omloop van de ene meest rationele omwenteling; een maand is er wanneer de maan, de kringloop van haarzelf rondgaand, de zon inhaalt, een jaar wanneer de zon de kringloop van zichzelf is rondgegaan.

Volgens Plato zijn de zon, de maan en de planeten ontstaan om de getallen van de tijd te verdelen en bewaken, zodat de tijd kon worden gemaakt. Tijd is immers een beeld dat beweegt volgens getal en moet dus ook meetbaar zijn. Deze meetbaarheid zien we in het universum terug in de cirkel van het Zelfde en die van het Andere. De beweging van het Zelfde is uniform en regelmatig, terwijl die van het Andere opgebroken is in zeven ondergeschikte kringlopen: die van de zon, de maan en de vijf planeten. De beweging van de cirkel van het Zelfde staat zo voor de uniformiteit van het universum en die van het Andere voor de diversiteit van het universum, aangezien het universum tot het rijk van het worden behoort. Deze diversiteit is dus typisch voor het universum, maar staat wel onder de invloedssfeer van de cirkel van het Zelfde, waardoor er toch enige uniformiteit heerst. De regelmatige beweging van tijd komt tot uiting in de zeven kringlopen van het Andere. Deze voorzien de tijd van de getallen, waarmee tijd voortschrijdt. Hoewel het in deze passage niet uitdrukkelijk wordt gezegd, kunnen we tijd, volgens Callahan, op een bepaalde manier identificeren met de beweging van de hemellichamen. Het zijn namelijk deze bewegingen die het universum tot een beeld van de eeuwigheid maken, aangezien zij de getallen voortbrengen, waardoor de tijd regelmatig voortschrijdt. We kunnen de hemellichamen, volgens hem, ook zien als ‘instrumenten’ van tijd, zoals Plato ze zelf ook noemt.¹⁰⁶ Tijd kon namelijk niet door de demiurg gemaakt worden als beeld van eeuwigheid als er niet iets was dat voortgaat volgens getal in de wereld van het worden. Ze zijn dus de instrumenten waarmee de demiurg het bewegende beeld van eeuwigheid kon maken en als geheel vormen ze het bewegende beeld, tijd, zelf.¹⁰⁷

3.2 Plotinus

Na zijn behandeling van eeuwigheid maakt Plotinus als volgt de overgang naar tijd: Hij vraagt hoe we over eeuwigheid na zouden kunnen denken als we er niet mee in contact zouden staan. Aangezien dit volgens hem onmogelijk is, moeten we ook op de een of andere manier deelhebben aan eeuwigheid, maar hoe kan dat als we in tijd zijn? We komen er misschien achter wat het precies betekent om in tijd en in eeuwigheid te zijn, wanneer we ontraadselen wat tijd precies is. We moeten dus eerst ‘afdalen’ van eeuwigheid naar het lagere stadium van tijd. Hiermee geeft Plotinus aan dat we tijd in zijn uiteenzetting, die gaat volgen, slechts kunnen begrijpen als iets dat volgt uit eeuwigheid. Als zijn voorgangers niets over tijd hadden gezegd, zouden we na de uiteenzetting over eeuwigheid gelijk door kunnen gaan met het vormen van een theorie over tijd, die we zouden kunnen verbinden met het algemene idee van tijd dat wij allen reeds hebben. Echter, er zijn wel al tijdstheorieën door zijn voorgangers bedacht, waardoor Plotinus, volgens hem, verplicht is om deze eerst te onderzoeken en te kijken of zijn werkwijze in overeenstemming te brengen is met één van deze theorieën. Hij onderscheidt de eerdere theorieën over tijd in drie hoofdtheorieën: de eerste theorie houdt in dat tijd gelijkgesteld wordt aan beweging. De tweede theorie houdt in dat tijd

¹⁰⁵ Plato, *Timaeus* 39B-39C

¹⁰⁶ In *Timaeus* 41E en 42D heeft Plato het over de hemellichamen als resp. ὄργανα χρόνων en ὄργανα χρόνου

¹⁰⁷ Callahan (1968) p. 19-21

datgene is wat bewogen wordt, ofwel het bewegende object. Mensen die dit denken stellen tijd gelijk aan de sfeer van het universum. De derde theorie houdt in dat tijd iets is dat bij beweging hoort, ofwel een attribuut van beweging. Bovendien is er binnen de theorieën nog een verdeling te maken in de vraag of alle beweging bedoeld wordt of alleen regelmatige beweging of zelfs alleen die van het universum. Nadat hij de voorgaande tijdstheorieën geïnclassificeerd heeft, gaat Plotinus ze één voor één behandelen.¹⁰⁸

De eerste theorie, dat tijd beweging is¹⁰⁹, is volgens Plotinus onmogelijk, omdat beweging altijd in tijd is. Of het nu alle beweging is of alleen regelmatige beweging, beweging is in tijd en dat betekent dat het iets anders moet zijn dan tijd. Hij maakt dit argument specifieker door te zeggen dat beweging kan stoppen en onderbroken kan worden en tijd niet. Hier zou je natuurlijk tegenin kunnen brengen dat de beweging van het universum dat niet kan, maar daar heeft Plotinus een antwoord op: we zeggen dat de beweging van de buitenste sfeer de snelste is. Dit betekent dat de snelste beweging een grotere afstand aflegt dan de andere in minder tijd. We moeten dan concluderen dat ook de beweging van het universum in tijd is en dus iets anders is dan tijd.¹¹⁰ Hij gebruikt dit argument bovendien om de tweede theorie, dat tijd het object van beweging is,¹¹¹ af te wijzen. Als tijd niet de beweging van de sfeer van het universum is, dan kan het moeilijk de sfeer zelf zijn, waarvan men zei dat het tijd zou zijn omdat deze in beweging is. Met deze paar woorden heeft Plotinus gelijk de hele tweede theorie afgedaan. Vervolgens kijkt hij naar het derde idee dat tijd iets is dat bij beweging hoort. Dit idee wordt verder onderverdeeld en eerst kijkt hij naar het idee dat tijd de afgelegde afstand door beweging is.¹¹² Het kan niet de afstand van alle beweging zijn, want de ene beweging is sneller dan de andere. Van welke van alle bewegingen zou de afstand dan tijd moeten zijn? Als het alleen de afstand van regelmatige beweging is, dan houd je hetzelfde probleem, want als de afstand van alle regelmatige bewegingen tijd is, dan zullen er meerdere tijden tegelijk zijn. De enige optie die dan overblijft is het idee dat tijd alleen de afstand van de beweging van het universum is. Dit idee behandelt hij vrij uitgebreid. Eerst toont hij aan dat het idee dat tijd de afgelegde afstand van beweging is eigenlijk neerkomt op het idee dat tijd beweging is en hij bekritiseert dit dan ook op dezelfde manier. Vervolgens bekijkt hij nog het idee dat tijd de afgelegde afstand is die niet bij de beweging zelf hoort, maar dat de beweging als het ware parallel loopt met de tijd. Maar wat is dit dan waarmee beweging parallel loopt? Dat tijd datgene is waarin de beweging plaatsvindt, is duidelijk, maar dat geeft ons nog geen definitie van tijd en is dus niet toereikend. Dan bekijkt hij het idee dat tijd de maat van beweging is, de definitie die Aristoteles tijd geeft. Plotinus stelt systematisch en uitgebreid alle moeilijkheden bij deze definitie van tijd aan de kaak. Zo kan tijd niet de maat van alle beweging zijn, aangezien een onregelmatige beweging ons geen maat kan bieden. Hij stelt dat de beweging, waarvan tijd de maat is, één enkele uniforme en continue beweging moet zijn om de uniformiteit en continuïteit van tijd te garanderen, namelijk de beweging van het universum. Ook hierbij vindt Plotinus problemen.¹¹³ Zijn grootste, onderliggende kritiek op deze Aristotelische definitie van tijd is dat het uitleggen van tijd als slechts een functie, namelijk die van kwantitatieve maat voor beweging, nog niet duidelijk maakt wat nu precies de aard van tijd is. We weten dan wel dat tijd beweging meet, maar wat dat ding is, dat meet, weten we nog niet. Het puur fysisch bekijken van tijd in relatie tot beweging, zoals Aristoteles doet, gaat voor Plotinus dus niet ver genoeg.¹¹⁴ Plotinus spreekt tot slot nog kort over het idee dat tijd in het algemeen iets is dat bij

¹⁰⁸ Callahan (1968) p. 95-98

¹⁰⁹ De theorie dat tijd alle beweging is, werd aangehangen door sommige Stoïcijnen. Het idee dat tijd de beweging van het universum is, zien we in de vroege Academie. Ook Aristoteles behandelt dit idee.

¹¹⁰ Callahan (1968) p. 98

¹¹¹ Het idee dat tijd de sfeer van het universum is, was een Pythagoreïsche visie.

¹¹² Het idee dat tijd de afgelegde afstand door beweging is, komt van enkele Stoïcijnen: Zeno en Chrysippus.

¹¹³ Callahan (1968) p. 102-107

¹¹⁴ Callahan (1968) p. 112

beweging hoort, maar ook dit legt niet voldoende uit wat tijd is, volgens hem. Hij wil dan ook snel door naar zijn eigen theorie over tijd.

In het vorige hoofdstuk zagen we dat Plotinus eerst de eeuwigheid, het model, wil onderzoeken om van daaruit af te leiden wat de tijd, de kopie, is. We moeten nu dus in gedachten teruggaan naar de eeuwigheid. Tijd bestond niet voor de wezens in die in één blijvende wereld van het Intellect. Waarom is tijd dan toch ontstaan?

“Φύσεως δὲ πολυπράγμονος καὶ ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς καὶ τὸ πλεόν τοῦ παρόντος ζητεῖν ἐλομένης ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα αἰεὶ καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταῦτόν, ἀλλ’ ἕτερον εἶθ’ ἕτερον κινούμενοι, μῆκος τι τῆς πορείας ποιησάμενοι αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσαμεθα. Ἐπεὶ γὰρ ψυχῆς ἦν τις δύναμις οὐχ ἡσυχος, τὸ δ’ ἐκεῖ ὀρώμενον αἰεὶ μεταφέρειν εἰς ἄλλο βουλομένης, τὸ μὲν ἄθρόον αὐτῇ πᾶν παρεῖναι οὐκ ἤθελεν· ὥσπερ δ’ ἐκ σπέρματος ἡσύχου ἐξελίττων αὐτὸν ὁ λόγος διέξοδον εἰς πολὺ, ὡς οἶεται, ποιεῖ, ἀφανίζων τὸ πολὺ τῷ μερισμῷ, καὶ ἀνθ’ ἑνὸς ἐν αὐτῷ οὐκ ἐν αὐτῷ τὸ ἐν δαπανῶν εἰς μῆκος ἀσθενέστερον πρόεισιν.”¹¹⁵

Aangezien er een rusteloze natuur was en deze zelf wilde heersen en zelf wilde zijn en koos om meer dan het aanwezige te zoeken, bewoog zijzelf, en ook de tijd zelf bewoog, en hebben we altijd naar het daarna en het latere en niet naar hetzelfde, maar naar het ene en dan naar het andere bewegend, nadat we een of andere lengte van de reis hebben afgelegd, de tijd als beeld van eeuwigheid gemaakt. Want aangezien er een of andere onrustige kracht was van de Ziel, die wat het daar zag altijd wilde overbrengen op iets anders, wilde het niet dat alles hierin compleet aanwezig was; zoals uit stil zaad het principe, zichzelf uitvouwend, een overgang naar, zoals het meent, het vele maakt, gaat het, terwijl het het vele uit de weg ruimt door de verdeling, en terwijl het het ene niet in zichzelf, in plaats van het ene in zichzelf, verspilt, voort naar een zwakkere lengte.

Tijd komt volgens Plotinus dus als volgt tot stand: iets in het Intellect wordt rusteloos, beweegt zich weg van het Intellect, waaruit vervolgens de Ziel ontstaat. Bij deze beweging weg van het eeuwige Intellect begint de beweging van tijd. In Plotinus' optiek is het dus de Ziel die de tijd maakt, waar bij Plato de Demiurg tijd schiep. Bij beide wordt tijd weliswaar gemaakt als beeld van de eeuwigheid, maar bij Plato worden zowel tijd als de wereldziel als het universum door een externe schepper gemaakt, waar het bij Plotinus de Ziel zelf is die de tijd en het universum maakt. Tijd komt bij Plotinus dus tot stand door een eigen beweging van de Ziel weg van eeuwigheid, die eeuwigheid in tijd versplintert. De Ziel wil door zijn onrustige natuur meer voor zichzelf, maar krijgt uiteindelijk minder. In plaats van veelheid krijgt de Ziel verdeeldheid. De beweging van de Ziel naar de opvolging in tijd is dus een val vanuit eenheid.¹¹⁶ Het uit het Intellect vallen van de Ziel lijkt iets negatiefs. Vanuit het Intellect gezien zou het ontologisch beter zijn als tijd, ziel en wereld niet zouden bestaan. Hierdoor komt de vraag op waarom de tijd überhaupt ontstaan is. Aangezien tijd in de Ziel is, is deze vraag te herleiden naar de vraag waarom de Ziel 'gevallen' is uit de eeuwigheid.¹¹⁷ Is de val van de Ziel een daad van vrijheid of noodzakelijkheid? Volgens Plotinus is het een beetje van beide: de Ziel is uit vrije spontaniteit, maar ook haar eigen rusteloze en nieuwsgierige natuur volgend, uit haar oorspronkelijke situatie gevallen. De wereld kan echter niet wezenlijk slecht zijn, want de wereld is in de Ziel en daarmee ook in het Intellect, aangezien de Ziel niet helemaal afgedaald is en het Intellect nog in het onbewuste van de Ziel blijft.¹¹⁸

¹¹⁵ Plotinus, *Enneade* III.7.11.14-19

¹¹⁶ Nightingale (2011) p. 76-77

¹¹⁷ Beierwaltes (1967) p. 245

¹¹⁸ Beierwaltes (1967) p. 250-251

“Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἄρ’ ἂν δοκοῖ τι λέγειν; Εἰ γὰρ αἰὼν ἐστὶ ζωὴ ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ὡσαύτως καὶ ἄπειρος ἤδη, εἰκόνα δὲ δεῖ τοῦ αἰῶνος τὸν χρόνον εἶναι, ὥσπερ καὶ τόδε τὸ πᾶν ἔχει πρὸς ἐκεῖνο, ἀντὶ μὲν ζωῆς τῆς ἐκεῖ ἄλλην δεῖ ζωὴν τὴν τῆσδε τῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς ὥσπερ ὁμώνυμον λέγειν εἶναι καὶ ἀντὶ κινήσεως νοερᾶς ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν, ἀντὶ δὲ ταυτότητος καὶ τοῦ ὡσαύτως καὶ μένοντος τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, ἀντὶ δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἐνὸς εἶδωλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχεῖα ἐν, ἀντὶ δὲ ἀπείρου ἤδη καὶ ὄλου τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς αἰεὶ, ἀντὶ δὲ ἀθρόου ὄλου τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον καὶ αἰεὶ ἐσόμενον ὅλον.”¹¹⁹

Als iemand dus zou zeggen dat tijd het leven van Ziel is in de beweging die overgaat van de ene manier van leven naar de andere, zou hij blijken iets te zeggen? (Ja,) want als eeuwigheid een leven is in stilstand en in zichzelf en op dezelfde manier en reeds onbegrensd, en het nodig is dat de tijd een beeld is van de eeuwigheid, zoals ook dit universum in relatie tot dat daar, is het nodig om te zeggen dat er in plaats van het leven daar een ander leven is, behorend bij die kracht van de Ziel, als het ware dezelfde naam hebbend, en dat er in plaats van de intellectuele beweging een beweging van een deel van Ziel is, en in plaats van identiteit en dat wat hetzelfde is en blijvend iets dat niet in zichzelf blijft, maar steeds weer iets anders uitvoerend, en in plaats van het continue en ene een beeld van het ene dat één is in opvolging, en in plaats van het reeds onbegrensde en hele dat wat naar het onbegrensde op weg is, altijd volgens het opeenvolgende, en in plaats van het compleet hele het hele dat deel voor deel zal zijn en altijd in de toekomst zal liggen.

Plotinus geeft hier als definitie van de tijd: het leven van de Ziel, ofwel van de derde hypostase, waarvan de beweging van de ene manier van leven in de andere overgaat. Met deze overgaande beweging wordt de intelligibele beweging van de Ziel bedoeld, in tegenstelling tot de ruimtelijke beweging, die ons volgens Plotinus niets over de tijd kan vertellen. We moeten hier bovendien letten op het onderscheid tussen *ζωή* en *βίος*. *Βίος* moeten we zien als de steeds wisselende toestand van het leven of de levensfase en met *ζωή* wordt de daadwerkelijke levenskracht bedoeld of de levensfasen in hun geheel.¹²⁰ De definitie van tijd volgt uit het contrast tussen eeuwigheid en tijd en de structuur van tijd wordt afgeleid uit de structuur van het model. Door de definitie van eeuwigheid die eerder is gegeven door Plotinus werd je als het ware voorbereid om deze definitie van tijd te begrijpen. Door de definitie van tijd als leven van de Ziel, wordt nogmaals de noodzakelijke ontologische relatie tussen de Ziel en tijd duidelijk gemaakt. Dit betekent echter niet dat tijd het wezen van de Ziel zelf is. Zoals we zagen heeft de Ziel zichzelf ‘vertijdelijkt’, maar ondanks deze ‘vertijdelijking’ blijft het wezen van de Ziel, als grond van tijd, zelf eeuwig, aangezien het in het Intellect gegrond is en niet helemaal afgedaald is.¹²¹ Aan het eind van het traktaat wijst Plotinus ons erop dat tijd in alles is dat de natuur van de Ziel heeft en dus ook in onze individuele zielen. De acties van een mens hebben een temporele duur die terug te voeren is op de beweging van zijn ziel. Dit betekent dat ieder individu als het ware zijn eigen tijd heeft, geproduceerd door zijn ziel. Dit betekent echter niet dat er vele verschillende tijden zijn, aangezien er slechts één natuur van de Ziel is en alle zielen ook deze natuur hebben. Hierdoor is ook de individuele ziel eeuwig en is de ziel zelf niet ‘in tijd’, maar de eigenschappen en producten van de ziel wel. Zo verenigt Plotinus de individualiteit van iedere ziel met de eenheid van de natuur die alles, wat Ziel te noemen is, bezit.¹²²

¹¹⁹ Plotinus, *Enneade* III.7.11.43-57

¹²⁰ Beierwaltes (1967) p. 267-268

¹²¹ Beierwaltes (1967) p. 268

¹²² Callahan (1968) p. 146-147

We weten reeds dat zowel Plotinus als Plato tijd als een beeld van eeuwigheid opvatten. Voor Plotinus heeft dit echter een andere betekenis dan voor Plato. Plotinus plaatst tijd in een hiërarchie, waarin iedere stap een stap naar beneden is en dus minder is. Ieder ding in de hiërarchie moet lijken op zijn oorzaak, maar het feit dat deze oorzaak iets nieuws heeft veroorzaakt, moet betekenen dat ze van elkaar verschillen. Hij neemt dus steeds een hogere en lagere orde in de hiërarchie en zet ze tegen elkaar af in termen van de verschillen, zo ook bij eeuwigheid en tijd. Zo legt Plotinus dus meer de nadruk op de verschillen tussen eeuwigheid en tijd, waar Plato juist wil laten zien hoe tijd op eeuwigheid lijkt. Tijd is voor Plotinus een intermediair tussen eeuwigheid en de beweging van het universum, dat zich manifesteert als het leven van de Ziel. Tijd is dus een stap omlaag in de hiërarchie van het meest tot het minst perfecte. De Ziel moet immers afdalen om iets te produceren dat minder is dan zichzelf. Tijd wordt zo iets waar de ziel van de mens bovenuit moet proberen te stijgen om perfectie te bereiken. Bij Plato heeft tijd echter niet de connotatie van het afdalen. De mens moet weliswaar op een bepaalde manier proberen uit te stijgen boven het temporele universum, maar tijd kan bij hem gezien worden als een middel waardoor wereld en mens perfecter kunnen worden. Tijd is volgens Plato namelijk een intermediair tussen de eenheid van eeuwigheid en de veelheid van worden. De functie van tijd is om het rijk van het worden en het rijk van het zijn met elkaar te verbinden.¹²³

3.3 Augustinus

In het vorige hoofdstuk zagen we dat Augustinus het contrast tussen eeuwigheid en tijd wilde benadrukken. Hoewel het contrast tussen eeuwigheid en tijd als het ware het geraamte vormt van zijn onderzoek in boek elf van de *Confessiones*, doet hij hiervan een stapje terug als hij is gekomen bij het onderzoeken van wat de tijd is. Het contrast blijft weliswaar aanwezig in het idee dat tijd neigt naar het niet-zijn, waar eeuwigheid het ware zijn is, maar Augustinus leidt het begrip van tijd niet af uit dit contrast, zoals Plotinus doet.¹²⁴

“duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?”¹²⁵

Die twee tijden dus, verleden en toekomst, op welke manier zijn ze, aangezien het verleden niet meer is en de toekomst nog niet is? Als het heden echter altijd tegenwoordig zou zijn en niet in het verleden over zou gaan, zou het geen tijd meer zijn, maar eeuwigheid. Als het heden dus, opdat het tijd is, daarom ontstaat, omdat het in het verleden overgaat, hoe zeggen we dat zelfs dit is, waarvoor de grond, waardoor het is, deze is, dat het niet zal zijn, zodat we klaarblijkelijk niet waarlijk zeggen dat tijd is, behalve dat het neigt om niet te zijn?

Augustinus begint met zich af te vragen of de tijd überhaupt kan zijn. Bij verleden tijd en toekomstige tijd toont zich dit probleem het duidelijkst: hoe kunnen deze zijn als verleden niet meer is en toekomst nog niet is? Ook het zijn van het heden is twijfelachtig: het heden is slechts wanneer het in het verleden overgaat. Als het heden niet voorbij zou gaan, zou het eeuwigheid zijn. Hij stelt dit probleem met betrekking tot het zijn van het heden aan de kaak: kan het heden zijn, als de grond

¹²³ Callahan (1968) p. 123-124

¹²⁴ Flasch (1993) p. 292

¹²⁵ Augustinus *Confessiones* 11.14.17

voor het zijn eruit bestaat dat het heden niet meer zal zijn? Hoe kan men zeggen dat het heden is, als het slechts de overgang naar het niet-zijn is?¹²⁶

Toch, zegt Augustinus, hebben we het doorgaans over het verleden en de toekomst in termen van een lange of een korte tijd. Echter, iets dat niet meer is of iets dat nog niet is, kan niet lang zijn. We moeten dus eigenlijk zeggen dat een tijd lang was, toen het heden was. Hetzelfde geldt voor de toekomst: een tijd kan pas lang zijn, wanneer het bestaat en dus wanneer het heden is. We moeten nu dus gaan kijken of het heden lang of kort kan zijn. Wellicht kan een ontdekking over de lengte van tijd ons iets leren over wat tijd zelf is. Voor het beantwoorden van deze vraag wendt hij zich tot de ziel, omdat de ziel tijdsintervallen kan vernemen en meten. Hier geeft Augustinus ons dus al te kennen dat hij een psychologische aanpak van tijd zal geven. Hij kijkt eerst of een periode van 100 jaar die tegenwoordig is, lang kan zijn. Maar, vraagt hij, kan een periode van 100 jaar wel tegenwoordig zijn? Nee, want als we in het eerste jaar zijn, is alleen dat jaar tegenwoordig en zijn de overige 99 toekomst. Als we inzoomen op het jaar dat tegenwoordig is, zien we dat slechts één maand van dat jaar tegenwoordig is en de rest verleden tijd of toekomst. Binnen die maand kunnen we hetzelfde zeggen voor dagen. De tegenwoordige dag heeft echter ook 24 uur, waarvan er maar één tegenwoordig is. Datgene wat niet meer in kleinere perioden onderverdeeld kan worden, is wat we het heden kunnen noemen, maar dit moment vliegt zo snel van de toekomst in het verleden, dat het geen uitgebreidheid heeft en dus niet onderverdeeld kan worden. Het heden kan dus ook niet lang zijn. Om het bestaan van verleden en toekomst te redden, zou je kunnen zeggen dat het heden uit een geheime plaats komt, wanneer het vanuit de toekomst heden wordt en dat het naar een geheime plaats toegaat als het vanuit het heden in het verleden overgaat. Waar hebben mensen die toekomstige gebeurtenissen voorspellen deze anders gezien als ze nog niet bestaan? Evenzo kunnen mensen geen ware gebeurtenissen uit het verleden vertellen, als ze deze niet in hun geest zouden hebben gezien. Als ze echter niet zouden bestaan, zouden ze ook niet gezien kunnen worden, ofwel gebeurtenissen in de toekomst en het verleden moeten wel bestaan. Het is dus zaak om te zoeken waar ze bestaan.¹²⁷

“ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia. quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt.”¹²⁸

Waar ook maar ze (i.e. verleden en toekomst) dus zijn, wat ook maar ze zijn, ze zijn niet, behalve als tegenwoordig. Hoewel voorbijgegane dingen, wanneer ze als waar worden verteld, uit de herinnering tevoorschijn worden gehaald, worden niet de dingen zelf, die voorbij zijn gegaan, tevoorschijn gehaald, maar woorden, die, gevormd uit beelden van die dingen, ze in het langsgaan door de zintuigen in de geest als voetsporen hebben ingeprent.

Augustinus toont hiermee aan dat wat ook maar bestaat in het heden moet zijn. Een gebeurtenis uit het verleden bestaat dus in het heden als beeld in de herinnering van de ziel.¹²⁹ Vervolgens kijkt Augustinus naar de toekomst:

¹²⁶ Flasch (1993) p. 345

¹²⁷ Callahan (1968) p. 151-155

¹²⁸ Augustinus *Confessiones* 11.18.23

¹²⁹ Callahan (1968) p. 156

“cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa quae nondum sunt, id est quae futura sunt, sed eorum causae vel signa forsitan videntur, quae iam sunt. ideo non futura sed praesentia sunt iam videntibus, ex quibus futura praedicantur animo concepta.”¹³⁰

Dus wanneer er wordt gezegd dat toekomstige dingen worden gezien, worden niet die dingen zelf gezien, die nog niet zijn, dit is de dingen die toekomstig zijn, maar de oorzaken of misschien de tekens van die dingen, die reeds zijn. Daarom zijn de dingen, waaruit toekomstige dingen worden voorspeld, gevormd in de geest, niet toekomstig, maar tegenwoordig voor hen die ze reeds zien.

Het toekomstige als toekomstige is niet en kan ook niet gezien worden, maar het kan wel uit het tegenwoordige voorspeld worden. Het is slechts als heden in de ziel, begrepen op grond van oorzaken en voortekens van wat komen gaat.¹³¹ Waar we van het verleden dus *imagines* in onze ziel hebben, kunnen we de toekomst voorspellen op basis van *causae* en *signa*. Deze zijn echter niet volledig op één lijn te stellen met de *imagines*, aangezien de *imagines* van de voorbijgegangene gebeurtenissen in de ziel veroorzaakt worden, terwijl de *causae* en *signa* de toekomstige gebeurtenissen veroorzaken. Ze zijn alleen vergelijkbaar in die zin dat ze in de geest als tegenwoordig worden waargenomen. Het voorspellen van de toekomst moet hier overigens onderscheiden worden van de voorspellingen die door God aan profeten geopenbaard worden. Het voorspellen waar hier sprake van is, is in feite niets anders dan een gevolgtrekking uit de ervaring.¹³²

“quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur, ‘tempora sunt tria, praeteritum, praesens, et futurum,’ sed fortasse proprie diceretur, ‘tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris.’ sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.”¹³³

Dit is echter nu helder en duidelijk, dat er noch toekomstige dingen, noch voorbijgegangene dingen zijn, en dat er niet juist wordt gezegd, ‘er zijn drie tijden, verleden, heden en toekomst,’ maar dat er misschien juist moet worden gezegd, ‘er zijn drie tijden, een heden van voorbijgegangene dingen, een heden van tegenwoordige dingen en een heden van toekomstige dingen.’ Want deze drie dingen zijn in de geest en ergens anders zie ik ze niet, heden van voorbijgegangene dingen: de herinnering, heden van tegenwoordige dingen: het aanschouwen, heden van toekomstige dingen: de verwachting.

Hiermee heeft Augustinus zijn voorlopige antwoord op de vraag wat en waar de tijd is: de tijd is in de drie zijswijzen van de ziel, namelijk in de herinnering, het aanschouwen en de verwachting. Hierna gaat Augustinus dit verder uitwerken.¹³⁴ Hij gaat de vraag hoe we tijd meten onderzoeken in de hoop dat we hier meer over kunnen zeggen, nu we weten op welke manier verleden, heden en toekomst bestaan. We meten, zegt Augustinus, intervallen van tijd, terwijl ze voorbijgaan, en we zeggen bijvoorbeeld dat het ene interval twee keer zo lang is als het andere. We weten uit ervaring dat we ook echt intervallen meten en we weten met behulp van de rede dat we niet iets kunnen meten dat niet is, ofwel verleden en toekomst. Dan dringt de vraag zich op hoe we tegenwoordige tijd moeten meten, terwijl het, zoals we eerder hebben gezien, zonder uitgebreidheid is.¹³⁵

¹³⁰ Augustinus *Confessiones* 11.18.24

¹³¹ Flasch (1993) p. 361

¹³² Meijering (1979) p. 69

¹³³ Augustinus *Confessiones* 11.20.26

¹³⁴ Meijering (1967) p. 74

¹³⁵ Callahan (1968) p. 158

Augustinus laat dit even voor wat het is om te kijken naar mogelijkheden die anderen hebben gegeven. Zo heeft hij een ‘geleerde man’ horen zeggen dat de bewegingen van de zon, maan en sterren tijd constitueren. Deze theorie doet uiteraard Platoons aan, maar het is onzeker van wie Augustinus dit gehoord heeft en wiens theorie er precies bedoeld wordt. Zijn formulering (*audivi*) lijkt uit te sluiten dat hij het heeft gelezen. Augustinus is het er in ieder geval niet mee eens. Hij geeft twee argumenten tegen dit idee. Als eerste werpt hij tegen dat als je de tijd al met beweging van lichamen zou willen identificeren, het met de beweging van alle lichamen zou moeten en niet alleen die van de hemellichamen. Ten tweede zijn er ook los van de beweging van de hemellichamen gebeurtenissen die tijdelijk verlopen. Zo kan bij stilstand van de zon een pottenbakkerswiel sneller of langzamer draaien. Ook verloopt onze spraak dan nog steeds in tijd en hebben korte lettergrepen minder tijd nodig dan lange. Augustinus maakt tijd niet volledig los van de hemelbeweging, maar de zon, maan en sterren zijn voor hem tekens van de tijd en niet het wezen ervan. Ook zien we dit idee terug bij Plotinus, die Plato’s opvatting van de rol van de hemellichamen interpreteert als tekens van de tijd en niet hun wezen.¹³⁶ We zagen immers dat Plotinus ongeveer hetzelfde argument gebruikt als Augustinus, aangezien hij zegt dat de beweging van de hemellichamen in tijd zijn en daarom niet tijd zelf kunnen zijn. Augustinus haalt bovendien een passage uit de Bijbel erbij, waarin de zon stil werd gezet om een slag te winnen. Terwijl de zon stilstond, ging de tijd echter gewoon door en de slag vond plaats in een periode van tijd die ervoor nodig was. Hierdoor komt hij op het idee dat tijd een zekere uitgestrektheid (*distentio*) is. Hij kan dit nog niet helemaal verklaren, maar het past goed bij het idee dat tijd gemeten wordt, terwijl het voorbijgaat, aangezien dit bij een uitgestrektheid het geval zou zijn. De moeilijkheid dat er alleen tijd in een ondeelbaar heden bestaat, blijft echter nog.¹³⁷

Augustinus laat eveneens zien dat tijd ook niet de beweging is van welk lichaam dan ook. De reden hiervoor is dat de maat iets anders moet zijn dan dat wat gemeten wordt. Ook hier zien we duidelijk Plotinus’ ideeën terug, aangezien ook hij denkt dat tijd, de maat van beweging, een absolute standaard is, los van beweging. Ook voor Augustinus gaat Aristoteles’ definitie van tijd als de maat van beweging dus nog niet ver genoeg. Beiden zien tijd als iets dat op zichzelf bestaat en plaatsen tijd in de activiteit van de ziel. De manier waarop is echter anders. Voor Plotinus is tijd als leven van de Ziel de oorzaak van beweging in het universum en deze beweging is dan ook afhankelijk van tijd om constant voort te gaan. Voor Augustinus is de ziel niet de oorzaak van beweging, aangezien hij het over de individuele ziel heeft, maar meet de ziel alleen beweging door middel van de tijd. Voor Augustinus is tijd dus de activiteit van de ziel waarmee beweging wordt gemeten, terwijl het voor Plotinus de activiteit van de Ziel is waardoor beweging bestaat.¹³⁸

We weten nu dat tijd volgens Augustinus een uitgestrektheid van de ziel is, maar nog niet hoe we de tijd meten. Augustinus had eerder bedacht dat we tijd meten, terwijl het voorbijgaat, aangezien we niet iets kunnen meten wat niet bestaat, ofwel geen verleden en toekomst. Ook hierbij ondervindt Augustinus een probleem: als we bijvoorbeeld een geluid willen meten, moeten we wachten tot het geluid voorbij is om het helemaal te kunnen meten. Maar, als het voorbij is, dan is het er niet meer en kunnen we het dus niet meten. Bovendien hadden we al het probleem dat het heden zelf een ondeelbaar klein moment is en dus ook niet meetbaar is. Het probleem heeft nu zijn hoogtepunt bereikt, maar door alle tot nu toe aangedragen ideeën samen te knopen, komt Augustinus met een oplossing:

“in te, anime meus, tempora metior. noli mihi obstrepere, quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. in te, inquam, tempora metior. affectionem quam res

¹³⁶ Flasch (1993) p. 370-372

¹³⁷ Callahan (1968) p. 165

¹³⁸ Callahan (1968) p. 166-167

praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior.”¹³⁹

In jou, mijn geest, meet ik tijden. Overstem mij niet, dat is; overstem jezelf niet met de massa van jouw indrukken. In jou, zeg ik, meet ik tijden. De indruk die de zaken, terwijl ze voorbijgaan, op jou maken en die, wanneer deze voorbij zijn gegaan, blijft, die zelf meet ik als tegenwoordig, niet de dingen die voorbij zijn gegaan, zodat die (indruk) ontstond; die zelf meet ik, wanneer ik tijden meet. Dus ofwel deze dingen zelf zijn tijden, ofwel ik meet geen tijden.

In de ziel worden dus niet de dingen zelf gemeten, maar de indrukken die gebeurtenissen achterlaten, terwijl ze voorbij zijn gegaan. Deze indrukken meet ik als heden. Dit is dus wat we tijd noemen. Augustinus geeft een voorbeeld om te illustreren hoe de geest dit precies doet. Stel iemand gaat een psalm opzeggen. Voordat hij begint is zijn aandacht uitgestrekt tot het geheel en heeft hij dit geheel in zijn hoofd. Zodra hij is begonnen, is zoveel als hij reeds heeft gezegd uitgestrekt in zijn herinnering en wat hij nog moet zeggen in zijn verwachting. De psalm is dus als het ware uitgestrekt in twee delen, het verleden en de toekomst. In het heden is slechts de aandacht van de ziel, waarmee hij dat wat toekomstig was overdraagt aan het verleden. Wanneer de persoon zich realiseert dat de constant afnemende toekomst van de psalm volledig door de overgang van het heden is gegaan en aan het verleden is overgedragen, heeft hij de psalm gemeten aan de hand van het gehele idee van de psalm dat hij voor aanvang van spreken in zijn hoofd had. Dit afnemen van de toekomst en toenemen van het verleden, die op zichzelf niet bestaan, kan alleen in de ziel, aangezien de ziel zich kan uitstrekken tot het verleden en de toekomst. We moeten de uitgestrektheid die tijd is echter niet zien als kwantitatief. Het heden was immers zonder uitgebreidheid, omdat het ondeelbaar klein is. Aangezien een beweging niet op één moment kan plaatsvinden en toch uitgebreidheid moet hebben in opvolging, moet de ziel zichzelf deze uitgebreidheid als het ware voorhouden middels een indruk of een gebeurtenis in de verwachting of herinnering. Het leven van een mens is dus uitgestrekt over de toekomst in de verwachting en het verleden in de herinnering en deze zijn beide inbegrepen in het heden middels de tegenwoordige aandacht die de grens vormt tussen toekomst en verleden.¹⁴⁰

¹³⁹ Augustinus *Confessiones* 11.27.36

¹⁴⁰ Callahan (1968) p. 176-177

Conclusie

We zagen dat bij zowel Plato als Augustinus de schepping het uitgangspunt is voor de tijdstheorie. Bij Plato is de theorie over het ontstaan van tijd en eeuwigheid natuurlijk integraal onderdeel van zijn hele scheppingsverhaal. Bij Augustinus is dit niet het geval, maar toch begint hij bij het christelijke scheppingsverhaal om van hieruit zijn tijdstheorie te ontwikkelen. Hierbij zagen we dat Plato's onderscheid tussen het rijk van het zijn en het rijk van het worden ook bij Augustinus terugkwam in de vorm van het veranderlijke dat geschapen is en het onveranderlijke dat niet door iets anders gemaakt is. Aangezien Augustinus echter van de Bijbel uitgaat, waarin God de wereld schiep door te spreken, speelt het woord bij hem een grote rol, wat we bij Plato uiteraard niet zagen. Toch probeert Augustinus dit christelijke verhaal in te passen binnen het filosofische kader. Augustinus behandelt bovendien de vraag die ook Plato ooit toegeworpen kreeg: wat deed God voor de schepping van hemel en aarde? Het antwoord dat Augustinus hierop geeft, kunnen we gebruiken binnen het debat, dat zich afvraagt of het scheppingsverhaal van Plato temporeel of atemporeel moet worden opgevat. De wereld is, volgens Augustinus, op een bepaald moment geschapen vanuit ons tijdelijke perspectief gezien. Voor God is er echter geen tijd, maar alleen pure tijdloosheid. Vragen wat God vóór de schepping deed is dus zinloos, aangezien hij alles tegelijk overziet. Of Augustinus zich hiermee daadwerkelijk in dit debat wilde mengen is de vraag, maar zijn antwoord kan onze visie op Plato's scheppingsverhaal wel verrijken.

Plato komt in zijn scheppingsverhaal met het begrip eeuwigheid als tegenhanger van tijd. Dit zou het model zijn, waarnaar de tijd gevormd is. Plotinus onderzoekt in navolging van Plato ook eerst de eeuwigheid, het model, om van daaruit te kijken naar de tijd, het beeld. Hij legt echter al meer de nadruk op het contrast tussen tijd en eeuwigheid dan Plato deed. Ook Augustinus behandelt eerst de eeuwigheid, maar het model-kopie schema ligt niet aan zijn onderzoek ten grondslag. Bovendien legt hij een nog grotere nadruk op het contrast tussen eeuwigheid en tijd. Waar er bij Plato nog enige twijfel mogelijk was of eeuwigheid als tijdloosheid kon worden gezien zonder enige notie van duur, is deze twijfel bij Plotinus en Augustinus weggenomen. Het ontkennen van verleden en toekomst in eeuwigheid nemen beiden over. Plotinus interpreteert Plato's beschrijving van eeuwigheid dan ook als handelend over de tijdloze eeuwigheid. Volgens Plotinus moet eeuwigheid als een staat van complete realiteit worden opgevat. Volgens Augustinus, die dit punt wederom met betrekking tot het woord maakt, is alleen het eeuwige woord echt. Het eeuwige zijn is dus het ware zijn, net als bij zijn twee voorgangers. In navolging van Plotinus, die de eeuwigheid een eeuwig nu noemt, noemt Augustinus de eeuwigheid een eeuwig vandaag.

Plato en Plotinus zetten tijd neer als beeld van eeuwigheid. Bij Plotinus zorgt dit ervoor dat tijd slechts vanuit een contrast met eeuwigheid kan worden begrepen. Hoewel Augustinus dit contrast wel maakt, zoals we zagen, vormt het niet de basis van zijn tijdstheorie. Bij alle drie de auteurs heeft tijd als het ware een tussenpositie. Tijd is bij Plato intermediair tussen de eenheid van eeuwigheid en de veranderlijkheid van het universum. Tijd verbindt dus het worden met het zijn, doordat het numerieke van tijd lijkt op de eenheid van eeuwigheid. Bij Plotinus heeft tijd ook deze intermediaire functie tussen eeuwigheid en de beweging van het universum, maar wordt tijd als een stap omlaag in de hiërarchie gezien. Tijd is, volgens Plotinus, ontstaan bij de beweging van de Ziel weg van het Intellect. Hierbij maakte de Ziel als het ware een val uit de eenheid en in de tijd. Hij ziet tijd dus als iets dat je moet proberen te overstijgen, waar het bij Plato meer de connotatie van een opwaarts streven heeft. Bij Augustinus is er een hiërarchie die lijkt op die van Plotinus, maar die toch iets afwijkt. De ziel is, net als bij Plotinus, de schakel tussen God en het universum, maar de ziel is niet de oorzaak van het universum, aangezien het bij Augustinus gaat om de individuele ziel, waar Plotinus

het heeft over de natuur van Ziel in het algemeen. De Ziel van Plotinus heeft in zichzelf nog iets van het eeuwige, aangezien zij in het Intellect gegrond is. Bij Augustinus is dit niet zo, maar kan de individuele ziel wel contemplatie van het eeuwige zijnde bereiken door zich te onttrekken aan het universum waarin het bestaat. Ook bij Augustinus zien we dus het idee dat tijd iets is wat de ziel moet overstijgen. Volgens Plato kunnen tijd en de beweging van de hemellichamen niet zonder elkaar, omdat deze de tijd tot een beeld van de eeuwigheid maken, doordat ze zorgen voor de regelmatige getallen van de tijd. Plotinus en Augustinus behandelen in hun tijdstheorieën beiden de opvattingen van hun voorgangers. Augustinus noemt ook de opvatting dat zon, maan en sterren de tijd vormen. Hij bekritiseert deze opvatting en zegt dat dit slechts de tekens van de tijd zijn. Dit is ook de manier waarop Plotinus Plato interpreteert. Ook behandelen beide auteurs Aristoteles' opvatting dat tijd de maat van beweging is. Voor beiden is dit waar, maar geeft dit nog niet aan wat het wezen van de tijd is. Plotinus zoekt een tijd die een metafysisch bestaan heeft los van enig meetproces en Augustinus zoekt introspectief naar een tijd waarmee we de duur van beweging meten. Ze zoeken dus beide naar wat tijd écht is, los van de maat van beweging, maar op een andere manier. Het psychologische aspect heeft bij Augustinus de overhand en hij kijkt dan ook naar hoe tijd werkt, gezien vanuit onze eigen ziel. Hij komt tot de conclusie dat heden en verleden niet op zichzelf bestaan, maar slechts als uitgestrektheid in de herinnering en de verwachting van de ziel. Het heden is de aandacht van de ziel, die een soort grensfunctie vervult. Tijd heeft dus een uitgestrektheid die niet kwalitatief is. Dit doet denken aan het idee van Plato dat verleden en toekomst geen onderscheid zijn in het wezen van de tijd, maar slechts verschillende aanblikken van de tijd. Beide geloven dus niet in het bestaan van verleden en toekomst op zichzelf. Voor Plotinus heeft tijd wel een kwalitatieve uitgestrektheid, gezien vanuit het universum, maar niet voor zover tijd het leven van Ziel is. We kunnen dus zeggen dat het perspectief, waarmee men naar tijd en eeuwigheid kijkt, voor alle drie de auteurs van groot belang is.

Hoewel er onderlinge verschillen zijn in de tijdstheorieën van Plato, Plotinus en Augustinus, is er zeker een continuïteit te ontdekken. Augustinus lijkt het Platoonse onderscheid in zijn en worden tot integraal onderdeel van zijn eigen tijdstheorie te hebben gemaakt en komt hierdoor op veel punten tot vergelijkbare conclusies als Plato en Plotinus. Er lijkt op veel punten, zoals de schepping, directe invloed van Plato op Augustinus te zijn geweest, maar ook bemiddeld door Plotinus, zoals in het concept van eeuwigheid. In het vinden van een definitie van tijd, pakt Augustinus het echter anders aan dan zijn voorgangers door voor een psychologische aanpak te kiezen. Hierdoor lijkt hij een diepgaandere definitie te kunnen geven dan zijn voorgangers. Tot deze definitie was hij echter misschien niet gekomen zonder de ideeën die Plato en Plotinus reeds hadden geformuleerd over het wezen van de tijd.

Bibliografie

- Beierwaltes, W. (1967) *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Böhme, G. (1974) *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Callahan, J.F. (1968) *Four views of time in ancient philosophy*, New York: Greenwood press
- Carone, G.R. (2004) "Creation in the "Timaeus": The Middle Way", in: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 37, no. 3, pp. 211-226
- Cornford, F.M. (1977) *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London: Routledge & Kegan Paul
- Flasch, K. (1993) *Was ist Zeit? Augustinus van Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie.*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Gerson, L. (2014) "Plotinus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Zalta E.N. (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plotinus/>>
- Meijering, E.P. (1979) "Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse", in: Waszink, J.H. en van Winden J.C.M. (red.), *Philosophia Patrum. Interpretations of Patristic Texts*, Vol. IV, Leiden: E.J. Brill
- Mendelson, M. (2012) "Saint Augustine", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Zalta E.N. (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/augustine/>>
- Nightingale, A. (2011) *Once out of Nature. Augustine on time and the body*, Chicago: University of Chicago Press
- Sedley, D.N. (2007) *Creationism and Its Critics in Antiquity*, California: University of California Press
- Sorabji, R. (1983) *Time, Creation and the Continuum*, London: Duckworth
- Vlastos, G. (1939) "The Disorderly Motion in the Timaios", in: Allen, R.E. (red.), *Studies in Plato's Metaphysics*, New York: Routledge & Kegan Paul Ltd
- Vlastos, G. (1964) "Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?", in: Allen, R.E. (red.), *Studies in Plato's Metaphysics*, New York: Routledge & Kegan Paul Ltd
- Zeyl, D. (2014) "Plato's Timaeus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Zalta E.N. (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/plato-timaeus/>>

Edities:

- Augustinus, *Confessiones*: ed. O'Donnell J.J. (1992), "Augustine: Confessions", Oxford: Clarendon Press
- Plato, *Timaeus*: ed. Bury R.G. (1929), "Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles", Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press

Plotinus, *Enneaden*: ed. Armstrong A.H. (1967), "Ennead III", Loeb Classical Library, Cambridge:
Harvard University Press