

Kurt Röttgers

Die Zeitstruktur historischer und poetischer Geschichten bei Ricœur

1. Ricœurs Methode der Aporien-Erforschung (2399) | 2. Metaphern und Mythen anstelle gescheiterter Auflösung der Aporetik (2401) | 3. Theorie der Fabel und Theorie der Zeit (2403) | 4. Die »dritte«, »eigentlich menschliche« Zeit (2408)

1. Ricœurs Methode der Aporien-Erforschung

In seinem groß angelegten Werk *Temps et récit*¹ geht Paul Ricœur der sehr alten Frage, bzw. dem Rätsel nach dem Wesen der Zeit nach. Wie schon der Titel verrät, ist seine Zugangsweise, die ihm allein erfolgversprechend erscheint, diejenige, Zeit im Rahmen der Narrativität und in Beziehung zu ihr zu analysieren; so die leitende Hypothese: Narrativität und Zeitlichkeit sind eng verwandt.

Allerdings trifft er in seinen detaillierten Untersuchungen allenthalben auf Aporien, so dass seine eigentliche Methode die der Aporien-Erforschung ist, jedoch keineswegs mit dem illusorischen Ziel, die Aporien und Dilemmata in die Eindeutigkeiten von Aussagen über die Zeit aufzulösen. Die Grundhypothese, die seine Untersuchungen von Anfang an leitet, besteht darin, dass Zeitlichkeit nicht in einem direkten Diskurs aussagbar ist, wie verzweifelten Versuche von Augustin, Kant, Husserl und Heidegger zeigen, die, so Ricœur, zwar nicht falsch ansetzen, aber die letzte Antwort auf das, was die Zeit sei, schuldig bleiben und sich in Aporien verstricken. Der Zugang zur Zeit bedarf, da er nicht auf einem direkten Weg wahrer Aussagen über die Zeit zu haben ist, eines indirekten Weges, also

1 P. Ricœur, *Temps et récit I–III*, Paris 1983–1985; dt.: P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I–III*, München 1988–1991 [=ZEI–III]; gleichzeitig mit Ricœurs Werk entstand in Deutschland in vielen Hinsichten mit ähnlicher Zielrichtung K. Röttgers, *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten*, Freiburg i. Br., München 1982; zur Einführung s. auch W. C. Dowling, *An Introduction to Temps et récit*, Notre Dame/Ind. 2011.

quasi eines Umwegs; und dieser Weg führt über die Narration. Ricœur drückt seine Arbeitshypothese so aus: »*die Erzählung als den Hüter der Zeit anzusehen*, sofern es ohne die erzählte Zeit keine gedachte Zeit« gibt (ZEIII, 389). Ausgehend von dieser Grundthese ist die gesamte Ausführung des Werks in seinen drei Bänden eine Explikation dieser Korrelation von Zeit und Erzählung. Hinsichtlich der Thematisierung der Zeit in der Philosophie seit Platon führt das über die Aporien, die sich auftun zwischen einer quasi »psychologischen« (Augustin) und einer kosmologischen Zeitauffassung (Aristoteles), zwischen einer transzendentalen (Kant) und einer phänomenologischen (Husserl), zwischen einer »vulgären« und einer da-seinshermeneutischen (Heidegger).

Ricœur löst diese Aporien nicht auf oder ergreift theoretisch Partei für die eine oder die andere Seite. Vielmehr verweist er darauf, dass die jeweils eine Seite der Aporie sichtbar und denkbar macht, was die jeweils andere Seite verbirgt, um anderes als sichtbar erscheinen zu lassen. Und das gilt sowohl für den epistemologischen wie auch für den ontologischen Aspekt. Ricœur ist also willens, die Aporetik als solche bestehen zu lassen und dem nachzugehen, was diese besagt und wovon sie bewegt wird.

Auf der Seite der Aporien des Erzählens beispielsweise geht er von den verschiedenen Aspekten der Fabelbildung aus, die sich schon bei Aristoteles, dann aber vor allem einerseits in der Geschichtswissenschaft und ihrer Theorie, der Fabelbildung im fiktionalen Erzählen andererseits auftun: die Geschichtswissenschaft kann nicht umhin, (vergangene) Realität den Gesetzen der narrativen Präsentation zu unterwerfen, die Fiktion kann nicht umhin, (fiktionale) Realitäten zu behaupten, d. h. nicht jedem Erzählinhalt den Fiktionalitätshinweis hinzuzufügen: Jede Seite verbirgt, was die andere Seite ausführen kann.

Die sich in den Aporien auftauenden Doppelungen werden nur scheinbar in einer Totalisierung historischer Zeiten aufgelöst, d. h. in einer spekulativen Geschichtsphilosophie à la Hegel. Während Ricœur sonst allen Theorien, die er prüft, ihr relatives Recht zugesteht, gibt es kaum eine andere Theorie, die er so vehement als Scheinlösung kritisiert wie die Geschichtsphilosophie Hegels und die in ihr enthaltene Totalisierung der Zeit. Deren Schein, alle Widersprüche in einer Dialektik aufgelöst zu haben, möchte sich selbst jenseits aller Aporien positionieren. Zwar anerkennt Ricœur die Legitimität des

mit der Totalisierung erhobenen Anspruchs, nämlich des Anspruchs auf Sinngebung; die Ausführung jedoch, in der sich das Denken als Herrschaft über Sinngebungen aufwirft, muss als Auflösung der Aporetik als gescheitert angesehen werden.

2. Metaphern und Mythen anstelle gescheiterter Auflösung der Aporetik

In diesem Scheitern offenbart sich ein epistemologisches Grundsatzproblem, das als die Unvorstellbarkeit von Zeit bezeichnet zu werden verdient. Denn nur in den Zwischenräumen der Aporetiken entfaltet sich die der Vorstellbarkeit entzogene Zeitlichkeit: d. h. in Metaphern und in Mythen. Provoziert ist das Totalisierungsbegehren dadurch, dass die Zeitekstasen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer Einheit zusammengefügt werden sollten. Aber seit Augustins Ratlosigkeit im 11. Buch der *Confessiones* ist diese Einheit zu denken, immer wieder signifikant misslungen: weder ein an den Phänomenen ansetzender Denkversuch noch ein kosmologischer zeigt sich diesem Anspruch gegenüber als gewachsen.

Verlegt man sich jedoch auf Metaphern und Mythen als Erscheinungsmodi von Zeitlichkeit, dann besagt das zunächst, dass es einen Vorrang und eine Vorgängigkeit der Zeit vor dem Denken gibt. Im Vollzug des philosophischen Denkens erhält so das Denken die Figur einer Fabel (*intrigue*). Der narrative Charakter des Philosophierens lässt dann Reflexion als einen Prozess erscheinen, nicht mehr als ein logisches Verhältnis. An dieser Stelle muss sich allerdings Ricœur die Frage gefallen lassen, ob seine eigene Untersuchung in ihrer Entwicklung dieser Erkenntnis genügt. Die exkulpierende Antwort könnte möglicherweise lauten, dass der Gang der Untersuchung selbst nichts anderes ist, als die allmähliche Befreiung zu der Einsicht in den Vorrang der Zeit vor dem, auch dem eigenen Denken. Der angesprochene Prozesscharakter des philosophischen Denkens macht dieses der Zeitlichkeit in ihrem Wesen verwandt, wird zur Mimesis der Zeitlichkeit. In der Urfigur des Denkens tritt der Prozesscharakter in Metaphern zutage und vermeidet oder umgeht damit den propositionalen Charakter des Gedankens. Nicht das

Gedachte, sondern der Denkvollzug lässt die Arbeit der Metaphorik hervortreten.²

In der Antike ist es die Verbindung von Chronos und Okeanos, die die Zeitmetapher des Fließens, die das Verstehen von Zeitlichkeit sichern soll. Aber die Vorstellung des Fließens von Zeit, also auch ihres Verfließens, zerstört die Totalitätsvorstellung, dass es die eine und nur die eine Zeit sei: die Zeit ist in Bruchstücke und Fragmente zerborsten.

Das direkte Fragen nach dem, was die Zeit sei, und die Erwartung, dass sich im identifizierenden Denken Klarheit über das Wesen der Zeit ergeben könnte, führt zur ersten Aporetik im Werk von Augustin (ZEI, 15–53). Hier schon diagnostiziert Ricœur, dass es eine durchgehende These des Buches sei, »daß die Spekulation über die Zeit eine nichtabschließende Grübeleien ist, auf die nur das Erzählen eine Antwort gibt« (ZEI, 17). Augustins Versuch, an die Stelle der nichtseienden Gegenwart zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen den Begriff des Vorübergehens, d. h. des Übergangs, zu setzen, erklärt Ricœur als Lösungsversuch, der zugleich eine Sackgasse sei. Diese »Lösung«, d. h. Aporie, setzt auf die Sprache, in der wir versuchen, des Problems habhaft zu werden. Zugleich enthält dieser Lösungsversuch eine Abkehr von einer kosmologischen Antwort und das Suchen der Lösung in der »Seele«. Ricœur zitiert Augustin: »Freilich, wenn wir Vergangenes wahrheitsgemäß erzählen, holen wir aus der Erinnerung nicht die Dinge selbst hervor, die vergangen sind, sondern nur Worte, die die Bilder wiedergeben, die jene Dinge im Vorübergehen durch die Sinne dem Geiste wie Spuren eingeprägt haben« (18, 23, zitiert ZEI, 23, Anm.).

Die Situierung der Zeit-Bilder in der Seele führt dazu, dass Augustin den Gegenwartsbegriff aufblähen muss zu Gegenwart des Vergangenen, Gegenwart des Gegenwärtigen und Gegenwart des Zukünftigen, nämlich in der Gegenwärtigkeit der Seele. Der Begriff der *distentio animi* dient dann dazu, die Bezüge zu einer kosmologischen Zeit der Gestirne zu relativieren; so erscheint die Ausdehnung der Zeit als eine Ausdehnung der Seele selbst. Es konnte aber auch nicht ausbleiben, dass Augustin sich mit dem theologischen Begriff einer Ewigkeit auseinandersetzen musste. Doch dieser Begriff ver-

2 S. dazu ausführlicher P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975; dt.: *Die lebendige Metapher*, München 1986.

spricht keine Lösung der Aporie, sondern dieser Begriff ist selbst rätselhaft, z. B. in der Frage, was der ewige Gott tat, bevor er mit der Schöpfung begann. Die Antwort, dass er »nichts« tat, weil alles Tun ihm zur Schöpfung geraten würde, erzeugt ein weiteres Problem für die Zeitauffassung; denn nun ist Zeit »gleichsam ins Nichts eingehüllt« (ZEI, 43), und die Zeit vor der Schöpfung ist undenkbar geworden. Ewigkeit wird zur Grenzerfahrung inmitten der Zeiterfahrung, wird »zur Traurigkeit des Negativen« (ZEI, 47).

Bei seiner Darstellung der Aporien des Erzählens setzt Ricœur bei der Poetik des Aristoteles ein, die er als Modell einer Fabelkomposition begreift, und die die unaufgelöste Spannung bei Augustin in einem »Triumph der Konsonanz über die Dissonanz« (ZEI, 54) dadurch anzubieten verspricht, dass sie – in Ricœurs Interpretation – den »Primat der fabelkomponierenden Tätigkeit gegenüber jeder Art von statischer Struktur« behauptet (ZEI, 57). Seine Interpretation sieht er dadurch gestützt, dass Aristoteles den *mythos* (d. h. die »Erzählung«) als Nachahmung *mimesis* einer Handlung, d. h. selbst prozessual versteht. Aber,³ da tut sich in der Erzähltheorie ein neues Paradox auf: die über die Dissonanz triumphierende Konsonanz ist eine in sich dissonante Konsonanz (ZEI, 71).

3. Theorie der Fabel und Theorie der Zeit

Die Frage ist nun, was die Theorie der Fabel zu einer Theorie der Zeit beiträgt. Die grundlegende Hypothese ist, »*daß die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach dem Modus des Narrativen gestaltet, und daß die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird*« (ZEI, 87). Zur Ausführung dieser These unterscheidet Ricœur drei Aspekte des Begriffs der Mimesis. Eine ausführliche Behandlung dieser Problem-entwicklung von Mimesis I über Mimesis II zu Mimesis III bietet Inga Römer und charakterisiert sie im Sinne Ricœurs als »narrative Präfiguration der Zeiterfahrung«, als »narrative Konfiguration der Zeiterfahrung« und als »narrative Refiguration der Zeiterfahrung«.⁴

3 Ausführlich dazu I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Heidelberg, London, New York 2010, 290–298.

4 Römer, *Das Zeitdenken*, 290–324.

Die Konstruktion der historischen Zeit in der Geschichtswissenschaft wird nun zu einem ersten Prüfstein;⁵ dazu wird es für Ricœur nötig, sich mit den verschiedenen Theorien der Geschichtswissenschaft auseinanderzusetzen, zumal es ja in den neueren Theorien insbesondere in der Schule der *Annales* eine Verabschiedung der Erzählform zu geben scheint, d. h. jener alten Geschichtsschreibung, die das Ereignis, und d. h. das Handeln und Erleiden der Menschen zum Angelpunkt erkoren hatte. Diese klassische Geschichtswissenschaft favorisierte methodologisch das Individuum und den Individualismus. Dem hält eine heute mehr sozialwissenschaftlich ausgerichtete Geschichtsschreibung die großen sozialen Sachverhalte entgegen; die dabei in Anschlag gebrachte Zeitvorstellung ist die einer grundlegend sozialen Zeit, die sich in langsamen Bewegungen und Umwälzungen ausdrückt, nicht mehr in punktuellen Taten und Ereignissen. Ricœurs erstes Bedenken ist, ob nicht die langfristigen Bewegungen von Strukturen in einem Zeitraffereffekt doch so etwas wie – er nennt es so – »Quasi-Ereignisse« erzeugen. Auch gegenüber der angelsächsischen Theorie der Geschichtswissenschaft, in der der wissenschaftslogische Begriff der historischen Erklärung als Kriterium der Wissenschaftlichkeit eine zentrale Rolle spielt, hat Ricœur erhebliche Bedenken, und beides führt ihn zu einem »Plädoyer für die Erzählform« (ZEI, 181–262) mit den zwei Aspekten des »Zerfalls des nomologischen Modells« (ZEI, 181–214) und eines Narrativismus, ausgehend von Arthur C. Danto. Allerdings bleibt dieser logische Narrativismus auf halbem Wege stehen, indem er lediglich zeigt, dass sich die Erklärungskraft nicht der nomologisch-deduktiven Form verdankt, sondern der Struktur der narrativen Sätze, Ricœur dazu: »Ein halbes Scheitern bleibt doch ein halber Erfolg« (ZEI, 215).

Im Werk von Hayden White findet Ricœur dann nämlich erstmals eine Theorie, die das Verfahren der Fabelkomposition in den Erzählungen der Geschichtsschreibung zuordnet, und zwar so, dass Fiktion und geschichtswissenschaftliches Erzählen die gleiche narrative Struktur aufwiesen. Die bewährt sich darin, dass die Historie eben kein Nachvollzug des Vergangenen ist, sondern eine Komposi-

5 Ganz unter dem Gesichtspunkt einer Hermeneutik der Geschichte steht die Erörterung der Zeitproblematik in der Interpretation von A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007, insbes. 103 ff.

tion anhand von erwartbaren Wahrscheinlichkeiten. So löst sie sich sowohl von der Perspektive der Quellen als auch von dem wissenschaftstheoretisch formulierten Erklärungsmodell der Analytischen Philosophie. Gleichwohl gibt es selbstverständlich Unterschiede zwischen Fiktion und Historie: Begriffsbildung, Anspruch auf intersubjektiv überprüfbare Objektivität und die kritische Reflexion des zu Erzählenden. Klärungsbedürftig wird daher das Verhältnis der historischen Zeit zu der Zeitlichkeit des Erzählens überhaupt. Ricœur präzisiert seine These der Gemeinsamkeit der narrativen Struktur, indem er von einer »indirekten« Beziehung spricht, die sich für ihn im Begriff der »Quasi-Fabel« kristallisiert. Dem beigefügt sind die Begriffe der »Quasi-Figur« und des »Quasi-Ereignisses«, um zu verdeutlichen, dass das Erzählen eine Zeitigung des Ereignisses unabhängig vom ontologischen Status des Geschehenen erbringt. Aber mit diesem »Quasi«-Zusatz deutet sich ein Problem verschärft mehr an, geschweige denn dass es gelöst wäre.

Im zweiten Band seines Werks geht Ricœur daher auf die Zeitlichkeit des literarischen Erzählens ein. Das ist einerseits eine Fortführung der Gedanken zu Aristoteles, andererseits eine Erweiterung seiner Perspektive. Dazu ist es nötig, auf die Textlichkeit von Zeit einzugehen, wie ich es auch in meiner zu Ricœur parallel laufenden Untersuchung *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten* getan habe.⁶

Auch in seiner Analyse der Fiktions-Literatur sieht sich Ricœur wie auch in der Geschichtstheorie mit dem Problem des »Endes des Erzählens« konfrontiert. Unermüdlich hält er jedoch, auch wegen seiner Generalthese des Zusammenhangs von Zeit und Erzählung, daran fest, dass das nicht das letzte Wort gewesen sein kann: »Man muß irgendeine Ordnung erwarten, um enttäuscht zu sein, wenn man sie nicht findet, und diese Enttäuschung ist nur befriedigend, wenn der Leser an die Stelle des Verfassers tritt und das Werk schafft, das der Verfasser mit allen Mitteln der Kunst abzuschaffen sucht« (ZEII, 44). Hinzu tritt sein Vertrauen (»trotz allem«) in eine Konsonanz in der Dissonanz: »[...] wir haben keine Vorstellung von einer Kultur, in der man nicht mehr wüßte, was *Erzählen* heißt«

6 Röttgers, *Der kommunikative Text*. Siehe jedoch auch P. Ricœur, *The Model of the Text. Meaningful Action Considered as a Text*, in: *Social Research* 38, nr. 3 (1971), 528–562.

(ZEII, 51). Ricœur folgt dieser Überzeugung in seinen Darstellungen der literaturwissenschaftlichen Theorien, die weitgehend strukturalistisch ausgerichtet sind und genau damit keinen genuine Zugang zur Zeitlichkeit weder des Erzählten noch des Erzählens nahelegen. In Vladimir Propps Märchentheorie findet er Zeitlichkeit als »spannungsreiche Dauer«, nicht als Abfolge von Segmenten/Handlungen der Handelnden; das deutet Ricœur als indirekten Bezug auf die Figuration der Fabel; aber »eine Fabel gestalten heißt, sowohl auf der Ebene der Konsekution als auch auf derjenigen der Konfiguration eine ›gute Form‹ zu finden« (ZEII, 75).

Die Fabel folgt aber nicht einer Logik der Anordnung der Elemente, sondern ist wesentlich Prozess, folgt mitnichten einer Theorie, sondern vielmehr einer Praxis, nämlich des Erzählens, oder anders gesagt: der Textualität (*parole, text*⁷), nicht einer Strukturtermination (*langue*). Die Linguistik (Noam Chomsky) hat es vorgemacht, nämlich dieses Problem durch die Einführung von Transformationsregeln zu lösen, und die »narrative Semiotik« (Algirdas J. Greimas) ist diesem Vorbild gefolgt, hat jedoch naheliegenderweise größere Schwierigkeiten als die Satzgrammatik. Ricœurs Befund dazu: »Die gesamte Strategie wird somit zu einer großangelegten Umgehung der Diachronie« (ZEII, 81), d. h. zu einer Vermeidung einer Auseinandersetzung mit der Zeitlichkeit des Erzählens.

Das führt Ricœur dazu, sein Augenmerk von einer zu suchenden Tiefengrammatik des Erzählens abzuwenden und sich der Untersuchung der Oberfläche zu widmen, die eben wesentlich prozessual, d. h. bewegungs- und zeitstrukturiert ist. Hier wie schon in seiner Behandlung geschichtswissenschaftlicher Theoriebildung will Ricœur seine Kritik nicht als Ablehnung, sondern als Vertiefung und Bereicherung der Verständlichkeit der betreffenden Theorie verstanden wissen.

Ein zweiter, eigentlich naheliegender Ansatz geht von den Tempora der Verben aus, die in den Erzählungen die Zeitgestaltung vornehmen. Dann ergibt sich freilich eine erste Schwierigkeit dadurch, dass die verschiedenen Sprachen dieses auf sehr unterschiedliche Weise tun, ja dass es Sprachen zu geben scheint, die die Zeitigung gar nicht der Flexion der Verben anvertrauen, wie z. B. das Japani-

7 Röttgers, *Der kommunikative Text*, 24 f., in Anlehnung an L. Hjelmlev, *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison 1961.

sche; das führte bekanntlich Harald Weinrich zu der abstrus anmutenden Überzeugung, dass Tempus im fiktionalen Erzählen nichts mit »Zeit« zu tun hat. Ricœur spricht – wie immer: vorsichtig – davon, dass er Weinrich mit dieser These nicht folgen könne.

Zielführender, wenngleich nicht abschließend befriedigend ist Günther Müllers Relationierung von Erzählzeit und erzählter Zeit. Deren Problematik tritt allerdings dann zutage, wenn der Bezug der Erzählzeit auf die Lebenszeit eingeführt wird: um wessen Leben soll es sich handeln, das in Fiktion erzählte Leben oder der Lebensvollzug im Erzählen – oder im Lesen? Ist die »Erzählzeit« die Zeit, die der Schriftsteller brauchte, um das Werk niederzuschreiben? Sicher nicht. Aber auch die Lesezeit als Lebenszeit des potentiellen Lesers befreit nicht von dem Problem eines Bezugs auf »Lebenszeit« (vermutlich ein Relikt der Dilthey'schen Hermeneutik). Dem versucht die Literaturtheorie Genettes zu entgehen, wenn er den Bezug auf das »Leben« durchstreicht. Dann bleiben nur textimmanente Beziehungen übrig. Damit werden auch die Schwierigkeiten der Beziehung des Schriftstellers zu der textimmanenten Autorfunktion umgangen. Aber: wie konstituiert sich diese Autorfunktion in der Medialität des Textes? Konsequenter durchgespielt wird diese Trennung in solchen Texten, in denen der »Autor« sich fiktiv in Relation zu seinen Figuren setzt, in denen er sich also selbst fiktiv zu Fiktion erklärt. Fiktiv reiht er sich in die Zeithorizonte seiner Figuren ein: Wie sie, weiß er nicht, wie die Geschichte ausgeht: Nur ein ergebnisoffenes Erzählen kann das gewährleisten. In ihm aber tritt zwangsläufig der fiktive Autor in die Autorfunktion ein. Und so werden Autor-im-Text und Leser-im-Text tendenziell identisch. Greifbar wird das in der Textgeste, dass der Autor nur für sich als Leser geschrieben habe. Dass das nur scheitern kann, ist offensichtlich.⁸

Diese Analysen führt Ricœur in drei aufeinander aufbauenden Textanalysen durch: Virginia Woolfs *Mrs. Dalloway*, Thomas Manns *Zauberberg* und Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu*, alle

8 Rousseau scheint jemand gewesen zu sein, der in seinem Verfolgungswahn daran geglaubt hat, insbesondere in dem Text *Les Rêveries du promeneur solitaire*, ed. H. Roddier, Paris 1960; letztlich kann diese Textgeste nur sein: wir alle sind gegen mich. Zum illusionären Zusammenfallen von Autor(-funktion) und Leser(-funktion) bei Rousseau s. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Paris 1971, sowie K. Röttgers, *Kopfflos im Labyrinth*, Essen 2013, 145–159.

drei, auf je spezifische Weise, Zeit-Romane. Es wäre ein zu kurz greifendes Missverständnis der subtilen Bemühungen Ricœurs in diesen Texten um ein poetologisches Zeitverständnis, sie bereits für eine Lösung des philosophischen Problems der Zeit zu halten. Vielmehr will Ricœur durch diese Analyse lediglich die Problemwahrnehmung schärfen. Diese Schärfung des Problembewusstseins besteht darin, die Nichtlinearität der phänomenalen Zeit herauszuarbeiten, die noch die Befangenheit der historischen Zeit in die kosmologische (lineare) verbaut hatte.⁹ Damit ist die Aporetik der Zeit nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil differenzierter gestaltet.

4. Die »dritte«, »eigentlich menschliche« Zeit

Wenn also Ricœur im dritten Band (*Die Erzählte Zeit*) von *Temps et récit* zu den Zeit-Philosophien des 20. Jahrhunderts übergeht, so hat diese Rückkehr zur Philosophie nicht den Sinn der Auflösung der von der Philosophie der Antike, der Geschichtstheorie oder der Erzähltheorie aufgeworfenen Aporetiken. Zunächst einmal geschieht nichts anderes als eine Rekapitulation der in den ersten beiden Bänden aufgeworfenen Problematiken in der erneuten Konfrontation von Augustin und Aristoteles, von Kant und Husserl, sowie von Heidegger und dem »vulgären« Zeitbegriff. Husserls Phänomenologie zeigt den angestregten Versuch, die Form der Sukzession im Zeitbewusstsein durch Rekurs auf einen durch Retention und Pro-tention erweiterten Begriff der Gegenwart aufzuklären. Aber so einfach ist das für Husserl keineswegs. Ricœur zitiert aus den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905): »Die Zeit ist starr, und doch fließt die Zeit. Im Zeitfluß, im stetigen Herabsinken in die Vergangenheit konstituiert sich eine nicht fließende, absolut feste, identische, objektive Zeit. Das ist das Problem.«¹⁰ Genau, das ist das Problem, und wir sind nach wie vor weit von seiner Lösung entfernt. Das vergangene Ereignis findet seine Stellung in der Zeit durch den im Herabsinken zunehmenden Abstand von der Gegenwart; aber genau diese Stellung ist im Fließen. Augustins

⁹ Römer, *Das Zeitdenken*, 339.

¹⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), Den Haag 1966, 64, zit. in ZEIII, 64.

ungelöstes Problem war das Verhältnis der flüchtigen Zeit zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zur unwandelbaren Ewigkeit (Gottes). Hier gab es kein fundamentales Fließen, sondern den beharrlichen Versuch, nach dem Beständigen der Zeit jenseits des Erscheinens einer fließenden Unbeständigkeit zu forschen. In Husserls Phänomenologie erstet die Metaphorik des Fließens neu. Ausgehend von dem Scheitern jeder Fixierung durch eine »Was-ist-Frage« vertraut sich Husserl erneut der Metaphorik des Fließens an; sein Begriff des »Bewusstseinsflusses« jedoch lässt ihn die Frage nach dem Ursprung des Fließens nicht los; Klaus Held sprach daher von einem »Zwang zur Ontifikation«, der dem Interesse der Gewinnung von Aussagen über den letztkonstituierenden Fluss der lebendigen Gegenwart geschuldet ist.¹¹ Man könnte jedoch durchaus auch im Sinne von Ricœurs Betonung der Prozessualität zu Bedenken geben, ob nicht das Augenmerk auf den Prozess der Ontifikation selbst, nicht auf das nicht-ontifizierte Ontifizierende zu richten sei.¹² Bei Husserl ergibt sich das Ausweichen auf die paradoxe Metaphorik eines »stehend urtümlichen Strömens«. Darin bleibt die Frage offen, ob das Bewusstsein gegenüber dem zeitlichen Fließen seiner Inhalte selbst als transzendental stehend fungiert, oder ob man umgekehrt auch für das Bewusstsein jenseits seiner Inhalte eine Fließ-Struktur annehmen muss, so dass dann seine Inhalte im Gegenwartsmoment des *nunc stans* unbewegt erscheinen.¹³

Die Beziehung zu Kants Zeitphilosophie macht für Ricœur deswegen einen besonderen Sinn, weil Kant seine impliziten Phänomenologie »verbirgt« (ZEIII, 72, 79) bzw. »unterdrückt« (ebd., 85) eine These, die ja schon Heidegger in seiner Kritik der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vertreten hatte.¹⁴ Anders als Husserls Bemühung um das Aufspüren der Zeit im Bewusstsein, kommt Kants verborgene Zeit nicht zur Erscheinung, sondern bleibt als Bedingung

11 K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966, 95.

12 Zu dieser Problematik s. Römer, 86–101.

13 Zur Interpretation dieser Problematik eines urtümlich stehenden Strömens bei Husserl s. K. Held, *Lebendige Gegenwart*; zur Kritik an Husserls Begriff der »Urimpression« s. auch J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 2003, von Ricœur auch zitiert in ZEIII, 47, Anm. 12.

14 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1991 (*Gesamtausg. Bd. III*).

der Möglichkeit von Erscheinung im unsichtbaren Hintergrund, wir können sie daher nur indirekt erkennen, bzw. erschließen. Auf diese Weise hat Kant einen quasi kosmologischen Zeitbegriff und steht damit Aristoteles näher als Augustin. Aber die scheinbare Kontroverse zwischen Husserl und Kant hält Ricœur deswegen für überholt, weil der darin wirksame Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, d. h. die cartesianische Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt überhaupt obsolet geworden ist.

Ricœurs Auseinandersetzung mit Heidegger beschränkt sich leider vor allem auf *Sein und Zeit*.¹⁵ Sie entfaltet sich entlang der Begrifflichkeit von Zeitigung, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit. Heideggers Hermeneutik des Dasein verabschiedet sich von Husserls Zentrierung auf das Bewusstsein und damit auf den Ursprung in der Gegenwart und lenkt das Augenmerk auf die Gerichtetheit des Daseins auf die Zukunft, sei es als Sorge, sei es als »Sein zum Tode«. ¹⁶ Unter der Dominanz eines überindividuellen Geschicks ergibt sich für Ricœur die Spannung von Erstreckung in die Zukunft hinein und der Wiederholung des dagewesenen Daseins, die ihm vergleichbar scheint der augustinschen Spannung von *distentio* und *intentio* und die Ricœur auf die Begriffe von Dissonanz und Konsonanz und diese nun auch auf Heideggers Zeitanalysen in Anwendung bringt. An der Wiederholung interessiert die Wiederholung der vergangenen Möglichkeiten, d. h. einer vergangenen Zukünftigkeit. Die Wiederholung, zunächst eine poetische Figur, sprengt die reine chronologische Zeit, die die Geschichtsschreibung vielfach als Hintergrund anzunehmen scheint. Daher unterscheidet Heidegger konsequent zwischen Vergangenheit und

15 Später versucht Heidegger *Sein und Zeit* vom Ereignis her zu begreifen, was dem vorstellenden Denken so schwer zugänglich ist, nämlich *Sein und Zeit* als »das Selbe des Ereignisses zu denken« M. Heidegger, *Anmerkungen IV*, in: *Schwarze Hefte 1942–1948*, Frankfurt/M. 2015, 390; s. auch M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/M. 1989, 84. Nun rückt der Zeit-Raum im Ab-grund in den Vordergrund des Interesses: »Der Abgrund ist die *ursprüngliche Einheit* von Raum und Zeit [...].« Heidegger, *Beiträge*, 379. Doch bereits der nicht ausgeführte dritte Teil von *Sein und Zeit* sollte insofern eine Kehre gegenüber der Struktur der ersten beiden Teile darstellen, als er den Sinn von Sein von der Zeit her interpretieren sollte.

16 Zur Darstellung und Kritik dieser Wende von Husserls zu Heideggers Zeittheorie s. Y. Picard, *Le temps chez Husserl et chez Heidegger*, in: *Deucalion I* (1946), 93–124.

Gewesenheit. Und Zukünftigkeit meint nicht einfach das noch nicht Gegenwärtige, sondern ist befrachtet mit der Verwebung in das Mitdasein mit Anderen. Das ist auch für Ricœur zentral: es geht darum, das Mitdasein in die Konstitution der Zeit einzubringen. Heidegger untergräbt nicht nur die Subjekt/Objekt-Dichotomie, sondern auch die Kontroverse zwischen Augustinus und Aristoteles, d. h. zwischen Zeit der Seele und Zeit der Welt. Heideggers *Sein und Zeit* verspricht, diese Kontroversen durch eine Analytik des Daseins »endgültig« (ZEIII, 131) zu untergraben.¹⁷ Bei Heidegger ergibt sich allerdings in seiner Gegenübersetzung zu dem »vulgären« Zeitverständnis eine neue Aporetik. Ricœur: »Wir haben hier *in nuce* das Scheitern alles auf die Zeit bezüglichen Denkens vor uns [...]« (ZEIII, 150). Dem geht Ricœur in seiner Untersuchung der »*Arbeit der Aporie*« (ZEIII, 150) nach.

Zwischen der Phänomenologie der Zeit, der der Geschichtsschreibung und der der literarischen Narratologie eröffnet sich nun ein Dreiergespräch mit der Hoffnung auf eine Auflösung der Aporetik der Zeit. Ein besonderes Augenmerk kommt dabei der Komplementarität von Geschichte und Fiktion hinsichtlich der Beziehung zur Wirklichkeit zu.¹⁸ Die These, der Ricœur folgt, lautet nun: »daß die besondere Weise, in der die Geschichte auf die Aporien der Phänomenologie antwortet, in der Ausarbeitung einer *dritten Zeit* [...] besteht« (ZEIII, 159). Diese dritte Zeit, die eigentlich menschliche Zeit, hat nun eine zutiefst narrative Struktur. Der Ausweg, den Ricœur angesichts des Scheiterns der phänomenologischen und der kosmologischen Zeit-Identifikationen eingeschlagen hatte, war wie gesagt, der Rekurs auf das Erzählen, d. h. auf narrative statt auf logische Strukturen. Aber auch dieser Weg führt ihn nun im dritten Teil nicht direkt zum Ziel. Ausgehend von dem Konzept der Fabel-Konstruktion bei Aristoteles zeigen sowohl die Analysen des geschichtswissenschaftlichen Erzählens, das ein Zeitliches zum Gegenstand hat, nämlich die Beziehung einer Gegenwart im Erzählen zu ihrer Vergangenheit des Erzählten, als auch die Analysen fiktionalen Erzählens, dass jede Seite Anteil an der anderen hat, so dass auch hier die Entscheidungssituation zu einer Aporetik führt: Die

17 Zu einer umfassenden und sorgfältigen Darstellung des Zeitdenkens bei Husserl, Heidegger und Ricœur s. Römer, *Das Zeitdenken*.

18 Das ist auch ein zentrales Thema von Breiting, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn*.

Geschichtswissenschaft kann die Vergangenheitspräsentation realer Vergangenheit nur narrativ erreichen, und das fiktionale Erzählen kann die Fiktion nur durch eine Realitätsfiktion erreichen, so dass sich auch hier aus dem Erzählen allein keine Lösung der Frage »Was ist die Zeit?« ergibt. Jedoch führt der je eigene vermeintliche Ewigkeitsanspruch der Fiktion in die Richtung einer Pluralisierung. Das heißt, über die fiktionalen Phantasievariationen steht an den Grenzen der Fiktion die Aussicht auf unbegrenzt viele Denkerfahrungen als Zeitlichkeits-Manifestationen – zu einer »Lyrik« meditierenden Denkens. Allerdings ist in diesem Pluralismus keine Restituierung der neuzeitlichen Subjektzentrierung eines Subjekts zu sehen, das den Sinn dirigieren könnte. Ricœur formuliert das so, dass es in einer Poetik der Erzählung als Antwort auf die Aporetik der Zeit darauf ankäme, mehr und vielfältiger zu denken, d. h. mit anderen Möglichkeiten des Diskurses zu experimentieren.

Die zweite Aporie der Zeitlichkeit hatte sich aus dem Totalitätsanspruch ergeben, nämlich wie können die Zeitektasen Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft zu der Einheit der einen Zeit zusammengefügt werden. Das war schon eines der zentralen Probleme Husserls, nämlich die Einheit des Flusses der Zeit als Einheit des Bewusstseinsflusses zu konzeptualisieren. Aber schon das Bewusstsein der Endlichkeit stellt die Einheit der Zeit als eine Qualität des Unendlichen infrage. Endlichkeit heißt Sterblichkeit. Und für Heideggers Sein zum Tode als Struktur der Zeitlichkeit kann diese Struktur daher nur eine jemeinige sein. Ricœur hält dem quasi beschwörend entgegen, »die Philosophie eher als ein Fest des Lebens als eine Einübung in den Tod zu betrachten« (ZEIII, 407). Dazu dient, wie gesagt, die »*Lyrik des meditierenden Denkens*«.

Die Aporetik der Zeitlichkeit stellt sich am Ende in zwei Grundformen dar. Die erste besteht im Problem der narrativen Identität.¹⁹ Ausgangspunkt könnte sein die bei Heidegger in aller Schärfe hervortretende gegenseitige Verbergung der phänomenologischen und der kosmologischen Zeitauffassung. Genau aus dieser zu befreien

19 Zu diesem Problem s. allgemein, aber auch im Bezug auf Ricœur, s. D. Thomä, *Erzähle dich selbst*, München 1998; W. Kraus, *Das erzählte Selbst*, Herbolzheim ²2000; K. Röttgers, *Identität als Ereignis*, Bielefeld 2016, bes. 193–205, 220 f.; Römer, *Das Zeitdenken*, 368–401; S. Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit. Zu Paul Ricœurs ›Zeit und Erzählung‹*, Würzburg 2011.

verspricht die dritte Zeitauffassung, die aus der Relationierung von Geschichte und Fiktion als »narrative Identität« hervorgehen mag. Die von Heidegger als Ersetzung der vulgär-anthropologischen Frage »Was ist der Mensch?« eingeführte Frage nach dem »Wer« (ist der Mensch) lässt sich nur ausführen als Erzählung, z. B. eines Lebens, und führt so zu dem Begriff der »narrativen Identität«. Eine solche Identitätskonzeption lässt keine substantiell festzumachende (Was...-) Identität zu, sondern qua Narrativität nur eine formale, man möchte fast sagen: funktionale Identität, die nicht im Erzählen ein schon vorher Konstituiertes präsentiert, sondern diese Identität figuriert sich selbst als Erzählfunktion: »[...] der Unterschied zwischen *idem* und *ipse* ist kein anderer als der zwischen einer substantialen oder formalen und der narrativen Identität [...]. Vom Selbst lässt sich daher sagen, daß es durch die reflexive Anwendung der narrativen Konfigurationen refiguriert wird. Im Unterschied zur abstrakten Identität des Selben kann die für die Ipseität konstitutive narrative Identität auch die Veränderung und Bewegtheit im Zusammenhang eines Lebens einbegreifen. [...] Diese Refiguration macht das Leben zu einem Gewebe erzählter Geschichte« (ZEIII, 396).²⁰

Aus der Narrativität der Identität ergibt sich als radikale Konsequenz: »[...] für die Geschichte gibt es nur Rollen, und diese bleiben nie unbesetzt, sondern werden jeweils neuen Schauspielern zugewiesen; der Tod als das Ende des jemeinigen Lebens wird in der Geschichte nur nebenher behandelt [...]« (ZEIII, 184). Der Text der Erzählung ist nicht verankert in der Psyche, oder gar im Unbewussten, eines Autors, und das ist die tiefe Verwandtschaft von Narration und Zeit.

Gleichwohl besteht Ricœur auch darauf, dass dieses nur die elaborierteste Form der Erscheinungsweise der Aporetik ist, also mehr das Sichtbarmachen eines Problems denn bereits seine Auflösung: »Denn es kann nicht darum gehen, daß das Lob der Erzählung heimlich den Anspruch des konstituierenden Subjekts wiederbelebt, den Sinn zu beherrschen (ZEIII, 437) – also kommt es statt einer

20 Das ist auch das Grundthema des von W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden 1976; s. J. Greisch, *Empêchement et intrigue: Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable?*, in: *Études Phénoménologiques VI*, no. 11 (1990), 41–83.

Kurt Röttgers

letztlich immer aporetischen Suche nach der Einheit der Zeit darauf an, »mehr zu denken und anders zu reden«.