

דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים
כרך שני • חוברת 8

מושג הזמן
באסכולה הניאו-אפלטונית המאוחרת

מאת

שמואל סמבורסקי

ירושלים תשכ"ז

כל הזכויות שמורות לאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים

נדפס בישראל
בדפוס מרכז, ירושלים

מושג הזמן באסכולה הניאו-אפלטונית המאוחרת

מאת

שמואל סמבורסקי

מהות הזמן, על בחינותיה השונות והמשונות, העסיקה את חכמי יוון העתיקה במשך תקופה ארוכה, בת אלף שנה, בקירוב. אם נזכור את הקשר ההדוק שבין התנועה והזמן הפיזימולוגי, או – אם לבטא זאת בצורה ספיציפית יותר – הזמן הפיסיקאלי, הרי כבר נדונה בעיית הזמן בעקיפין בשנת 450 לפסה"ג, בפאראדוקסים של זינון איש איליאה, ובמיוחד בפאראדוקס החץ העף, שבו מוצגת קושיית החץ שהוא ספק נע ספק נח ברגעים השונים של מעופו מן הקשת אל המטרה, והאנטייתזה של מקום החץ, המחייב מנוחה, ודרכו, המחייבת תנועה. בשעה שהעלה זינון בפאראדוקס זה בחריפות יתירה את תעלומת הקשר והניגוד שבין הסטאטיקה של נקודות-העכשיו ובין הדינאמיקה של משך התנועה, המורכב כביכול מנקודות אלה, הבליט את בעיית הרצף בצורה דראמאטית ביותר. ואכן, הדי פאראדוקס לא נדמו בכל העת העתיקה, והוסיפו להסעיר את המדענים והפילוסופים עד המאה הי"ט לסה"ג.

בפעם הראשונה מוזכר הזמן במפורש בפרק המפורסם שבדפים 37–38 של 'טימאוס' לאפלטון, בסיפור על בניין העולם הגשמי על-ידי הדימיורגוס, הבנאי-האמן של הקוסמוס. העולם הגשמי, העולם הנע של התחושה, נבנה בצלם האידיאה של הקוסמוס, שאפלטון תופס אותה כאידיאה של אורגאניזם חי, השוכן בסטאטיקה המוחלטת של אחדות נצחית. הואיל והעולם הגשמי הוא דבר שבהתהוות, אי-אפשר להעניק לו בשלימות את טבעו זה של החי הנצחי, וכך נוצר הזמן כצלם נע המחקה את הנצח ואשר תנועתו נמדדת במספרים. אפלטון מעמיד זה לעומת זה את הזמן החולף, שצורותיו הם העבר והעתיד, ואת הדגם שלו, ההויה הנצחית, העומדת בעינה תמיד ללא תנועה. לפי אפלטון רק 'הויה' מציין את מהות האמיתית של דגם זה, וכדבריו אלה יש זכר לפסוק שבשירו של פארמינידס על היש: 'לא היה אי-פעם ולא יהיה, כי הוא הויה עכשיו כולו בבת-אחת' (קטע 8, שורה 5).

האוונטולוגיה של הזמן, שהוצגה בפסוקים המפורסמים שבקוסמולוגיה של אפלטון, באחד הקטעים הקלאסיים של הספרות הפילוסופית, שבו מתואר הזמן כתבנית נחותה של דגם הנצח שבעולם-האידיאות בעל הישות המלאה – אוונטולוגיה זו אינה נזכרת כלל בספר הרביעי של הפיסיקה, שבו דן אריסטו באריכות על מהות הזמן. על-פי הידוע לנו על יחסו השלילי של אריסטו לתורת-האידיאות של מורהו, נוכל להניח,

שמואל סמבורסקי

שגם את תפיסת הזמן האונטולוגית של אפלטון שלל אריסטו כתפיסה שהשתיקה יפה לה. בניגוד גמור לדיכוטומיה שבין הנצח הטראנסצנדנטי ובין הזמן כאספקט שלו בעולם המוחשי, מתרכז אריסטו בבעיה הפראגמטית של הזמן כמידת כל התנועות, והוא שואף ללבן את הקשר שבין הזמן והתנועה, מצד אחד, ובין הזמן השוטף והעכשיו כנקודה בזמן זה, מן הצד האחר, כדי להגיע להגדרה של הזמן שתאפשר את השימוש בו במדידת התנועות.

הגדרתו של אריסטו היא, כי 'הזמן הוא מספר התנועה בהתאם למוקדם-ומאוחר' ('פיסיקה', 219b, 1-2), והואיל ואריסטו מצטמצם, הן בהגדרה זו והן בדיון שמסביב לה, באספקט הפיזיולוגי הטהור של הזמן, אין הוא עשוי לספק אותנו סיפוק מלא. הדיון הזה יש בו לא מעט מקומות סתומים, ותליתלים של פירושים מאז התקופה ההלניסטית ועד זמננו יוכיחו. אולם עלי לבגוע במקצת מדברי אריסטו, מפני שיש להם קשר למה שאמרו הניאראפלטונים, החל בפלוטינוס וכלה בדמשקיוס. אריסטו פותח ואומר, שכמה מסימני הזמן מעוררים את החשד, שהזמן אינו קיים כלל, או שקיומו מפורק ומטושטש, שהרי העבר חלף ואיננו עוד, והעתיד טרם הגיע, ונמצא הזמן מורכב מחלקים שאינם קיימים, וקשה להשיג כיצד העכשיו, המפריד בין עבר ועתיד, יכול להיות חלק מהזמן, וכיצד עכשיו אחד חולף ואחר בא במקומו. קשייו של אריסטו בעניין זה נובעים מאותה הדילמה שבפאראדוקס של זינון. כי בשעה שתופסים את העכשיו כנקודה, בין אם היא מפרידה בין העבר לעתיד ובין אם היא מגשרת ביניהם, הרי לעולם אין שכן לעכשיו מסוים, כי בין עכשיו אחד למשנהו יש תמיד עכשיו נוסף, המפריד ביניהם. כיצד יוכל להיוולד עכשיו חדש מתוך העכשיו הנוכחי, וכיצד יוכל להיווצר כתהליך רציף בהמשכו של עכשיו נוכחי זה?

לימים הסתעפו מקושייתו של אריסטו שני פתרונות מנוגדים. הפתרון האחד מבוסס על תפיסה מעמיקה יותר של הרצף שהגיע אליה כריסיפוס איש הסטואה, תפיסה המתארת את העכשיו כנקודת-גבול, החסומה בתוך קטעי-זמן מצטמקים והולכים, שאחד מקצותיהם הוא בעבר, ואילו הקצה האחר בעתיד. לפי דברי כריסיפוס, אין הגדרה גמורה להווה, שכן חלקו בעבר וחלקו בעתיד, או, כפי שבימינו חזר על כך וייטהד (Whitehead) בצורה קולעת: אין ההווה אלא התמוזגות הזכרון הרענן של העבר בצפייה לעתיד. בחשבון האינפיניטיסימאלי, החל בלייבניץ ובניוטון, ניתן לתפיסה זו ביטוי מאתימאטי שכוחו יפה גם בימינו אלה, ימי תורת הקוואנטים: העכשיו הוא הגבול שאליו שואפים קטעי-זמן ההולכים ומצטמקים לאפס. הפתרון השני שמתבקש מקושייתו של אריסטו בדבר כליון העכשיו האחד והולדת העכשיו שלאחריו כרוך בשלילת שטף הזמן כהשתלשלות רציפה. זוהי תורתו של דמשקיוס, שלפיה מורכב הזמן מקוואנטים דיסקריטיים, כלומר, העכשיו נתפס כקטע זמני קטן וסופי, שאינו ניתן לחלוקה. פתרון זה יעסיק אותנו בסוף דברינו, אולם ראוי לציין, כי פתרון דומה כבר הוצע כסינוקראטס, בן דורו של אריסטו, לגבי קטעים מרחביים. כדי למנוע את הפאראדוקסים הנובעים מחלוקתו האינסופית של קטע, הניח כסינוקראטס, שכל אורך מורכב מקטעים אטומיים, שאינם ניתנים לחלוקה. אגב, מתקבל על הדעת, כי כסינוקראטס הניח הנחה דומה גם לגבי הזמן וחלוקתו ליחידות אטומיות, אף-על-פי שאין לנו אסמכתה להשערה זו.

עוד בטרם הציג אריסטו את קושייתו על התחלפות נקודות-העכשיו, העלה אפלטון את הבעיה הזאת ב'פארמינידס', בשעת ניתוח האנטינומיה של האחד והרבים. כדוגמה בולטת לאנטינומיה זו מציג אפלטון את האחד ההווה, הלוקח חלק בהוויה במחובר

מושג הזמן באסכולה הניאו-אפלטונית המאוחרת

עם הזמן ההווה. אולם אם יש לו חלק בזמן, הרי עולה שאלת השתתפותו בשטף הזמן. האספקט הדיאלקטי הזה של העכשיו מוצג על-ידי אפלטון באמצעות המושג 'פתאום'. 'הפתאום' – הוא אומר – פירושו, כנראה: אותו רגע שממנו ואילך יעבור העובר לכאן ולכאן, שאין מעבר ממצב העמידה כל עוד נמשך המצב הזה, ולא מתוך התנועה כל עוד היא נמשכת. אלא אותו עניין משונה של 'פתאום' כננס באמצע בין התנועה והעמידה, ואין הוא תופס כל זמן שהיא' (תרגום ג' ליבס). אפלטון מכניס כאן את המושג 'פתאום' כדי להבליט את הדיאלקטיקה שבהיבלעות ההווה הדיסקריטיבית ברצף ההתהוות.

אריסטו, הרחוק מאוד מחידודים דיאלקטיים מעין אלה, מציג את הקשר שבין העכשיו הנקודתי ובין הזמן השוטף באמרו, שאנו מגיעים לתפיסת הזמן כמספר התנועה על-ידי כך שאנו תופסים שתי נקודות-עכשיו, האחת מוקדמת והאחרת מאוחרת, והשטף שבין שתי נקודות אלה הוא-הוא האמצעי שבעזרתו אפשר למדוד את התנועה. נקודות-העכשיו השונות משולות לפוזיציות השונות של גוף הנע במרחב, ובתור שכאלה הן מספרים שעל-פיהם אנו מונים את התנועה. לפי אריסטו, מבחינה אחת כל נקודות-העכשיו הן זהות, כי כולן נקודות-הווה שבהן מתלכדת התפיסה הסוב-ייקטיבית של הזמן והאירוע הזמני הריאלי, ומבחינה אחרת כל נקודת-עכשיו שונה מחברתה, שכן לכל אחת מהן תוכן אחר, מהות אחרת. האספקט הדואלי הזה של העכשיו שבמשנתו של אריסטו הולך וחוזר בדיוניהם של הניאו-אפלטונים, ונהפך – כפי שנראה בהמשך הדברים – לאחד מנקודות-המוצא של תפיסתם החדשה. שהרי ניתן לפרש דואליות זו כעין אנטינומיה: העכשיו הוא ממשי משום שהוא ההווה הריאלי הבלתי-אמצעי, ועם זאת אין הוא ממשי משום שהוא התחלף עם עכשיו בעל תוכן אחר שחלף ואיננו עוד ומשום שהוא עומד להתחלף עם עכשיו בעל תוכן אחר שטרם הגיע.

אני דולג על מרבית השיקולים של אריסטו שאינם נוגעים במישרין לנושא המצומצם שלפנינו, כגון דבריו היפים והמעמיקים בדבר חד-צדדיות כיוונו של הזמן, שבו הדברים הולכים ונהרסים מאליהם, אולם אינם הולכים ונבנים מאליהם, בקיצור – האנטיציפאציה של המושג 'אנטרופיה'. עניין אחד ראוי להזכירו: אריסטו שואל, אם הזמן היה קיים בלי הנפש, כלומר, בלי תודעת האדם, שהרי הנפש היא הסופרת את הזה-אחר-זה שבתנועה. על שאלתו זו הוא משיב ברוח גישתו הריאליסטית, שקיומו של הזמן כרוך בתנועה, שהיא הנושא האובייקטיבי של מוקדם-ומאוחר, בין אם נספור אותו או לא. התנועה כשהיא לעצמה היא אפוא בבחינת זמן שבכוח, ותודעת האדם הסופרת את התנועה הופכת את הזמן שבכוח לזמן שכפועל. תפיסתו הריאליסטית של אריסטו עוד נתחזקה במשנתו של תלמידו סטראטון, המגדיר את הזמן בפירוש ככמות השוטפת – כביכול – מאליה, כמות שיש להבחין בינה ובין האירועים המתרחשים בתוך השטף הזה. הגדרתו של סטראטון זהה לזו של ניוטון, אלפיים שנה אחריו, אלא שבאסכולה הפיריפאטית נשארה, כנראה, יחידה ומבודדת בקיצוניותה. במאות השנים שלאחר-מכן רווחה הדעה, שאין להפריד בין הזמן ובין התנועות הגשמיות, ובפרט התנועה הסיבובית הקצובה של כיפת השמים. הזמן כמספר התנועה, או כהתפשטות התנועה, נעשה למושג שהשתרש בתודעת הפילוסופים עד לעת העתיקה המאוחרת, בלי שהסתייגו ממנו הסתייגות עקרונית.

באמצע המאה הג' לסה"נ מתח פלוטינוס ביקורת קטלנית (בפרק השביעי של הספר השלישי של 'אניאדות') על מושג הזמן המבוסס על ההגדרה, כי הזמן הוא מספר

שמואל סמבורסקי

התנועה. באיזה מובן – טוען פלוטינוס – אפשר לכנות את הזמן כמספר התנועה? האם מספר זה אינו אלא הפשטה שאינה קשורה כלל בתנועה מסוימת, דוגמת המספר 10, שהוא הפשטת כל הקבוצות הקונקרטיות של עשרה, כגון עשרה סוסים וכו'? במקרה זה איננו אלא מספר גרידא, ואין לו שום שייכות לזמן. ואם נאמר שמספר זה או מידה זו הם משהו בלתי-נפרד מהתנועה – כיצד נוכל להבחין בין הזמן המודד ובין התנועה הנמדדת? ואם הזמן הוא משהו המלווה את התנועה, הרי בשאלת השאלה, מהו טיבו של ליווי זה? האם הוא קודם לתנועה, האם הוא בא בבת-אחת אתה, או האם הוא בא אחריה? ומה שלא ייאמר עליו, הרי מדובר כאן על סדר של זמן, ונמצא שהזמן הוא ליווי התנועה שבזמן, ולפינו אפוא מעגל-קסמים.

ניתוח הזמן של פלוטינוס בא לאחר ביקורתו, שבעיקרה היא ביקורת גישתו הפיננומינל-לוגית של אריסטו, ביקורת שקודמים לה דבריו על הנצח, הצמודים להשקפת הזמן שלו ושיש לראותם במסגרת דרגות-הישות השונות של הפילוסופיה של פלוטינוס. דרגות-הישות אלה הן התולדה הראשונה של הסיסטימאטיזאציה של הקאטיגוריות האפלטוניות, שהתפתחה במאתיים השנים שבין פלוטינוס לפרוקלוס. הישות העליונה היא האחד, הזוהה עם הטוב, והישות שמתחתה היא השכל, הזוהה עם הדימיורגוס. תחמו של השכל, או של העצם המושכל, הוא עולם המושכל, המכיל את ריבוי האידיאות. בדרגה נמוכה יותר שוכנת הנפש, שאינה אלא נפש-העולם האפלטונית, ומתחתה מקומו של העולם המוחשי, שאחרון שלביו הוא החומר. פלוטינוס תופס את הנצח ואת הזמן כשתי צורות-קיום של העקרון הרוחני. הנצח הוא חיי העולם המושכל, פעילותו הפנימית באחדות מושלמת, שאין בה סימנים כלשהם של תנועה חיצונית. לעומת הנצח, שהוא הווה במנוחת-עד, מופיע הזמן בדרגת הישות של הנפש, כצורת קיומו של העקרון הרוחני, כפעילות הנפש, שהיא בבחינת תנועה. פעילותה היא פעילות שבהתקדמות ובהשתלשלות, ואין השתלשלות זו אלא חיי הנפש. הזמן הוא אפוא חיי הנפש שעה שהיא עוברת ממצב-חיים אחד למשנהו, בניגוד לנצח, שהוא חיים שבמנוחה, חיים ללא שינוי, חיים של אחדות, של זהות מושלמת.

בתורת-הזמן הפסיכולוגית שלו פנה פלוטינוס עורף לכל שעבוד של הזמן לעולם הגשמי, לכל ביאור פסיקאלי של מהות הזמן. הזמן הפלוטיני נובע מדרגת ישות הנפש. דרגה זו אמנם נחותה מדרגת ישות השכל, אולם היא שוכנת מעל לדרגת ישותו הפנומה של העולם המוחשי. שיבוץ מקומו של הזמן ברמת ישותה של נפש-העולם הולם גם את המסורת הפיתאגורית-אפלטונית, שלפיה הנפש נעה בתנועה נצחית, ומתוך כך היא הופכת גם למניע של כל היקום האורגאני, ובפרט של גוף האדם, אשר בתודעתו מופיע הקצב של תנועת-עד זו בצורתו של הזמן.

פלוטינוס הקים לתחייה את תפיסת הזמן האונטולוגית מיסודו של אפלטון, וזו משלה בכיפה בשלוש מאות השנים האחרונות של העת העתיקה, לאחר דחיקה את רגליה של התפיסה הפסיקאלית מיסודו של אריסטו. אולם תפיסתו הספיציפית של פלוטינוס לא החזיקה מעמד בתמורות הקונצפטואליות המרחיקות-לכת שחלו באסכולה הניאור-אפלטונית. בקטעים שנשמרו בידינו מכתבי יאמבליכוס ובפאראפראזות מדבריו שבפירושו של סימפליקיוס על ה'קאטיגוריות' וה'פסיקה' לאריסטו וכן בכתביו של פרוקלוס, ובפרט בפירושו על 'טימאוס' לאפלטון, אנו מוצאים עדות משכנעת, כי יאמבליכוס הוא מחוללה של השקפה חדשה ושל תפיסה ראדיקאלית, המעניקה למושג הזמן מעמד של ישות, דבר השונה מכל מה שנאמר על הזמן קודם-לכן. מדבריו של פרוקלוס עולה, שמפנה מהפכני זה היה קשור לביקורת החריפה שמתח יאמבליכוס

מושג הזמן באסכולה הניאו-אפלטונית המאוחרת

על תפיסתו של פלוטינוס, בדומה לתיאוריה של פלוטינוס, שפתחה בביקורת חריפה על תפיסת אריסטו.

יאמבליכוס, בתחילת המאה ה־3 לסה"נ, ואחריו פרוקלוס, באמצע המאה ה־4, דחו את התפיסה שהזמן הוא מצב של חיי הנפש, והנצח הוא מצב של החיים בעולם המושכל, והעניקו לשניהם מעמד של מהויות סובסטאנציאליות במערכת-ישויות שהיא מורכבת ומפוצלת בהרבה מזו של המערכת הפלוטינית. הצורך בריבוי הישויות ודאי נבע משאיפת יאמבליכוס ואסכולתו לשלב את האונטולוגיה שלהם בתיאולוגיה הסינקרטיסטית המסועפת של תקופתם, תיאולוגיה שבה היה הכרח לאחד את הישויות הקדושות ואת האלים של האמונות והדתות המרובות. כן היה בכך משום הכרח הגיוני פנימי, מאחר ששלוש דרגות-היש שקבע פלוטינוס מעל לדרגת הקוסמוס המוחשי לא היה בהן עוד כדי לשבץ בצורה חד-משמעית את ריבוי המושגים האפיסטימולוגיים ורגוניהם במערכת האונטולוגית הניאו-אפלטונית, ותהליך הדיפרנציאציה הקונצפטואלית הביא בהכרח לתהליך של ריבוי הדרגות ודרגות-המשנה של הישות. אך תהליך זה התפתח כתופעה טבעית גם בעקבות מגמה נוספת, בעלת אופי דיאלקטי: מצד אחד עשוי ריבוי השלבים שמעל לעולם המוחשי להגדיל את הפער שבין עולם זה ובין הממשות המושלמת והעילאית של האחד-הטוב, ממשות שמעליה שוכנת, לפי יאמבליכוס, הישות הראשונית של האחד-הסר-התכונות; אך מן הצד האחר הוא עשוי להקטין את הפער שבין שלב אחד למשנהו ולהעמיד על מינימום את אי-הרציפות שבין השלבים של סולם הישויות, בהגדילו את צפיפותם.

אין כאן המקום להאריך בתיאור מערכת הישויות של יאמבליכוס. הסיבוך העיקרי שבה לעומת המערכת של פלוטינוס הוא, שבמקום שתי הדרגות הפשוטות שבין דרגת האחד ובין העולם המוחשי, דרגת השכל ודרגת הנפש, מופיעות שלוש דרגות מורכבות: העולם המושכל (עולם האידיאות, האובייקטים של המחשבה), העולם השכלי (עולם הסובייקטים החושבים) ועולם הנפש, שכל אחת מהן מפוצלת לשלוש דרגות-משנה. אחד הפרינציפלים העיקריים בסולם היורד של השלבים הוא המעבר ההדרגתי מהאחדות הגמורה והסטאטיקה הגמורה לריבוי הגמור והתנועה הגמורה. בעולם המושכל יש משהו מהסטאטיקה של האחד, אולם הוא כבר מכיל את ריבוי האידיאות, ואילו בעולם השכלי קיים מצב שאופיו דואלי, ספק סטאטי ספק דינאמי, בעוד שעולם הנפש הוא כולו דינאמי, גם אם הוא עדיין מעל לדרגת העולם המוחשי. למערכת הישויות של יאמבליכוס ולמערכת של פרוקלוס (המסועפת עוד ממנה) אופייני מושג השיתוף, המבטא את תלותו של מושג, או של אידיאה, או של ישות שבדרגה מסוימת, במהות האנאלוגית שבדרגה גבוהה יותר. המהות שבדרגה הגבוהה עשויה להיות בשיתוף עם המהות של הדרגה הנמוכה, ובמקרה זה המהות הנמוכה משתתפת במהות הגבוהה. הודות להשתתפות זו משתקפות בה התכונות של המהות הגבוהה, גם אם יש בהשתקפות זו משום הקטנת הערך. התלות המתבטאת בשיתוף ובהשתתפות יוצרת חוליות, המקשרות את כל המהויות בשרשרת אחת, המלכדת את כל דרגות הישות.

דוגמה מאלפת למבנה קונצפטואלי זה של הישויות והזיקה שביניהן היא תורת-הזמן של יאמבליכוס ואסכולתו, כפי שעולה מהטקסטים שתרגמתי ופירשתי, יחד עם חברי ש' פינס, בשנתיים האחרונות.¹ מקצת המסקנות שהעלינו במאמצינו המשותפים רצוני להביא בזה לפניכם.

1. העבודה תפורסם במסגרת כתבי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.

שמואל סמבורסקי

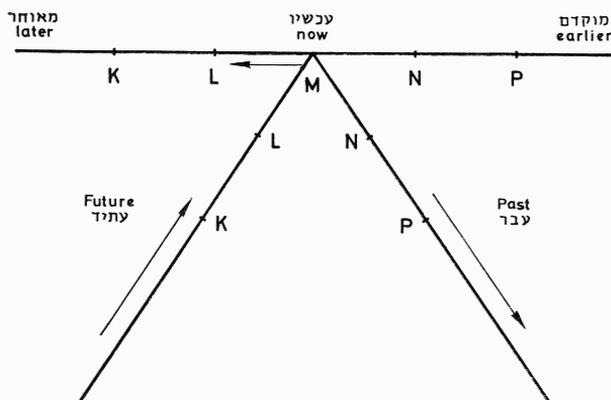
בניגוד לפלוטנינוס, מעלה יאמבליכוס את הזמן מדרגת-הישות של הנפש לדרגת השכל, ואת הנצח – לדרגה שמעל לשכל. אחת מנקודות-המוצא של תורתו היא ביקורתו ופירושו של קטע מפתחי פילוסוף ניאור-פיתאגורי בלתי-ידוע מהתקופה שבין המאה הב' לפסה"ג והמאה הב' לסה"ג, קטע שנכתב, כביכול, על-ידי הפילוסוף הפיתאגורי ארכיטאס. בקטע זה מיוצג הזמן כתפיסה אריסטוטלית, אולם בתוספת ציורית, המבליטה את מקומו המיוחד של העכשיו בתוך השטף המתמיד, שזרימתו הופכת את העתיד לעבר.

פסודו-ארכיטאס פותח את דבריו בהצביעו על סגולתו הספיציפית של הזמן, שכל עכשיו שבו אינו ניתן לחלוקה, והוא חולף. משום כך הזמן אינו ממשי, כי ההווה עבר ברגע שתפסנו אותו, וגם אם שטף הזמן הוא רציף, הרי חלקיו – כלומר, העבר והעתיד – אינם בנמצא. כאן משווה פסודו-ארכיטאס את העכשיו לקודקוד של זווית, לנקודה בעלת התכונה הסינגולארית שבין שתי השוקיים של הזווית, שהיא כביכול קצה השוק האחת, ובעת ובעונה אחת גם תחילתה של השוק האחרת. תמונה זו היא מוצלחת ביותר, שהרי לפי פסודו-ארכיטאס משתנה אמנם העכשיו ללא הרף מבחינה מספרית, אולם צורתו משתמרת, ושימור הצורה – כלומר, שימור הנקודה הסינגור-לארית הזאת שבמעברו של הזמן הבלתי-ממשי מהמוקדם אל המאוחר – מצטייר כבהירות בתיאור הגראפי הזה של הקו הישר, הנשבר בזווית. עלינו לתאר לעצמנו את כלל נקודות הזווית כשהן הולכות וזזות בשטף רציף משוק אחת לאחרת, בעברן בוו אחר זו דרך הקודקוד. בכל רגע ורגע הקודקוד מיוצג על-ידי נקודה אחרת, העולה מתוך אי-הממשות של העתיד ועוברת אל אי-הממשות של העבר. גם ההווה אינו ממשי, כי הוא נקודתי ואינו בחלוקה.

לאחר ציטוט הקטע של פסודו-ארכיטאס פותח יאמבליכוס בביקורת עליו, המכילה בעת ובעונה אחת גם את עיקר תורת-הזמן שלו. שתי התכונות שפסודו-ארכיטאס מייחס לזמן – שהוא אינו בחלוקה ואינו ממשי – בעצם שייכות, לפי יאמבליכוס, לשני סוגים שונים של הזמן, שהם בדרגות-הישות שונות: זמן עליון, שהוא בשיתוף, וזמן תחתון, המשתתף בו. העכשיו שאינו בחלוקה הוא תכונתו של סוג זמן שיאמבליכוס חידש אותו, הזמן שבעולם השכלי, והוא קיים ויציב ככל מהויות הישות המושכלת שאינן בחלוקה. כאן מעביר יאמבליכוס את המושג 'שאינו בחלוקה', המיוחס בלשון הגיאומטריה לנקודה, אל המישור המיטאפיסי, שבו משמעותו היא תכונת המהויות המושכלות, שיש בהן אחדות שאינה ניתנת לפיצול. לעומת זאת מדגיש יאמבליכוס, כי הלא-ממשי הוא תכונת הזמן שבעולם המוחשי, ואינו אלא התנועה המתמדת שבה שרויים הדברים שבטבע. את העכשיו הזה שבטבע אין להפריד מהדברים המתהווים תמיד, והוא שונה מהעכשיו הטראנסצנדנטי, השכלי, שצורתו נחה. עכשיו שכלי זה יש לו תכונה מלכדת, המאצילה משימור הצורה שלה על הזמן השוטף, שהוא משתנה מבחינה מספרית. האנטייתיה של העכשיו ושטף הזמן שבזמן הפינומינולוגי של אריסטו נהפכת אצל יאמבליכוס לאנטייתיה של זמן בדרגת השכל ושל זמן בדרגת החושים. יאמבליכוס מבאר למה אנו מייחסים בטעות את ההשתנות וההתפעלות של דברי העולם הגשמי למהות השכלית של העכשיו ושל הזמן שבעולם השכלי. הטעם לכך הוא, שהמהויות המתהוות תמיד בעולמנו לא יוכלו לקלוט בלא תנועה את המהות שאינה בחלוקה שבה הן משתתפות, ולכן הן בוגעות מדי רגע באחרים מחלקיהן במהות שכלית זו. מדבריו מתבקש פירוש של תפיסת יאמבליכוס שהנו בבחינת השלמת התיאור הגראפי של פסודו-ארכיטאס. הזמן של העולם המוחשי שוטף לאורך שוקיה

מושג הזמן באסכולה הניאו-אפלטונית המאוחרת

של זווית, דוגמת סרט נע, והוא נוגע בזמן הסטאטי של העולם השכלי בנקודת-הקודקוד בלבד, כלומר, בעכשיו השוטף שלו. רק לעכשיו מתחלף זה יש אפוא מגע בלתי-אמצעי עם הממשות. אולם גם נקודת-הקודקוד מחליקה ועוברת לאורך הזמן הסטאטי הזה מן המוקדם אל המאוחר, באופן שמדי פעם מתלכדת נקודת-עכשיו אחרת של זמננו עם נקודה אחרת של הזמן הסטאטי, ונמצא, שאנו חיים בזה-אחרי-זה את הזה-אצל-זה של הזמן השכלי.



יאמבליכוס מדגיש, שתפקידו של הזמן שבעולם השכלי הוא סידורו של הקוסמוס, ובכך הוא מעלה אותו לדרגה גבוהה מזו של דרגת הנפש. עיקר ישותו של הזמן הוא הסדר, לא סדר מסודר, לא סדר הבא בעקבות הדברים הקודמים לו, כסדרו של הזמן של אריסטו, אלא סדר מסודר, סדר הנוהג את הדברים השואפים לשלימות. לפי יאמבליכוס הזמן שבעולם השכלי אינו מידת התנועה, אין הוא נמדד על-ידי התנועה ולא על-ידי הגלגולים הקוסמיים שבטבע, ואין הוא מגלה את סיבוב כיפת השמיים, כשם שאינו מתגלה בו, ואף אינו מוגדר כחיי הנפש (כל אלה הן סיבות משניות הקשורות בזמן). אלא המוקדם-המאוחר שבסדר השכלי הנו הסיבה הראשונית של כל הסיבות המשניות שבדרגות הישות הנמוכות למיניהן. עם זאת ברור, שדרגת ישותו של הזמן השכלי היא נחותה מזו של ישות הנצח. הנצח יש בו סטאטיקה מוחלטת, שאין בה דיפרנציאציה של זה-אצל-זה, שפירושה התפשטות, לא-כל-שכן דיפרנציאציה של מוקדם-ומאוחר, שפירושה סדר וכיוון, שיש בהם משום פיצול האחדות. לפיכך ישות הנצח היא מעל לישות המושכלת, קל-וחומר מעל לישות השכלית. גם אם אין בקטעים שבידינו דברים מפורשים בעניין זה, הרי יש להניח, כי יאמבליכוס ראה את דרגת הנצח כשוכנת בין דרגת האחד ובין דרגת המושכל. נמצא, שהזמן השכלי יש לו עמדת-ביניים, הדומה לעמדת הנפש אצל פלוטינוס, שמקומה בין השכל והעולם המוחשי. הזמן השכלי הוא בין הנצח והעולם המוחשי, ועמדתו כפולה, בתוקף קיום-היחד של הזמן עם העולם המוחשי, מזה, וסידורו של הזמן ביחס לנצח. מזה. הזמן השכלי דומה לנצח, הוא תבנית הנצח, אולם הוא נוהג את העולם המוחשי בהיותו בשיתוף עם הזמן הפיסיקאלי המשתתף בו. עמדה כפולה זו של הזמן שבעולם ההוא, כפי שיאמבליכוס מכנה לעתים קרובות את הזמן השכלי, היא תוצאת כפילותו כישות נחה ונעה גם יחד. הוא נע ביחס לנצח, אולם הוא נח ביחס לזמן שלנו המשתתף בו.

שמואל סמבורסקי

המוקדם והמאוחר שבזמן השכלי אינו נע. נקודות-הזמן, המסודרות בסדר של מוקדם ומאוחר, אין להן תכונת השטף שבעטייה העתיד עובר להווה וההווה עובר לעבר, אלא זהו, כביכול, מוקדם ומאוחר סטאטי, אשר אין גם לתארו על-ידי התפשטות שבמרחב, וכל תיאור גראפי – כגון זה שהבאתי – אינו אלא תחליף שעלינו להיעזר בו בהעדר ציור מתאים יותר. בעניין זה אומר יאמבליכוס, שהדימיון גוס מתיר, כביכול, את הזמן השכלי מתוך הפקעת של הסדר האלוהי שבעולם השכלי, ומעבירו אל תוך העולם המוחשי, אשר בתוכו הזמן הופך לזורם. מיכאניזם זה של הפקעת המתירה את עצמה שוב יש בו כדי לבאר את הימצאותו של הזמן בדרגת הישות השכלית, שיש בה אלמנט של תנועה, למרות אופייה המושכל, הסטאטי.

מדבריו של פרוקלוס על הזמן בפירושו על 'טימאוס' מסתבר, שהם בעיקר פירוש לתורת הזמן של יאמבליכוס, פירוש שיש בו גם משום סיסטמטיזאציה של התורה הזאת וגם משום הנמקה מדעית כללית יותר, המבססת את השקפת יאמבליכוס. נוסף לכך ראוי לציין את ביקורתו של פרוקלוס, המכוונת במיוחד נגד תורת-הזמן הפסיכוכר-לוגית של פלוטינוס, ואת הדגשת האספקט התיאולוגי של הזמן, הבא לחזק את התפיסה האונטולוגית החדשה של יאמבליכוס. בדרך-כלל נדמה, כי תרומתו של פרוקלוס לתורת הזמן השכלי היא בעיקר במתן גיוון מיוחד לניסוחיו של יאמבליכוס, ולא בתוספת רעיונות מקוריים.

לאחר סקירה כללית זו נוכל להסתפק בסיכום קצר של דיוני פרוקלוס, שבהם הוא מסתמך לעתים קרובות במפורש על דברי יאמבליכוס. פרוקלוס מוכיח מתוך 'טימאוס' טיטוס וכתבים אחרים של אפלטון, שאי-אפשר לו לשום דבר לנוע כולו בשלימותו ומכל הבחינות. כל תנועה שהיא, בין אם היא שינוי מקום ובין אם היא שינוי איכות או צורה, מן ההכרח שתתהווה כנגד רקע של מנוחה, שאם-לא-כן ייהרס כליל מושג התנועה. אם רקע זה יהיה רקע שבפועל ויעבור אף הוא לתנועה, הרי יהיה צורך ברקע שני, שכנגדו אפשר למדוד את התנועה הזאת. נמצא, שרקע זה מן ההכרח שיהיה בפועל, אף-כי חסר-תנועה. זוהי תכונתו הספיציפית של הזמן, כלומר, הזמן השכלי, או – כפי שפרוקלוס מכנה אותו – המונאדה של הזמן. או הזמן הראשון, או הזמן שמעל הקוסמוס. אולם פרוקלוס חוזר ומדגיש את אופיו הדואלי של הזמן הראשוני הזה, שכן הוא גם נח וגם נע, גם מושכל וגם נוצר, גם אינו בחלוקה וגם מתחלק. יש סתירה אינהרנטית באופי זה, שאפשר לתפוס אותה רק אם נזכור גם את מצבי-הביניים של הנפש, שהיא אמנם ישות נחותה מהזמן. התיאור הגראפי שפרוקלוס בעזר בו הוא זה של מרכז המעגל והיקפו גם יחד. כמרכז המעגל הזמן הראשוני נח, ואילו כהיקפו הוא נע, כלומר, הוא בשיתוף עם הזמן המשני שבעולם המוחשי. בהיקף זה יש גם רמז לאספקט המספרי של הזמן. הזמן שמעל לקוסמוס, שהוא בשיתוף, הוא אפוא גם נח וגם מתקדם, בעוד שהזמן הקוסמי המשתתף נע כולו – הוא מוסע ונגרר אחרי התנועה. פרוקלוס מעביר תחת שבת ביקורתו גם את הזמן האריסטוטלי, הקיים רק בדברי העולם המוחשי כתופעת-לוואי שלהם, כביכול כמקרה של מקרה, וגם את הזמן הפלוטיני, אשר כולו תלוי בנפש, בעוד שברור, למשל, כי גם הדוממים, שאין להם נפש, משתתפים בזמן. וכך מנסח פרוקלוס את הפרופורציה: יחס הנצח לשכל הוא כיחס הזמן לנפש. כלומר, הזמן קודם לנפש כשם שהנצח קודם לשכל, ומהותו הדואלית של הזמן היא מהות שכלית, שהיא נחותה מן הישות המושכלת. באשר לאופיו הקדוש של הזמן – הרי השעות והחודש, היום והלילה מוחזקים כאלים אשר אנו מתפללים אליהם; קל-וחומר הזמן עצמו הוא אל, החובק את כל אלה.

מושג הזמן באסכולה הניאו-אפלטונית המאוחרת

דבריו של דמשקיוס על מהות הזמן, שוודאי נכתבו בתחילת המאה ה'ר, רובם נמסרו לנו בפירושו של סימפליקיוס ל'פיסיקה' של אריסטו – הן בציטאטות והן בפארא-פראזות המלוות הערות ביקורתיות מצד סימפליקיוס – ומיעוטם בספרו של דמשקיוס 'על העקרונות הראשונים'. בתורת-הזמן חידש דמשקיוס שני חידושים חשובים ביותר. האחד הוא הקוואנטיזאציה של הזמן המוחשי המשתתף בזמן הראשוני. דמשקיוס יוצא בשיקוליו מטיעונו של זינון בנוגע לתנועה והעכשיו הנקודתי. הוא רואה את פתרון הפאראדוקס בהנחה, כי התנועה שבזמן מתקדמת לאורך קו של התפשטות זמנית, שאינו מורכב מנקודות-עכשיו חסרות-התפשטות. שהרי אפילו רבבות של נקודות-עכשיו חסרות-התפשטות לא יסתכמו אלא בגודל שאף הוא חסר-התפשטות. יש אפוא להניח, שתנועת הזמן מתקדמת בצעדים סופיים, הנשלמים בבת-אחת, כביכול בקפיצות, המהוות יחידות סופיות ושלימות שאינן ניתנות לחלוקה. כל קפיצה כזאת, כל קוואנט של זמן – בלשון מודרנית – היא כולה בבת-אחת, סימולטאנית ואינה מתחלקת לחלקי-זמן קטנים יותר. שטף הזמן בעולם שלנו מורכב מהתקדמות באינטרוואלים כאלה, שגודלם תלוי במהירותו של הגוף הנע. לגבי כוכב איטי יותר, למשל, הזמן מתקדם בצעדים קטנים יותר, בקוואנטים קטנים יותר, ואילו לגבי כוכב מהיר הזמן מתקדם בצעדים גדולים יותר. ההווה או העכשיו שדמשקיוס מכנה אותו בשם 'ההוויה שבהתהוות' הוא אפוא גודל רילאטיבי, אולם לעולם סופי, ולא נקודתי, כי גם המנוחה מורכבת מקפיצות. מתוך הסבריו של דמשקיוס עולה, כי כוונתו היא למה שאנו קוראים היום בשם קוואנטיזאציה של גודל מסוים. הקפיצה שבהתהוות אינה מתהווה, כי-אם הווה. היא – לפי אחת מהגדרותיו של דמשקיוס – 'הצטברות ההתקדמות', והצטברות זו ניתנת קטעים-קטעים, שבגלל שלימותם מכנה אותם דמשקיוס בשם 'קטעים דימורגיים', קטעים שבהם הזמן מתקדם מדי פעם בבת-אחת. קושייתו של אריסטו בדבר התהוות עכשיו אחד מתוך משנהו באה אפוא על פתרונה בכך, שהווה אחד בעל אורך סופי גובל בהווה סופי שני, ואין ההווה האחד נוגע בהווה האחר אלא בנקודה המבדילה ביניהם, שהיא גם סופה של הקפיצה האחת וגם תחילתה של הקפיצה שלאחריה. אנו נזכרים בדברים של אפלטון ב'פארמינידס' המצוטטים לעיל, שבהם הוא נזקק למונח 'פתאום' כדי לתאר את הפאראדוקס של היבלעות ההוויה ברצף ההתהוות. שטף הזמן שלנו מורכב מצירופי-תזוזות ומנוחות, או – אם להשתמש בתמונה מודרנית – הוא דומה לסרט קינמאטוגרפי, המורכב מתמונות רבות, שכל אחת מהן מייצגת מצב של מנוחה, הנבדל מהמצב השכן בקפיצה קטנה, אולם סופית. תפיסתו של דמשקיוס בדבר קיומם של קוואנטי-זמן בעלי משך סופי משווה להווה משמעות ממשית יותר, קונקרטיית יותר. הואיל וכל הווה הוא יחידה הקיימת בבת-אחת בשלימותה, נמצא, כי בכך שאנו חיים את זמננו, אנו משתתפים בכל רגע ורגע בקטע קטן מהוויית האחד שמעל לזמן, מאותו היש שפאר-מינידס אמר עליו אלף שנה לפני דמשקיוס, שהוא 'לא היה אי-פעם ולא יהיה, כי הוא הווה עכשיו כולו בבת-אחת'.

גם אם לפי דמשקיוס אפשר בכל עכשיו ועכשיו להציץ, כביכול, לתוך ישות שהיא כולה הווה בבת-אחת, הרי שטף הזמן שלנו מעביר לפנינו מדי פעם קטע אחר מישות ממשית זו שבעולם המושכל. אולם מה טיבה של ישות זו בכללותה? על טיבו של הזמן הראשוני בטוטאליות שלו קובע דמשקיוס וחוזר ומדגיש, שהוא בשלימותו קיים בבת-אחת בממשות – מימרה שידידו סימפליקיוס לא היה יכול להשלים עמה בשום אופן. ייתכן, שחבריו של דמשקיוס סלדו מהגזירה השווה שלמד מההתפשטות

שמואל סמבורסקי

המרחיבה אל ההתפשטות הסימולטאנית של הזמן הראשוני, גזירה שווה שהיא החידוש הקונצפטואלי החשוב השני שחידש דמשקיוס. כי דמשקיוס השווה את הזמן הראשוני להתפשטותו הכוללת של נהר, מן המקור ועד השפך, כפי שהוא נתפס כצורה נחה ברגע מסוים, או כפי שהנהר בכללותו היה מופיע אילו היינו עוצרים את הזרם לרגע ומעמידים את הנהר כולו. אזי היינו תופסים את הנהר כולו בצורה אחידה, במצב של מנוחה, כזה-אצל-זה סימולטאני של התפשטות שממנה נגזר הנהר המוחשי, שכל חלקיו שוטפים ומשתפכים בזה אחר זה. כשם שההתפשטות הסימולטאנית של צורת הנהר בכללותו, שזרמו נעצר ועומד, היא היסוד האונטולוגי של מיי-הנהר הזורמים, כן ההתפשטות הסימולטאנית של הזמן בעולם המושכל היא יסוד הזמן שלנו, המזרים את ההווה מהעבר אל העתיד, או הזרם מן העתיד אל העבר דרך ההווה, כלומר, היא יסודו של 'נהר ההתהוות', כפי שדמשקיוס מכנה את הזמן של העולם המוחשי.

לפי השקפתו של דמשקיוס יש עוד הקבלה בין המרחב לזמן. המרחב מפריד בין הגופים ומונע בעדם מלהתערבב זה בזה, ועל-כן יש בו משום עקרון של סדר הזה-אצל-זה. אותו העקרון קיים גם בזמן המושכל, שהרי הזה-אצל-זה שבהתפשטותו הסימולטאנית קובע אחת ולתמיד את סדר הזה-אחר-זה של האירועים שבעולם המוחשי. תמונת הנהר הרי מרמזת אף היא על חד-צדדיות מגמתו של שטף הזמן: משני אירועים האחד מוקדם, כלומר, יותר קרוב למקור, והשני מאוחר, כלומר, יותר קרוב לשפך, וסדר זה של מוקדם-ומאוחר לא ישתנה לעולם, בין אם אירעו שני האירועים בעבר הקרוב או זוו לעבר הרחוק, או אפילו אירע אחד מהם בעבר והשני עומד לקרות בעתיד, או שניהם עדיין טמונים בעתיד. דמשקיוס משתמש במשל של שתי מלחמות: מלחמת טרויה קדמה למלחמת הפילופוניסוס, ויחס זה של מוקדם-ומאוחר לא ישתנה לעולם, והסיבה האמיתית לכך הוא סדר הזה-אצל-זה, שנקבע מראש בהתפשטות הזמן המושכל.

לא ניתן לנו לבני-האדם לתפוס את הזה-אצל-זה של הזמן המושכל כפי שאנו תופסים את הזה-אצל-זה של המרחב בהתפשטותו מקצה העולם ועד קצהו, אולם דמשקיוס אינו רואה כל הבדל עקרוני בין תפיסת מלוא העולם המרחבי, הניתן לנו בבת-אחת, ובין תפיסת מלוא העולם הזמני, אם הדברים אמורים בזמן המושכל. אולם מאחר שאין אנו חשים אלא את שטף-העד הבלתי-פוסק של הזמן המוחשי, שתודעתנו מפצלת אותו לשלושה חלקים – עבר, הווה ועתיד – אין לנו ברירה אלא להשתמש באנאלוגיות או בתחליפים. לפי דמשקיוס ניתן תחליף כזה על-ידי יוכלתה של הנפש לגשר בין ישות העולם המוחשי ובין ישות העולם המושכל, בתוקף עמדתה הממוצעת שבין שני עולמות אלה. הודות לכך הנפש מסוגלת לעשות אינטגרציה של ארכות-זמן מסוימות – כגון יממה או חודש או שנה או אורכו של משחק או מחזה – ולתפוס אותם בדמיונה או בזכרונה כיחידה סימולטאנית במצב של מנוחה, אף-על-פי שהארכות האלה היו שוטפות וחולפות. באינטגרציה קונצפטואלית של תקופת-זמן ארוכה ואיחודה לחטיבה אחת ונחה נפשנו לוקחת שמץ ממהותו הסימולטאנית של הזמן שבעולם המושכל.

בתורתו של דמשקיוס על הזמן הממשי הניתן בשלימותו בבת-אחת בצורת נהר שזרמו נעצר ועומד, ובפירושו של הזמן המוחשי כמורכב מקוואנטים אחידים של קטעי-עכשיו שאינם ניתנים לחלוקה – בתורה זו הגיעה לשיאה תפיסת הזמן מיסודו של יאמבליכוס. אף פעם אחת, לא לפני יאמבליכוס ואסכולתו ולא לאחריה ועד ימינו אלה, לא הוצגה האונטולוגיה של הזמן בבהירות כה מובהקת ומשכנעת, ומותר לומר,

מושג הזמן באסכולה הניאו-אפלטונית המאוחרת

שלולא היה מחדש יאמבליכוס כל אשר חידש פרט לתורת-הזמן שלו, הרי מובטח לו מקום כבוד בתולדות הפילוסופיה. שני הפילוסופים הגדולים בתקופה החדשה שעל-פי שיטתם היו עשויים ללכת בעקבות יאמבליכוס – שפינוזה והיגל – לא תחמו תחומים ברורים בין הנצח והזמן שבעולם המושכל, ומבחינה זו אין האונטולוגיה של הזמן שלהם כה בהירה כזו של הניאו-אפלטונים המאוחרים.

עם זאת לא אוכל בסוף דברי לעבור בשתיקה על תרומה חשובה שנתרמה בעת החדשה לניתוח הזמן, הלוא הוא מאמרו המזהיר והמעמיק² של הפילוסוף הסקוטי מקטגרט (John Ellis McTaggart; 1866–1923). שהשנה מלאו מאה שנה להולדתו. מאמר זה, אף-על-פי שלא נזכרו בו הניאו-אפלטונים המאוחרים, נכתב כולו ברוח גישתם של יאמבליכוס, פרוקלוס ודמשקיוס. מקטגרט אפילו מרחיק לכת מהניאו-אפלטונים באנאליזה של ההשתנות האופיינית לזמן המוחשי. אפשר לאפיין את טור האירועים שבזמן על-ידי השוואת כל אירוע לפוזיציה מסוימת בקר-הזמן, שהיא מוקדמת או מאוחרת מפוזיציה אחרת. אולם טור המוקדם-והמאוחר אינו ממצה את אופי ההשתנות של הזמן; טור-ההשתנות היסודי, שאין להעמידו על כל עובדה אחרת שהיא, הוא טור הפוזיציות שבזמן, המתקרבות מן העתיד אל ההווה ומתרחקות מן ההווה לעבר. בכל אירוע ואירוע דבקות שלוש תכונות אופייניות: היותו עבר, הווה ועתיד. תכונות אלה אינן מתיישבות זו עם זו, אלא-אם-כן נקבע במפורש שאינן סימול-טאניות, אלא-אם-כן נפרש ונדייק, שלמשל האירוע המתרחש כרגע הינו הווה, היה עתיד ויהיה עבר. נמצא, שלא נוכל ליישב את הסתירה שבתכונות אלה, ששלושתן דבקות בכל אירוע, אלא-אם-כן נזדקק למעגל-קסמים ונגיד, שכל אירוע יש לו תכונות אלה בזה-אחר-זה. לפי השקפתו של מקטגרט מגלה לנו מעגל-קסמים זה את אי-הממשות של הזמן, בפרט מפני שהסתירה שבין שלוש התכונות צמודה להווה של כל אחד מאתנו, שהוא עצמו שוטף בלי הרף ועובר מנקודה מוקדמת לנקודה מאוחרת. בניגוד לטור-ההשתנות שמקטגרט רואה אותו כלא-ממשי, אפשר לפי תורתו לשער טור שאף הוא בעל משמעות יסודית, אולם טיבו הוא ממשי. זהו טור הסדר שבאירועים, טור הזה-אצל-זה שבהם. טור זה אין לו אופי של זמן, אולם אם נרכיב על הטור הזה את טור-ההשתנות שבאירועים, נקבל כטור נגזר את טור המוקדם-והמאוחר שבהם. טור הסדר חסר-הזמן של הזה-אצל-זה בתורתו של מקטגרט אינו אלא הזמן שבעולם המושכל במשנתם של יאמבליכוס וחבריו, אשר קם לתחייה בתקופתנו בלבוש המחודש של האידיאליזם ההיגליאני והמחזיק מעמד בפולמוס החריף שנתגלע סביבו, פולמוס שעדיין נמשך בספרות הפילוסופית.

עלי להסתפק ברמזים מועטים אלה, שבאו להביא ראייה מהפילוסופיה המודרנית, שתפיסת הזמן של האסכולה הניאו-אפלטונית המאוחרת אינה קוריוז בתולדות האי-דיאות, כ-אם תגלית יסודית ובת-קיימא, שהעשירה את הכרת אחת המהויות הסתומות והמוזרות ביותר של מציאותנו.

הרצאה ביום י"א בשבט תשכ"ו (1.2.1966)

2. 'The Unreality of Time', *Mind*, 1908, pp. 457 ff. כן ראה ספרו: *The Nature of Existence*, II, Cambridge 1927, pp. 9–31

