

ten ist hier Plotins Schrift gegen die Gnostiker (II 9). Der Schluß wirft einen Blick auf die Entwicklung der Selbstbewußtseinsthematik bis zu Proklos.

Kapitel I ist der positive Teil; er bringt Plotins Theorie der einfachen Selbstanschauung des Geistes. Das sachliche Zentrum ist Plotins These, daß der Nous die Gesamtheit der Ideen und die Idee reine Wirklichkeit ist, d. h. die Identifikation des Seins als Aktualität mit dem Geist als Aktualität. Hingewiesen sei auf eine Bemerkung zum Wahrheitsbegriff: Plotin interpretiere die Aristotelische Adäquationstheorie nicht im Sinne einer Korrespondenztheorie von Denken und extramentaler Seinsordnung, sondern radikalierend als Identität von Denken und Sein, was allein der ursprünglichen Intention der Adäquationstheorie gerecht werde (25 f.). – Plotins Identitätsthese scheint mir ein für die heutige Diskussion wichtiger Beitrag zu sein. Die Schwierigkeit liegt darin, daß sie in der Form, wie sie hier vorgestellt wird, d. h. als Theorie des Nous, auf einer spekulativ sehr hohen Stufe ansetzt. Es geht nicht nur um die Identität von Bewußtseinsakt und Bewußtseinsinhalt, sondern auch um die Identität sämtlicher Ideen. Dadurch wird es schwer, den phänomenalen Gehalt der These zu vermitteln. Um Plotins Theorie des Bewußtseins heute ins Gespräch zu bringen, wäre es daher erforderlich, ihren phänomenalen Gehalt zunächst auf elementarerer Stufen darzulegen. Plotin müßte endogmatisiert und mit Hilfe von Aristoteles interpretiert werden; der phänomenale Aufweis der Identitätsthese müßte etwa beginnen mit den elementaren Analysen von De an. B 5.

Kapitel II bringt eine differenzierte Rekonstruktion der Reflexionstheorie des Numenios, die sich zugleich durch ihre Geschlossenheit auszeichnet. Es läßt deutlich werden, daß Plotins Beitrag zur gegenwärtigen Bewußtseinsdiskussion vor allem in seiner Kritik am Reflexionsmodell liegen dürfte, jedenfalls in dem Sinn, daß diese Kritik leichter zu vermitteln ist als die metaphysisch beladene Nous-Spekulation. H. hebt zwei Mängel des Reflexionsmodells hervor, die Plotins Konzeption der ursprünglichen Selbstanschauung des Denkens vermeide: (1.) Numenios verdopple die Denkakte und die Denksubjekte; die Einheit des Sichwissens komme erst durch eine unter anderer Hinsicht vorgenommene Identifizierung zustande. (2.) Die Selbstbeziehung des Denkens bleibe bei Numenios sekundär, weil sie die vorgängige Gegenstandsthematisierung voraussetze, und akzidentell, weil sie das primäre Denken, von dem sie begrifflich abtrennbar ist, nur begleiten könne (55). – Zur Sprache kommt auch Plotins Kritik an den Gnostikern; sie sei hier erwähnt, weil sie zwei unterschiedliche religionsphilosophische Ansätze deutlich werden läßt. Bei beiden erfolge die Erlösung durch Erkenntnis, aber während die Erkenntnis bei Plotin auf intellektueller Selbsttätigkeit beruhe, werde sie nach den Gnostikern durch religiöse Offenbarung erlangt. „Der Zugang zur Transzendenz bleibt für Plotin auch für die in diese Welt abgestiegene Seele aus eigener Kraft möglich; sie bedarf keiner von außen kommenden Offenbarung und ihre Befreiung ist das Werk ihrer intellektuellen Selbsttätigkeit“ (47).

Das Verdienst dieser Abhandlung liegt darin, daß sie von einer aktuellen Fragestellung her einen neuen Zugang zu Plotin erschließt.

F. RICKEN S. J.

GÜNTHER, DOROTHEA, *Schöpfung und Geist*. Studien zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones (ELEMENTA. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte 58). Amsterdam: Editiones Rodopi 1993. 96 S.

Unter Begleitung und Förderung von Wiebke Schrader und Rudolph Berlinger ist vorliegende Arbeit entstanden. Sie versteht sich als eine Unternehmung, welche einerseits die bisherige Beschäftigung mit Augustins Zeitverständnis weitertreiben und zum anderen die allgemeine philosophische Beschäftigung mit „Zeit“ anregen will. Drittens wird die Arbeit Günthers (G.) auch unter die Kommentare und – eher noch – unter die Reflexionen einzureihen sein, welche das XI. Buch der „Confessiones“ betreffen. Ich gewann den Eindruck, daß sich G. sehr intensiv in das gedankliche Ringen mit den augustininischen Texten (nicht nur des XI. Buchs!) eingelassen hat; deren Reichtum und Armut (in den Auslassungen und unfertigen Versuchen Augustins!) ließ sie zu einem etwas spröden, gelegentlich auch fast verschlüsselten Text gerinnen, der es dem Leser nicht leicht macht, den Reichtum der G.schen Erarbeitung bei einem ersten und vielleicht sogar nicht einmal bei einem zweiten Lesen zu erheben. – Der entzifferbare Fahrplan vor-

liegender Arbeit ist es, das augustinische Verständnis von „Zeit“ als „geschaffener“, als „creatum“, zum Ausgangspunkt zu wählen; sodann leitet G. zu dem augustinischen Begreifen von Zeit als „distentio animi“ über, als dem Bewußtwerden der Zeitlichkeit des Menschen; ein dritter Schritt bezweckt sodann, wie G. selbst sagt (9), „die Bestimmung der Zeit als creatum zugunsten der Bestimmung der Zeit als distentio animi aufzugeben“. Die Frage nach der „Zeit“ wandelt sich somit in die nach der „Zeitlichkeit“ (3). Wozu dieses Unternehmen? Worin soll der Gewinn liegen? G. antwortet auf diese Fragen, sie versuche nur eine Folgerung aus dem augustinischen Ansatz zu ziehen, eine Folgerung, welche Augustinus nahelege, aber selbst nicht zog (9).

Wenn wir uns dem Text näher zuwenden, so zeigt sich, wie G. in drei Entfaltungen drei zentrale Fragen zu beantworten versucht, welche im Nachdenken über Zeit wohl einem jeden Menschen entstehen und um deren Beantwortung Augustinus wiederholt rang: „Was ist Zeit?“ (13–31), „Wo ist Zeit?“ (32–50) und „Wie ist Zeit zu messen?“ (51–63). Die drei Fragen bauen aufeinander auf und verschlingen sich doch auch. *Was ist Zeit?* Die Wesens- und die Seinsfrage stehen in engstem Abhängigkeitsverhältnis, da Augustin Sein als Gegenwärtigsein bestimme (16) und Zeit ein „Nicht-mehr“ und ein „Noch-nicht“ ist. Aber kommt der Zeit nicht doch Sein zu? Sie ist „creatum“ (18, 71), also doch wohl! Ja, aber dieses Sein der Zeit unterscheidet sich für Augustinus von dem Sein aller anderen Geschöpfe (76) durch eine besonders schwierige Feststellbarkeit, beziehungsweise, wie G. mehrfach betont, das Sein von Zeit könne gar nicht eruiert werden (18, 75, 77). Was die „Wo“-Frage betrifft, so wehrt G. sich beharrlich gegen Ausdrucks- und Denkweisen, welche Zeit verräumlichen. Der Zeit werde nur gerecht und sie werde nur angemessen gedacht, wenn sie in Zeitkategorien und Zeitvorstellungen gedacht werde (25). So muß Zeit gekannt werden, bevor sie erkannt wird! Der „Wo?“-Frage kommt somit ebenso eine reinigende Funktion zu wie der Besprechung der „Vermessung“ von Zeit. Der Ort, wo die Verzeitlichung der Zeit festgestellt ist, ist der „animus“, auch gleichbedeutend mit „anima“. „Der Raum der Zeit ist so der animus selber“ (65). Sie ist Bedingung der Möglichkeit für das Denken der Zeit, und ist selbst von der Zeit bestimmt, verwirklicht sie sich doch im Nacheinander (distentio) (36). Die anima ist nicht autonomer Eigner ihrer selbst, sondern nur endlicher Grund von Welt (37), sie steht also zugleich über der Zeit und bleibt im Zeitablauf doch mit sich identisch, auch wenn sie in die Zeit hineingetaucht ist; mittels der memoria erhebt sie die vergangene Zeit (58). Obwohl also endlich und sich in der Zeit aufbauend, erfaßt die anima zugleich aber „etwas“ von Gott, vom „Ewigen“ und vermag trotzdem beides auseinanderzuhalten, Göttliches und Menschliches, Ewiges und Zeitliches. G. arbeitet nun pointiert die beiden Zeit-„vorstellungen“ so hart heraus, die der Zeit als creatum und der Zeit als distentio animi, daß sie zur Schlußfolgerung gelangt: „Zeit als creatum und Zeit als distentio animi schließen sich aus“ (77): objektiv, real und auf ein unabhängiges Seiendes verweisend ist das „creatum“; die andere Vorstellung drücke hingegen „je meine Zeit“ aus. Vermitteln ließe sich diese Polarität allenfalls, indem die anima als „Ort“ je meiner Zeit wiederum als creata gedacht wird (78). Doch G. hält sich mit Lösungen zurück (78). Ihr reicht es gezeigt zu haben, daß nicht nur Zeitlichkeit, sondern auch Zeit durch die anima, die Subjektivität des Menschen begriffen werden müsse (83). – Damit nicht genug, tauscht G. den Begriff der distentio animi gegen einen anderen aus, der die Dynamik der anima, bzw. des animus während dieser Erdenzeit mit ihrer „Einsinnigkeit und Einmaligkeit des Zeitverlaufs“ (83) hin auf Gott besser auszudrücken vermag, nämlich gegen den Begriff der intentio (84). Auf diese Weise aber weist G. noch einmal darauf hin, ohne überdeutlich zu werden, daß in dem flüchtigsten, ja gar nicht feststellbaren Geschöpf, nämlich der Zeit, eine Spur der Ewigkeit und damit des immer Bleibenden erfahrbar wird (88).

Die anregende, solide, etwas abstrakt gehaltene Arbeit ist von einer gewissen Verhaltenheit und gelegentlich von Ergriffenheit gekennzeichnet. Öfters verweist G. auf die gewählte Beschränkung, so muß sie nicht nur Antworten verweigern, sondern auch Fragen abschneiden. Trotzdem bespricht sie einen weitgestreuten Fächer (Auseinandersetzung mit G. Haefner: S. 29) und stellt sich der Diskussion. Zu hoffen ist, daß G. in weiteren Veröffentlichungen noch mehr zu ihrer Sprache und damit zu ihrem Denken finde.

N. BRIESKORN S. J.