

Teil IV Geschichte

Zeitlichkeit und Narrativität, Erinnerung und Vergessen

Inga Römer

Die Aporien der Zeit

Ricœurs Erneuerung der Hermeneutik

1. Einleitung (2163) | 2. Die drei Aporien der Zeit in *Temps et récit* (2165) | 3. Narrative und ethische Aporetik als Antwort auf die Aporien der Zeit (2172) | 4. Auf dem Weg zu welcher Hermeneutik? (2186)

1. Einleitung

Paul Ricœurs Werk ist eine Hermeneutik *à l'œuvre*. Er hat die Hermeneutik nicht nur auf eine spezifische Weise verstanden, sondern er praktiziert sie selbst in seinen Schriften. Diese sind reich an detaillierten Interpretationen philosophischer, aber auch historischer und literarischer Werke, um nur die wichtigsten Gattungen zu nennen. In dieser Hermeneutik *à l'œuvre* zeigt sich Ricœur zudem als das, was man einen »integrativen Denker« nennen könnte.¹ Selten sind die Passagen, in denen er sich scharf von dem Autor des jeweils kommentierten Textes abgrenzt, Legion jene, in denen er sein wesentliches Einverständnis mit dem erörterten Werk zum Ausdruck bringt. Dieser integrative Stil seines sich über Interpretationen entfaltenden Denkens hat zur Folge, dass die spezifischen Konturen seines eigenen Ansatzes zuweilen im Dickicht der Interpretationen unsichtbar zu werden drohen. So mancher Leser mag geneigt sein zu fragen: Ist Ricœur mehr als ein profunder Kenner und Kommentator derjenigen Denker, welche er erörtert? Ist er ein eigenständiger Philosoph? Und wenn er es ist, was kann als das Herzstück seiner Position gelten?

1 Wir übernehmen diesen Ausdruck von Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi, die ihn für den Ansatz von Jean-Luc Marion gebraucht haben. Während Marion »einen *integrativen* Ansatz« vorlege, verfolgten andere, wie etwa Janicaud, Haar und Richir, eine Art der Stellungnahme, welche »eher *differentiell* und *polemisch*« genannt werden könne. H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011, 25.

Unsere Antwort lautet, dass Ricœur ein durchaus selbständiger Denker ist. Er vertritt eine eigene, wohlkonturierte Position, welche überdies eine systematisch fruchtbare Perspektive für eine Erneuerung der Hermeneutik darstellt. Das Herzstück seiner Auffassung ist unseres Erachtens die in *Temps et récit* formulierte These eines aporetischen Charakters der Zeit, der als solcher herauszustellen ist und in einer vielgestaltigen Aporetik, einer vielgestaltigen Arbeit an den Aporien der Zeit, nicht aufgelöst, aber stets aufs Neue beantwortet werden kann². Die Aporizitätsthese aus jener in den achtziger Jahren verfassten Trilogie ist unseres Erachtens weder lediglich eine Spezialthese über die Zeit noch eine These, die ausschließlich *Temps et récit* kennzeichnen würde. Vielmehr ist sie grundlegend für Ricœurs Hermeneutik als solche und bleibt bis in seine letzten Schriften hinein virulent. Dabei verändert sich sowohl die Aporizitätsthese selbst als auch die Aporetik ihrer Beantwortung zwischen 1985 und 2005.

Das Anliegen der vorliegenden Studie ist es, diese Bedeutung der Aporien der Zeit für Ricœurs Erneuerung der Hermeneutik herauszustellen.³ Wir gehen dabei in drei Schritten vor. Ein erster Teil führt die These von den drei Aporien der Zeit anhand von *Temps et récit* ein. Der zweite Teil weist die Antworten auf, welche Ricœur auf diese drei Aporien des theoretischen Denkens gibt: eine narrative und eine ethische Aporetik der Zeit. Die Hypothese ist dabei, dass die Doppelthese von Aporizität und Aporetik der Zeit bis ins Spätwerk hinein leitend bleibt, während sich dabei die theoretische Aporizität verschärft und die Aporetik zunehmend einen praktischen Sinn erhält. Der dritte Teil geht der Frage nach, in welcher Weise Ricœurs spezifischer Typ von Hermeneutik durch die Ergebnisse seiner Analysen der Zeitproblematik geprägt ist.

2 Wir machen zur Klärung der Sache einen Unterschied zwischen der Aporizität der Zeit und der Aporetik der Zeit. Erstere bezeichnet den aporetischen Charakter der Zeit, letztere die Arbeit an den Aporien der Zeit, eine Arbeit, die im Laufe von Ricœurs Werk auf verschiedene Antworten führt. Diese terminologische Unterscheidung wird nicht von Ricœur selbst eingeführt.

3 Die Frage von Aporizität und Aporetik der Zeit bei Ricœur ist der Leitfaden unseres Buches *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht 2010.

2. Die drei Aporien der Zeit in *Temps et récit*

In seiner zwischen 1983 und 1985 erschienenen Trilogie *Temps et récit* macht Ricœur drei Aporien der Zeit aus. Diese werden nicht zusammen eingeführt, sondern tauchen in einer Vertiefungsbewegung der Analyse nach und nach auf. Die erste Aporie kommt gleich zu Beginn des ersten Bandes zur Sprache, während die zweite und dritte erst im dritten Band virulent werden. Wir werden alle drei Aporien zunächst einführen und dabei jeweils Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserl in den Vordergrund stellen. Zwar ist er längst nicht der einzige Philosoph, in dessen Denken Ricœur jene Aporien auftauchen sieht, aber seine feinsinnige Phänomenologie der Zeit vermag sie besonders deutlich zum Vorschein zu bringen.

Die erste Aporie der Zeit besteht darin, dass eine phänomenologische, subjektive Zeit und eine kosmologische, objektive Zeit in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, welches durch vier Momente charakterisiert werden kann. Erstens sind sie nicht auseinander ableitbar, sondern einander wesentlich heterogen. Zweitens tendieren sie dazu, einander zu verdecken, so dass die subjektive hinter der objektiven Zeit verschwindet und umgekehrt. Drittens sind sie trotz ihrer Heterogenität wechselseitig voneinander abhängig. Und viertens können sie trotz dieser wechselseitigen Abhängigkeit nicht auf einen einzigen Begriff der Zeit gebracht werden. Ricœur sieht diese erste Aporie der Zeit in verschiedenen Ausprägungen auftauchen. So stehen sich etwa erlebte und kosmische, private sterbliche und öffentliche sowie erlebte und chronologische Zeit gegenüber. Die Grundopposition, welche sich in allen diesen Varianten der ersten Aporie findet, sei jedoch die zwischen einer phänomenologischen Zeitauffassung, in der die unmittelbar erlebten Phänomene der Vergangenheits-, Zukunfts- und Gegenwartserfahrung zentral sind, und einer kosmologischen, an der Bewegung und dem Zeitstrahl orientierten Sukzessionszeit. Die These von der philosophischen Unvermeidlichkeit dieser ersten Aporie der Zeit entwickelt Ricœur zunächst anhand einer Gegenüberstellung der augustinischen Zeit der Seele und der aristotelischen Zeit der Bewegung: Weder könne die *distentio* der Seele die Extension der Zeit hervorbringen, noch sei die Dynamik der Bewegung dazu in der Lage, die dreifache

Gegenwart zu erzeugen.⁴ Die Auseinandersetzung mit Augustinus und Aristoteles stellt jedoch lediglich Ricœurs Einstieg in die Erörterung der ersten Aporie der Zeit dar, welche er in der Folge in weiteren hermeneutischen Zirkelbewegungen in Auseinandersetzung mit Husserl, Kant und Heidegger vertieft.⁵ Nach Ricœur kommt der Phänomenologie bei der Herausstellung der ersten Aporie der Zeit eine hervorragende Rolle zu, da sie die Natur des Problems auf besonders nuancierte Weise zu erfassen vermag. Dies bedeutet jedoch keinesfalls, dass die erste Aporie der Zeit sich auf die Phänomenologie reduziert, sondern sie ist laut Ricœur eine Aporie »des reflexiven und spekulativen Denkens insgesamt« und ordnet vielmehr umgekehrt die Phänomenologie wieder in »den großen Strom des reflexiven und spekulativen Denkens« ein.⁶ Aufgrund dieses Primats der Phänomenologie wollen wir im Folgenden unser Augenmerk vor allem auf Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserls *Vorlesungen über die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* legen.

Der Kern von Ricœurs Interpretation der Husserl'schen Zeitvorlesungen besteht aus zwei Thesen. Zum einen habe Husserl versucht, den wahrgenommenen linearen Zeitverlauf auf ein reines Erscheinen der Zeit zu reduzieren, aus dem heraus er dann auf konstituierendem Wege die Vorstellung des objektiven Zeitverlaufes zu gewinnen gedachte. Dies sei Husserl aber nicht gelungen, denn er setze heimlich die objektive Zeit bereits voraus. Gerade in diesem Scheitern zeigt sich nach Ricœur die erste Aporie der Zeit. Zum anderen, und hierin mache sich die positive Seite der Aporizität der Zeit bemerkbar, gelange Husserl gerade über seinen *Versuch* einer Ausschaltung der objektiven Zeit zu dem, was Ricœur die »beiden großen Entdeckungen [*trouvailles*] der Husserlschen Phänomenologie der Zeit« nennt: »der Beschreibung des Retentionsphänomens – sowie seines Gegenstücks, der Protention – und der Unterscheidung zwischen Retention (oder primärer Erinnerung) und Wiedererinnerung (oder sekundärer Erinnerung)«. ⁷ Die erste Aporie der Zeit

4 Vgl. P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris 1985 [=TRIII], 42; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*, München 1991 [=ZEIII], 35; sowie die gesamte Gegenüberstellung der augustininischen und aristotelischen Zeitbegriffe TRIII, 21–42/ZEIII, 16–36.

5 Vgl. TRIII, 43–178/ZEIII, 37–157.

6 TRIII, 177, 178/ZEIII, 157.

7 TRIII, 49/ZEIII, 42.

kristallisiert sich damit für Ricœur in dem Phänomen der Retention, der unmittelbaren Erinnerung, die Husserl selbst zur erweiterten Gegenwart zählt. Die retentionale Modifikation, so Ricœur, scheint »zwar das *Zurücksinken* in die Vergangenheit verständlich« zu machen (*fait comprendre*), »nicht aber die *Festigkeit* der Stellung in der Zeit«. ⁸ Husserl versuche, die reine Form der Sukzession durch »ein komplexes Spiel sich überlagernder Intentionalitäten« aufzuklären. ⁹ In diesem überlagerten sich die spezifische Intentionalität der Retention und die Intentionalität der Wiedererinnerung auf eine Weise, dass das Nachleben in einer ausdrücklichen Wiedergegebenheit gefestigt und so ein strukturiertes Zeitgewebe von objektiven Zeitstellen konstituiert wird. Dieses Spiel der Retentionen und Wiedererinnerungen bedürfe jedoch »als seiner notwendigen Ergänzung eines formalen Moments, das es scheinbar nicht selbst erzeugen [*engendrer*] kann«, welches aber für die Gewinnung der Zeitstelle unerlässlich sei. ¹⁰ »Jedesmal«, so Ricœur, »wenn man versucht, die objektive Zeit aus dem inneren Zeitbewusstsein abzuleiten (*dérivé*), kehrt das Prioritätsverhältnis sich um«. ¹¹ Die objektive Zeit sei bereits insgeheim vorausgesetzt, obgleich sie methodisch eigentlich allererst begründet werden soll.

Aus unserer Sicht ist es zwar nicht treffend zu sagen, dass Husserl versuche, das Moment der Festigkeit aus dem Zurücksinken zu »erzeugen« oder »abzuleiten«, wohl aber bezeugt Husserls Beschreibung des Phänomens der Retention eine Aporie: Die Retention soll ein intentionales, aktuelles und anschauliches Bewusstsein einer vergangenen Bewusstseinsaktualität sein, die aktuell festgehalten, jedoch nicht als intentionaler Gegenstand erfahren wird; sie soll sich auf ein ihr nicht reell einwohnendes Bewusstseinsmoment beziehen, ohne dass diesem Bewusstseinsmoment der Status eines intentionalen Gegenstandes zugeschrieben werden könne; sie wird Empfindung genannt und soll sich doch nicht auf etwas ihr Einwohnendes beziehen. ¹² Wäre das in der Retention Festgehaltene ein

⁸ TRIII, 73/ZEIII, 64.

⁹ TRIII, 69/ZEIII, 60.

¹⁰ TRIII, 74/ZEIII, 64.

¹¹ TRIII, 75/ZEIII, 65.

¹² Diese Schwierigkeit mit dem Retentionsbegriff lässt sich noch bis in das Wort hinein verfolgen. In Hinblick auf die Protention – der Hinweis lässt sich jedoch auch auf die Retention übertragen – merkt Held an, dass sich sowohl das Verb

intentionaler Gegenstand in noematischer Auffassung »vergangen« (analog zu »geglaubt«, »phantasiert« oder »erhofft«), so könnte das spezifisch zeitliche Nachleben und Zurückfließen nicht verständlich gemacht werden; wäre das Festgehaltene reelles Moment des Zeiterlebnisses selbst, so würde unverständlich, wie es die Festigkeit bereitstellen könnte, die für die auf es aufbauende Konstitution einer objektiven Zeitstelle notwendig ist. Was aber, so fragt Rudolf Bernet zu Recht, »ist ein intentionales Bewußtsein ohne intentionalen Gegenstand?«¹³ In eben dieser Frage kommt zum Ausdruck, was Ricœur die erste Aporie der Zeit nennt: ein sich im Phänomen zeigendes Zusammen von Fließen und Starrheit, das insofern aporetisch ist, als es nicht auf einen wohlbestimmten Begriff gebracht werden kann. Im Unterschied zu Derrida betont Ricœur, dass »[d]ie primäre Erinnerung [...] eine positive Modifikation der Impression, und nicht deren Differenz« ist.¹⁴ Im Übergang von der Impression zur Retention wird *dasselbe ein anderes*. Allerdings lässt sich daraus keineswegs eine zeitphilosophische Variante der These einer Identität von Identität und Differenz ableiten. Die Zeit tritt hier nicht an die Stelle des Hegel'schen absoluten Subjekts, um als höchstes Prinzip alle Gegensätze in einer dialektischen Logik zu umfassen und in sich zu vereinen. Vielmehr zeugt das Phänomen der Retention von einem Zusammen von Fließen und Starrheit, von Zurücksinken und Sicherhalten, in dem das Anderswerden desselben begrifflich

»protendieren« (mit Rückbezug auf lat. *tendere*, »spannen, ausspannen«) als auch das Verb »protenieren« oder »protinieren« (mit Rückbezug auf lat. *tenere*, »halten«) bilden ließen. Vgl. K. Held, *Phänomenologie der »eigentlichen Zeit« bei Husserl und Heidegger*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*. Bd. 4 *Schwerpunkt: Platon und die Hermeneutik*, Tübingen 2005, 251–273, hier: 260, Fußnote. Entsprechend würde »retendieren« den intentionalen Bezug auf etwas sich Erhaltendes und »retenieren« oder »retinieren« das Festhalten akzentuieren.

- 13 R. Bernet, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*, in: E. W. Orth (Hg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, München, Freiburg i. Br. 1983, 16–57, hier: 43.
- 14 TRIII, 60/ZEIII, 52. Siehe unseren Vergleich zwischen Derridas Interpretation aus *La voix et le phénomène* und Ricœurs Lesart in *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 259–261. Vgl. J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967; dt.: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt/M. 2003.

unüberwindlich aporetisch bleibt. So kommt Ricœur zu folgendem Ergebnis: »Die Retention ist eine Herausforderung an die Logik des Selben und des Anderen; diese Herausforderung ist die Zeit.«¹⁵

Die zweite Aporie der Zeit besteht darin, dass die Zeit in unserem Alltagsverständnis wie auch in »alle[n] großen Philosophien der Zeit« als ein »Kollektivsingular [*singulier collectif*]*«* verstanden und bezeichnet werde, obgleich eine plausible Erklärung und Rechtfertigung der Singularitätsdimension fehle.¹⁶ Es stünden sich im Zeitbegriff eine unreduzierbare Pluralität und eine immer schon angenommene Einzigkeit der Zeit aporetisch gegenüber. Das Auseinanderbrechen der Zeit in mehrere Zeitperspektiven, in eine unendliche Reihe unterschiedener Zeitpunkte und in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lässt Ricœur die Frage nach der Begründung und Erläuterung der Einheit und Einzigkeit – zwei Begriffe, die er nicht voneinander trennt – der Zeit stellen. »Immer sagen wir: *die Zeit*.«¹⁷ Die zweite Aporie der Zeit umschließt Ricœur zufolge die erste, indem sie nicht nur das Spannungsverhältnis von gerichteter und geordneter Zeit hervorhebt, sondern die Einheit der Ekstasen oder Zeitpunkte überhaupt in Frage stellt. Diese »Aporie der Ganzheit oder *Totalität*« der Zeit findet im ersten Abschnitt des dritten Teiles von *Temps et récit* »nur in versprengter Form ihren wechselnden Ausdruck«. ¹⁸ Erst die Schlussfolgerungen der Trilogie greifen sie systematisch auf.¹⁹ Wir werden uns auch bei dieser zweiten Aporie damit begnügen, sie anhand von Ricœurs Interpretationen der Husserl'schen Phänomenologie der Zeit zu erläutern.

Analog dazu wie Ricœur im Falle der ersten Aporie der Auffassung war, Husserl setze die objektive Zeit heimlich voraus, so ist er bei der zweiten Aporie der Meinung, es komme der Annahme der Einheit der Zeit bei Husserl letztlich der Status einer bloßen Voraussetzung zu. Husserls »fundamentalste[] aller Voraussetzungen« sei die Einheit des einen Bewusstseins, und diese werde von der Einheit der einen Zeit verdoppelt.²⁰ Diese Einheit der Zeit bleibe jedoch auf

15 TRIII, 54/ZEIII, 46.

16 TRIII, 349/ZEIII, 312.

17 TRIII, 448/ZEIII, 400.

18 TRIII, 448/ZEIII, 400, 401.

19 Vgl. TRIII, 448–457/ZEIII, 400–408.

20 TRIII, 453/ZEIII, 405.

mindestens drei Weisen phänomenologisch unzureichend ausgewiesen. Erstens lasse die erste Aporie der Zeit die Spannung zwischen Nachleben und Festigkeit einer Zeitstelle in einer jeden vereinheitlichten Zeitordnung immer wieder aufbrechen. Zweitens könnten immer nur »partielle Totalitäten«²¹, die von Zeitobjekten wie dem Ton, konstituiert werden, ohne dass die fortschreitende Erweiterung jener partiellen Konstitution von Zeitobjekten und ihren Zeitstellen jemals die Totalität der Zeit überhaupt erreiche. Und drittens verschärfe sich diese Schwierigkeit noch durch den intersubjektiven Aspekt der Zeitkonstitution, denn man könne »Zweifel hegen, ob es der ›Vergemeinschaftung‹ der jeweils einzelnen Erfahrungsströme, wie sie die *Fünfte Cartesianische Meditation* vorschlägt, besser gelingt, eine einzige Zeit zu erzeugen [*engendrer*], als der Erfahrung der Deckung der Erlebnisse in einem isolierten Bewußtsein.«²²

Auch zu dieser Interpretation ließe sich anmerken, dass Husserl wohl nicht versucht, die Einheit der Zeit zu »erzeugen«, sondern vielmehr danach fragt, wie sich die Zeit, und damit auch ihre Einheit, zeigt. Die Einheit der Zeit zeigt sich als ein Horizont, der niemals vollständig erfüllt zu werden vermag. Es gibt zwar das Bewusstsein der Möglichkeit, unendlich viele Zeitstellen und die an ihnen konstituierten Zeitobjekte immer wieder auffassen zu können. Dieses Möglichkeitsbewusstsein wird jedoch nie vollständig in einem Wirklichkeitsbewusstsein erfüllt. Damit ist die Einheit der Zeit zwar leer vermeint, bleibt jedoch auf die stets partielle Erfüllung von konstituierten Zeitobjekten und ihren Zeitstellen beschränkt, was ihr eine wesentliche Offenheit verleiht. Diese Offenheit verstärkt sich in Hinblick auf die intersubjektive Konstitution der Zeit, bei der der mitkonstituierende andere niemals mehr als eine »bewährbare[] Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« ist.²³ Während die erste Aporie der Zeit eine unüberwindliche Spannung zwischen Fließen und Festigkeit impliziert, verstärkt die zweite Aporie den aporetischen Charakter der Zeit dadurch, dass auch die Einheit der Zeit stets eine offene bleibt. Weder das Zusammen von Fließen und Starrheit noch die Totalität der Zeit lassen sich in einem Begriff erfassen.

21 TRIII, 452/ZEIII, 404.

22 TRIII, 453/ZEIII, 405.

23 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hg. S. Strasser), *Husserliana I*, Den Haag ²1973, 144.

Die dritte Aporie der Zeit taucht ebenfalls erst am Ende der Trilogie explizit auf. Sie erweist sich als die tiefste der drei. Für Ricœur besteht sie darin, »nicht wirklich *die Zeit zu denken*«. ²⁴ Immer, wenn wir anfangen zu denken, sei die Zeit schon da, wir kommen immer schon zu spät. Die Aporie »taucht in dem Moment auf, wo sich die Zeit, die sich jedem Versuch, sie zu konstituieren entzieht, als einer konstituierenden Ordnung zugehörig erweist, die von der Arbeit der Konstitution immer schon vorausgesetzt wird.« ²⁵ Jeder Begriff, den wir uns von der Zeit machen, sei mit der Unmöglichkeit konfrontiert, diesen reflexiv uneinholbaren Grund zu integrieren. Wir könnten die Zeit nie vollständig zum Objekt unserer Reflexion machen, womit sie stets eine Dimension der Unerforschlichkeit behält. Aber, und das ist für Ricœur entscheidend, »was hier zum Scheitern gebracht wird, ist nicht das Denken, in allen Bedeutungen des Wortes, sondern der Trieb, besser die *hybris*, die *unser Denken dazu verleitet, sich zum Herrn des Sinns zu machen*«. ²⁶

Auch bei dieser Diagnose kommt Husserls Phänomenologie der Zeit eine einschlägige Bedeutung zu. Ricœur zählt sie zu den philosophischen Archaismen, deren Gemeinsames darin bestünde, nach dem Ursprung der Zeit zu fragen. Husserls Ziel sei es, den Ursprung der Zeit über eine phänomenologische Konstitution des Ursprungs des Zeitbewusstseins auszuweisen. Allerdings stoße er dabei an die Grenzen des Möglichen: Das Bewusstsein müsste den zeitkonstituierenden Bewusstseinsfluss konstituieren, jedoch entgleitet ihm dabei immer wieder der Ursprung, was den Phänomenologen in einen unendlichen Regress führt. »Konstituiert das Bewußtsein den Fluß? Oder der Fluß das Bewußtsein?«, ²⁷ so fragt Ricœur. Angesichts dieser Fragen werde sich Husserl einer »Ohnmacht der Sprache« bewusst, welche darauf hindeute, dass das Bewusstsein selbst letztlich »durch den sich konstituierenden Fluß konstituiert wird – und nicht umgekehrt.« ²⁸ Das aber bedeutet, dass die Phänomenologie den Ursprung der Zeit nicht eigentlich zu konstituieren und zu

24 TRIII, 467/ZEIII, 417.

25 TRIII, 467/ZEIII, 417.

26 TRIII, 467/ZEIII, 417 f.

27 TRIII, 478/ZEIII, 427.

28 TRIII, 479/ZEIII, 428.

erfassen vermag: Husserls Phänomenologie der Zeit trage »das Mal der *Archaismen* [...], die der Begriff nicht völlig beherrscht«. ²⁹

Alle drei Aporien zeigen, dass der Begriff keineswegs die Zeit tilgt, ³⁰ sondern es sich vielmehr umgekehrt verhält: Die Zeit sprengt den Begriff. Weder das Anderswerden des Selben noch die Einheit einer Zeitordnung, die jedem Zeitobjekt einen Platz zuweist, noch schließlich der Ursprung der Zeit lassen sich im Begriff erfassen. Alle drei Aporien erweisen sich damit als Aporien »des reflexiven und spekulativen Denkens insgesamt« – sie zeigen die Grenzen des theoretischen Denkens auf. Wie also kann ihnen begegnet werden?

3. Narrative und ethische Aporetik als Antwort auf die Aporien der Zeit

Der Weg des theoretischen Denkens gelangt mit den drei Aporien der Zeit an seine Grenzen. Die Unmöglichkeit des Begriffs stellt vor die Herausforderung, andere Antworten als eine theoretische Auflösung auf die Aporien der Zeit zu finden. Ricœur schlägt zwei Typen von Antwort vor: eine narrative und eine ethische Aporetik, wobei die letztere in seinen späteren Werken zunehmend an Bedeutung gewinnt. Im Folgenden seien Ricœurs Antworten anhand der Ordnung der drei Aporien sukzessive aufgezeigt.

Die Antwort auf die erste Aporie hat zwei miteinander verknüpfte Momente: Es handelt sich um die menschliche Zeit einerseits und die narrative Identität andererseits. Der erste Schritt zur menschlichen Zeit liegt in dem, was Ricœur eine »dritte[] Zeit [*tiers-temps*]« oder auch eine »historische Zeit [*temps historique*]« nennt. ³¹ Diese ist durch Kalender, Generationenfolge und Spur charakterisiert, drei

29 TRIII, 467/ZEIII, 418.

30 »Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist, und als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt; deßwegen erscheint der Geist nothwendig in der Zeit, und er erscheint solange in der Zeit als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt, das heißt, nicht die Zeit tilgt.« G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Hauptwerke* 2, Hamburg 2015, 429.

31 TRIII, 190, 189/ZEIII, 166, 165. Vgl. für die folgende Darstellung der historischen Zeit TRIII, 189–228/ZEIII, 159–200. Den zunächst nur auf die historische Zeit bezogenen Terminus »*tiers-temps*« dehnt Ricœur in den Schlussfolgerungen zu *Temps et récit* auch auf die Analysen zur Fiktionserzählung aus, so dass »*tiers-*

Momente, welche auf unterschiedliche Figuren der ersten Aporie der Zeit antworten. Die kalendarische Zeit, auch »*temps chronique*« genannt,³² vermittelt die erlebte mit der kosmischen Zeit, indem sie die chronologische Zeit mit der Zeit der persönlichen, in einer Chronik erfassbaren Zeit, verknüpft. Sie habe einen axialen Moment, wie etwa Christi Geburt, sie sei zweidimensional, insofern sie es dem Betrachter erlaube die linear voranschreitende Zeit auch in umgekehrter Richtung auf dem Kalender zu durchlaufen, und sie lege Maßeinheiten fest, welche astronomisch fest bestimmte Abstände generierten, die jedoch in ihrem Abstand zur Gegenwart nur durch die lebendige Zeiterfahrung zugänglich werden. Die Generationenfolge vermittele die sterbliche Zeit mit der öffentlichen Zeit, indem sie die biologische Abfolge der Generationen mit dem erlebten, bedeutsamen Bezug zu vorangehenden und nachfolgenden Generationen verknüpft. Die Analyse dieses Doppelphänomens der Generationenfolge führt Ricœur zu dem Begriff einer anonymen Zeit, die die individuelle und in der Wirbeziehung erlebte Zeit überschreitet, ohne zu einer rein kosmischen Zeit zu werden. Die Spur schließlich setze die erlebte Zeit zu der chronologischen Zeit in Bezug, indem sie »Zeichen und Wirkung in eins [*effet-signe*]« sei.³³ Als *effet-signe* lässt sie einerseits eine Kausalitätsbeziehung erkennen, die zwischen dem Markierenden und dem Markierten ein Verhältnis von Ursache und Wirkung begründet. Als *effet-signe* kommt ihr andererseits eine Signifikanzbeziehung zu, in der diese Spur als eine Fährte im Sinne des Vorübergehens von jemandem oder als eine Markierung von etwas aufgefasst und von dem Jäger, dem Suchenden, dem Detektiv oder dem Forscher zu verfolgen und zu deuten ist. Ricœur nennt die derart durch Kalender, Generationenfolge und Spur charakterisierte Zeit eine historische Zeit, weil sie die Zeit der historischen Praxis sei. Der Historiker erzählt zeitliche Zusammenhänge, indem er dabei immer wieder die beiden Seiten der ersten Aporie der Zeit miteinander in Verbindung setzt. Er ist dabei einerseits schöpferisch tätig und muss andererseits die Verantwortung für seine Erzählung

temps« dort äquivalent zur in Kapitel 3.4.3 zu thematisierenden menschlichen Zeit verwendet wird. Vgl. TRIII, 441/ZEIII, 394.

32 TRIII, 193/ZEIII, 169. Vgl. zur kalendarischen Zeit TRIII, 190–198/ZEIII, 166–173.

33 TRIII, 219/ZEIII, 193.

übernehmen, da jedes Narrativ revidierbar bleibt und nicht den Status einer theoretischen begrifflichen Vermittlung erreicht. Ricœur betont, dass es sich um eine »hybride Zeit« handelt,³⁴ in deren Hintergrund unaufhörlich der »Grenzaustausch[] [*échange frontalier*]« jener heterogenen Zeitperspektiven schwelt.³⁵ Im Kalender erfolge eine »ausgehandelte Kollision [*collision négociée*]« zwischen sterblicher und unermesslicher Zeit und in der Spur eine »geordnete Kontamination [*contamination réglée*]« zwischen erlebter und chronologischer Zeit.³⁶ Diese Termini bezeugen die Fragilität einer stets vorläufigen, narrativen und praktisch zu verantwortenden Vermittlung.

Die historische Zeit ist jedoch noch nicht selbst die menschliche Zeit. Um zu letzterer zu gelangen, ist erstere in ihrem Sinngehalt mithilfe von Phantasievariationen zu bereichern.³⁷ Ricœur versteht Fiktionserzählungen als Phantasievariationen der ersten Aporie der Zeit, die vor allem zu einer »Erforschung der *nichtlinearen Züge der phänomenologischen Zeit*« beitragen, »die die historische Zeit wegen ihres starren Eingebundenseins in die große Chronologie des Universums verdecken mußte«. ³⁸ Diese Phantasievariationen dienen keineswegs dazu, wie bei Husserl, das phänomenologische Wesen der Zeit zu finden. Vielmehr handelt es sich umgekehrt darum, die Aporie der Zeit »neu zu beleben, ja sogar zu verschärfen«. ³⁹ Wenn Virginia Woolfs *Mrs. Dalloway* das Verhältnis von endlicher und monumentaler Zeit erforsche, wenn Thomas Manns *Der Zauberberg* das Spiel von morbider, dekadenter Zeit und Alltagszeit untersuche und wenn Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu* den Bezug zwischen wiedergefundener und verlorener Zeit poetisch thematisiere, so seien in diesen drei von Ricœur untersuchten »*Zeitromanen*« verschiedene Ausprägungen der erlebten Zeit mit einer auf unterschiedliche Weisen als Zeit der Welt erlebten Zeitform zwar erzählerisch vermittelt, jedoch gerade so, dass die aporetische

34 TRIII, 223/ZEIII, 196.

35 TRIII, 224/ZEIII, 197, Übersetzung modifiziert.

36 TRIII, 224/ZEIII, 197, Übersetzung modifiziert.

37 Vgl. für das Folgende TRIII, 229–251/ZEIII, 201–221 und TRII, 189–286/ZEII, 170–259.

38 TRIII, 237/ZEIII, 208, Übersetzung modifiziert.

39 TRIII, 247/ZEIII, 217.

Spannung besonders prägnant zum Ausdruck kommt.⁴⁰ Während die historische Zeit zu einer »glättenden Versöhnung [*conciliation apaisante*]« tendiere,⁴¹ vermögen die literarischen Phantasievariationen der ersten Aporie gerade die Spannung zu verschärfen und den Sinngehalt der Aporie zu vertiefen.

»[D]ie menschliche Zeit [*temps humain*]« ist nun jene,⁴² die einer Überkreuzung von historischer und literarischer Erzählung entspringt. Sie ist diejenige Zeit, die auf der dritten Ebene des hermeneutischen Zirkels der *mimesis*, in Anschluss an die Konfigurationen von historischer und literarischer Erzählung, auf eine Rekonfiguration der Zeit führt. Diese zu einer menschlichen Zeit rekonfigurierte Zeit trägt der Spannung zwischen historischer Wirklichkeit, die nie absolut gewiss ist, und der Möglichkeit, wie es in bestimmten Konstellationen auch hätte sein können, Rechnung.⁴³ Rankes Forderung, der Historiker habe darzustellen »wie es eigentlich gewesen« ist, wird bei Ricoeur zu einer lediglich metaphorisch zu verstehenden Repräsentanz der Vergangenheit, in der eine Oszillation zwischen »sein und doch wieder nicht [...] sein« in einem »Sein-wie... [*être-comme*]« vorläufig zum Stehen komme, welches dem »Sehen-als... [*voir-comme*]« der Metapher als referenzieller Bezugspunkt gegenüber stünde.⁴⁴ In *Temps et récit* versteht Ricoeur diese Repräsentanz noch als eine Beziehung metaphorischer Ähnlichkeit zwischen der Erzählung und dem vergangenem Ereignis. Diese Auffassung korrigiert er später. In *La mémoire, l'histoire, l'oubli* führt er das Gedächtnis und das Vergessen als die »beiden mittleren Ebenen zwischen der Zeit und der Erzählung« ein.⁴⁵ Die Fragilität des Gedächtnisses führt zu divergierenden Zeugnissen, in Hinblick auf die der Historiker eine Entscheidung treffen muss. Beim Vergessen ist es nicht

40 TRII, 191/ZEII, 171, Übersetzung modifiziert.

41 TRIII, 247/ZEIII, 217.

42 TRIII, 347/ZEIII, 311. Vgl. auch TRIII, 329/ZEIII, 294.

43 Vgl. zu diesem Thema A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricoeurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007.

44 TRIII, 281/ZEIII, 250. Ricoeur greift hier auf seine siebte und achte (dt. fünfte und sechste) Studie aus *La métaphore vive* zurück, in der er die metaphorische Referenz und ihren Bezug zum philosophischen Diskurs erörtert. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975; dt.: *Die lebendige Metapher*, München, 1986.

45 P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000 [=MHO], I; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 [=GGV], 15.

sicher, inwiefern es endgültig oder mit einer unbewussten Fortdauer verbunden ist. Diese Momente der Instabilität lassen Ricoeur einen neuen Begriff einführen, der den der Repräsentanz aus *Temps et récit* ersetzt: Es handelt sich um die »Wahrheit-Treue [*vérité-fidélité*] der Erinnerung«. ⁴⁶ In Ermangelung eines *tertium comparationis* könne nicht von einer die Repräsentanzbeziehung charakterisierenden Ähnlichkeit gesprochen werden, sondern lediglich von einer Wahrheit-Treue, auf die wir »im Moment des Wiedererkennens [*moment de la reconnaissance*]« einen Anspruch erheben. ⁴⁷ Die Unvollständigkeit theoretischer Erkenntnis wird durch den Anspruch auf Treue und Zuverlässigkeit kompensiert, ein Anspruch, der auf eine »Schuld [*dette*] gegenüber der Vergangenheit« antwortet. ⁴⁸ Diese Schuld ist ein strukturelles Moment der Geschichtlichkeit und nicht mit einer Verfehlung, im Sinne von *faute*, zu verwechseln. Ricoeur hält es für sinnvoll, zunächst »über einen moralisch neutralen Begriff von Schuld [*dette*] zu verfügen, der nicht mehr sagt als der Begriff eines übertragenen und zu übernehmenden Erbes«: Dies ist der »Begriff einer Erbschuld [*dette-héritage*]«. ⁴⁹ Insofern jedoch diese strukturelle Schuld *de facto* immer schon von Momenten einer empirischen Verfehlung durchzogen ist, geht es bei der Übernahme der Schuld gegenüber den Menschen der Vergangenheit darum, einen Wiederholungszwang zu vermeiden. Der Kampf gegen den Wiederholungszwang sei durch eine in Anlehnung an Freud gedachte und auf gesellschaftliche und historische Zusammenhänge zu übertragende Erinnerungs- und Trauerarbeit möglich, in der das uns prägende Gewesene als ausdrücklich Vergangenes zu erarbeiten ist. Die historische und fiktionale Zeiterzählungen umfassende menschliche Zeit führt damit an den Grenzen des theoretischen Begriffs auf eine praktische Verantwortung gegenüber der Vergangenheit, die in letzter Instanz vom jeweils Einzelnen zu übernehmen ist.

Das erste Element der Antwort auf die erste Aporie der Zeit ist jene menschliche Zeit, das zweite ist die narrative Identität. Letztere sei ein »*Sprößling*« der menschlichen Zeit, der »für eine gewisse Vereinheitlichung der unterschiedlichen Sinneffekte der Er-

⁴⁶ MHO, 66/GGV, 94, Übersetzung modifiziert.

⁴⁷ MHO, 66/GGV, 93.

⁴⁸ TRIII, 253/ZEIII, 223.

⁴⁹ MHO, 473/GGV, 558.

zählung« Sorge und in dem ihre reflexive Wendung auf das Selbst hin erfolge.⁵⁰ Die narrative Identität erfährt ebenfalls eine deutliche Fragilisierung zwischen Ricœurs früheren und späteren Schriften. Während er zunächst von einem nicht gewählten und unwandelbaren Charakter ausgeht, gelangt er dann zu einem Begriff der narrativen Identität, wobei diese allerdings zunächst als in einer letzten narrativen Retrospektion auf das Ganze eines vollendeten Lebens gewonnene Identität verstanden wird.⁵¹ Die wenigen Andeutungen zu einem neuen Begriff der narrativen Identität aus den Schlussfolgerungen von *Temps et récit* werden in *Soi-même comme un autre* vertieft. Die Identität ist hier als die eines Selbst (*ipse*) konzipiert und unterscheidet sich von der Identität eines Selben (*idem*). Die Selbstheit des Selbst wird jedoch von Ricœur über zwei Momente bestimmt, die auch einer relativen Selbigkeit Rechnung zu tragen vermögen. Es handelt sich einerseits um den Charakter, der zum Selben tendiert, und andererseits um das Versprechen, das im Grenzfall auf eine rein praktisch verstandene Selbstheit verweist. Narrative Rekonfigurationen der menschlichen Zeit führen in einer reflexiven Wendung dazu, dass das Selbst Gewohnheiten des Verstehens, Denkens und Handelns erwirbt, die sich in einem Charakter sedimentieren. Außerdem gehen in diesen erworbenen Charakter »Identifikationen mit Werten, Normen, Idealen, Vorbildern, Helden« ein, in denen ein Selbst sich wiedererkennt.⁵² Der derart erworbene Charakter vermag eine gewisse Stabilität zu erwerben, er kann jedoch in Extremfällen erschüttert und sogar aufgelöst werden. Ricœur spricht in dieser Hinsicht von »Nächte[n] personaler Identität«,⁵³ in denen sich jeglicher stabile Referenzrahmen für das Denken und Handeln auflöst. «In einer derartigen »existenziellen ›Krise‹« des Selbst zeige

50 TRIII, 442/ZEIII, 395. Der Begriff der narrativen Identität ist eines der am stärksten rezipierten Elemente des Ricœur'schen Denkens. Vgl. von der Autorin *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Kapitel 4.4.5 und *Narrativität als philosophischer Begriff. Zu Funktion und Grenzen eines Paradigmas*, in: M. Aumüller (Hg.), *Narrativität als Begriff. Analysen und Anwendungsbeispiele zwischen philosophischer und anthropologischer Orientierung*, Berlin, New York 2012, 233–258.

51 Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 369–372.

52 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 [=Sca], 146; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [=SaA], 151.

53 Sca, 197/SaA, 204.

sich am deutlichsten jene andere Weise der Beständigkeit in der Zeit:⁵⁴ die des *Versprechens* und des *gehaltenen Wortes*. Wenn das Selbst keinen Halt mehr in einem Charakter hat und nicht mehr zu sagen vermag, wer es ist, kann es dem Anderen versprechen, dass er auf es zählen kann. Es kann ihm versprechen, derselbe oder dieselbe zu bleiben, auch wenn sich alle Momente des Charakters auflösen. An dieser Doppelgesichtigkeit des Selbst wird überaus deutlich, dass auch an den Grenzen der narrativen Identität des Selbst ein ethisches Moment der Verantwortung virulent wird. Die poetische Vermittlung der ersten Aporie der Zeit wird an ihren Grenzen zu einer ethischen, die noch weiter entfernt ist von einer theoretischen Aufhebung in einem spekulativen Begriff. In Ricœurs letztem Werk *Parcours de la reconnaissance* wird das Paar Charakter/Versprechen durch das Paar Gedächtnis/Versprechen ersetzt. Dort heißt es, »bei dem Gedächtnis liegt das Gewicht auf der Selbigkeit, ohne daß das Identitätsmerkmal der Selbstheit völlig fehlte; im Versprechen ist die Selbstheit derart vorherrschend, daß es gern als deren Paradigma angeführt wird«.⁵⁵ Damit aber ziehen in das zur Selbigkeit tendierende Moment der Selbstheit alle Momente der Instabilität ein, die aus den Analysen des Gedächtnisses in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* hervorgegangen sind. Die ohnehin nur narrative, relative Selbigkeit des Selbst wird zunehmend destabilisiert, womit das ethische Moment ein stärkeres Gewicht erhält. Das *Me voici encore*, so könnte man in Anlehnung an Levinas sagen, ist an den Grenzen der Auflösung des Selbst seine ethische Bezeugung.

Die erste Aporie wird von der zweiten »beherrscht«, insofern »die Vorstellung von der Zeit als eines Kollektivsingulars [...] die Verdoppelung in eine phänomenologische und eine kosmologische Zugangsweise« übersteige.⁵⁶ Mit dieser Vorrangstellung der zweiten Aporie über die erste sei überdies ein »niedrigerer Adäquationsgrad«

54 Sca, 198/SaA, 206.

55 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004 [=Parcours], 165; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006 [=WdA], 144, Übersetzung modifiziert.

56 TRIII, 437/ZEIII, 391. Tengelyi ist der Auffassung, »daß das Auftauchen der Idee einer »narrativen Identität« sich als eine Rückwirkung der sachlichen Vorrangstellung des Problems einer möglichen Einheit und Ganzheit der Zeit verstehen läßt« und beide in den Schlussfolgerungen entwickelte Problematiken auf die gemeinsame »Frage nach dem »Zusammenhang des Lebens« verweisen. L.

der narrativen Antwort verknüpft, so dass die zweite Zeitaporie sowohl mit einem umfassenderen Problem als auch mit einer schwächeren Antwort konfrontiert. Die Unmöglichkeit, die Einheit der Zeit begrifflich zu erfassen, ginge mit einem »Verzichten auf Hegel [*Renoncer à Hegel*]*«* einher.⁵⁷ An die Stelle eines Begreifens der Einheit der Zeit in einer vernünftigen Einheit der Geschichte habe nach *Temps et récit* eine »Totalisierung« und damit eine offene, »unvollkommene[] Vermittlung (*médiation imparfaite*)« zu treten.⁵⁸ Der Kern von Ricœurs Antwort besteht in der Auffassung, dass an die Stelle der spekulativ begriffenen Einheit der Zeit eine von den Menschen zu *machende* Einheit rücken müsse. Die eine Zeit in Form der einen Geschichte ist eine allererst hervorzubringende Einheit. Auch diese Antwort erfährt im Laufe von Ricœurs Spätwerk eine zunehmende Öffnung und Hinwendung zum Ethischen. Wir wollen zunächst die Position aus *Temps et récit* zusammenfassen, um dann die Neuausrichtungen in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* und in *Parcours de la reconnaissance* anzuzeigen.

Die Suche nach der Einheit der Zeit kann für Ricœur nur die Suche nach der Einheit der menschlichen Zeit und damit letztlich nach der Einheit der Geschichte sein. Die Herausforderung besteht darin, auf die spekulative Antwort Hegels zu verzichten, ohne die Singularitätsdimension des Kollektivsingulars Geschichte ganz zu verlieren. Die Antwort auf die zweite Aporie der Zeit, die Ricœur in den achtziger Jahren findet, hat nach seiner eigenen Aussage die Form eines »posthegelianischen Kantischen Stils«.⁵⁹ Dieser Stil zeigt sich konkret in seiner Verarbeitung des in den 1960er Jahren über Hermeneutik und Ideologiekritik geführten Streits zwischen Gadamer und Habermas. Ricœur sucht diese Auseinandersetzung über eine kreative Aneignung der von Koselleck vorgeschlagenen Kategorien von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zu lösen. Aufgrund der von Hegel erkannten grundlegenden Geschichtlichkeit des Denkens habe die Hermeneutik Gadammers zu Recht unsere unhinterge-

Tengelyi, *Phänomenologie der Zeiterfahrung und Poetik des Zeitromans in Paul Ricœurs »Temps et récit«*, in: *Mesotes* I, Nr. 3 (1991), 28–36, hier: 31 f.

57 »Auf Hegel verzichten (*Renoncer à Hegel*)« lautet der Titel des VI. Kapitels des dritten Bandes von *Temps et récit*.

58 TRIII, 438/ZEIII, 391 und TRIII, 448/ZEIII, 401, Einfügung des französischen Wortlautes, I.R.

59 TRIII, 389/ZEIII, 348.

bare Verankerung in Traditionen betont. Ricœur entwickelt einen dreifachen Traditionsbegriff, um dem Rechnung zu tragen: die Traditionalität als formaler Begriff, der den Abstand zwischen Vergangenen und Gegenwärtigem als eine sinnschöpferische Überlieferung bestimmt; die Traditionen als die Inhalte des aus der Überlieferung stammenden schon Gesagten; und schließlich die Tradition, als die eine, einen Wahrheitsanspruch erhebende Tradition.⁶⁰ Nach Ricœur komme der Ideologiekritik die Funktion zu, diesen Wahrheitsanspruch der Tradition zu kritisieren, um einer Verfestigung in die eine wahre Tradition entgegenzuwirken. Die Ideologiekritik könne dazu beitragen, dem aus unserer Vergangenheit stammenden Erfahrungsraum immer wieder neue Sinnmomente abzugewinnen, womit seiner Verfestigung zur Ideologie entgegengewirkt wäre. Während Gadammers Hermeneutik Gefahr laufe, die eine Tradition nicht hinreichend kritisch genug zu sehen, sei umgekehrt Habermas' Ideologiekritik mit dem Risiko konfrontiert, ihr Ideal einer schrankenlosen und unbehinderten Kommunikation nicht selbst als eine aus einer bestimmten geschichtlichen Tradition, der der Aufklärung, hervorgegangene Idee zu bestimmen. Die Leitidee einer schrankenlos kommunizierenden, versöhnten Menschheit, welche nach Ricœur den Erwartungshorizont der einen Geschichte zu prägen vermag, müsse ihren eigenen Wahrheitsanspruch als einen solchen verstehen, der aus einer bestimmten Tradition heraus auftaucht und in ihr partielle konkrete Ansätze zu einer Realisierung gefunden hat. Nur so lässt es sich vermeiden, dass sich jene Leitidee selbst dem Ideologieverdacht ausgesetzt findet, und nur so kann es gelingen, ihr konkrete, in der Geschichte verankerte Perspektiven zu geben, die das Abdriften in eine abstrakte Utopie vermeiden. Ricœur nimmt in seiner Aneignung der Gadamer'schen Einsichten das Hegel'sche Erbe auf, während er mit dem über Habermas' Diskursethik bestimmten Ideal eine Leitidee der zu machenden Geschichte bestimmt, welche das Erbe Kants erneuert. Nach Hegel ist Kant wiederzubeleben: Die eine Geschichte ist nicht spekulativ im Begriff in ihrer Totalität erfassbar, sondern ihre Einheit wird lediglich durch eine ethische Leitidee verbürgt, die die Grenzen der Theorie ins Praktische wendet. Die Gegenwart wird damit zu einer »Zeit der *Schwebe* [*suspens*]«, »in

60 Vgl. TRIII, 397–406/ZEIII, 355–363.

der noch nichts entschieden ist«. ⁶¹ Der handelnde Mensch macht die Geschichte.

Diese Offenheit der Geschichte verstärkt sich weiter in Ricœur's Untersuchungen aus *La mémoire, l'histoire, l'oubli* und *Parcours de la reconnaissance*. Im zuerst genannten Werk wird Ricœur sichtbar skeptischer gegenüber dem Habermas'schen Ideal einer durch schrankenlose Kommunikation versöhnten Menschheit. Die Schuld gegenüber den Menschen der Vergangenheit sowie die damit verflochtenen Verfehlungen ihnen gegenüber führen Ricœur nun dazu, den Entwurfshorizont der zu machenden Geschichte in das Zeichen eines Optativs der schwierigen Vergebung und des glücklichen Gedächtnisses zu stellen. Dieser Optativ wird im Epilog des Werkes erörtert. In nuancierten Analysen der Vergebung, die sich mit den Debatten um den Gabebegriff befassen, gelangt Ricœur dazu, Gabe und Vergebung dem Austausch nicht gänzlich zu entziehen, sondern sie vielmehr über eine *Logik der Überfülle* (*logique de surabondance*) zu denken, welche sich durch ein Jenseits des Abwägens und ein Überschreiten der aufrechnenden Gerechtigkeitsverhältnisse von einer Logik der Entsprechung oder der Äquivalenz (*logique d'équivalence*) unterscheidet. ⁶² Neben der Feindesliebe des Evangeliums nennt Ricœur als Beispiel einer solchen Logik der Überfülle Kants Idee einer universalen Gastfreundschaft, die unabhängig von den jeweils begangenen Taten gewährt wird. Der Moment der Vergebung ist für Ricœur nicht eine ein für alle Mal gelungene Versöhnung, die vergangene Konflikte aufhebt. Vielmehr handelt es sich in der Gabe der Vergebung um ein Wagnis und ein eingegangenes Risiko. »Die Formel dieses befreienden Worts würde, in aller Nüchternheit ausgesprochen, lauten: Du bist besser als deine Taten [*tu vaux mieux que tes actes*]«. ⁶³ Jenseits aller nach Äquivalenz strebenden Aufrechnungen der Taten wird ein Kredit des Vertrauens eingeräumt, der keinerlei Fundierung in einem bereits beobachteten Habitus hat. Über einen sprunghaften Akt des Vertrauens wird ein neuer Anfang in der Zeit geschaffen, der gelingen kann oder auch nicht. In jedem Fall handelt es sich bei jener schwierigen Vergebung, »nicht darum,

61 TRIII, 433/ZEIII, 388.

62 Vgl. zu dieser Gegenüberstellung auch P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*, Tübingen 1990.

63 MHO, 642/GGV, 759.

auf der Ebene einer berechenbaren Bilanz ein Sollsaldo zu löschen. Es handelt sich darum, Knoten zu entwirren« – und das Wagnis neuer gemeinsamer Perspektiven einzugehen.⁶⁴ Eine solche riskante Vergebung kann zudem nicht von Institutionen, sondern immer nur vom Einzelnen ausgehen. Völker sind »der Vergebung nicht fähig«. ⁶⁵

Ricœurs letztes Werk *Parcours de la reconnaissance* entwickelt diese Gedanken weiter in einer Auseinandersetzung mit der von Hegel ausgehenden Debatte um den Begriff der Anerkennung. Auch hier zeigt sich wieder Ricœurs skeptische Haltung, insofern er meint, dass der Kampf um Anerkennung nicht durch eine versöhnende Aufhebung ein für alle Mal zu beenden sei. Wohl aber gebe es eine »*tatsächliche Erfahrung* von [...] Friedenszustände[n]«, welche »Waffenstillstände, Aufheiterungen, man könnte auch sagen: ›Lichtungen‹« innerhalb des Kampfes um Anerkennung seien.⁶⁶ In solchen ›Lichtungen‹ im dunklen Wald des Kampfes um Anerkennung gebe es Momente wechselseitiger Anerkennung, die jenseits der Äquivalenzen der Rechtsverhältnisse und der kommerziellen Tauschverhältnisse durch eine Gabebeziehung gekennzeichnet sind. Diese ist durch einen Abstand der Ungenauigkeit in Hinblick auf den Wert sowie den Zeitpunkt der Gegengabe charakterisiert und die ihr entspringende wechselseitige Anerkennung ist eine solche, in der die »originäre Asymmetrie zwischen dem ich und dem anderen« nicht in einer Anerkennung als etwas Bestimmtes aufgehoben wird.⁶⁷ Diese Friedenszustände der Anerkennung tauchen versprengt inmitten der Geschichte auf und sind Lichtjahre entfernt von der Idee eines universalen ewigen Friedens am Ende einer stufenweisen Entwicklung von Natur und Freiheit. Die Unmöglichkeit der spekulativen Erfassung der Einheit der Geschichte wird zu der Aufgabe einer zu machenden Einheit, eine zu machende Einheit, die jedoch im Laufe von Ricœurs Werk immer vorsichtiger verstanden wird: War zunächst noch eine über schrankenlose Kommunikation versöhnte Menschheit gedacht, beschränkte das Spätwerk

64 P. Ricœur, *Die vergangene Zeit lesen: Gedächtnis und Vergessen*, in: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 69–156 [=RV], hier: 153.

65 MHO, 629/GGV, 743.

66 *Parcours*, 317, 318/WdA, 273, 274.

67 *Parcours*, 373/WdA, 321.

den Erwartungshorizont auf Momente von individueller schwieriger Vergebung oder Friedenszuständen der Anerkennung inmitten der Geschichte.

Die dritte Aporie ist »das am meisten in Verlegenheit bringende Problem«,⁶⁸ mit dem sich Ricœur in *Temps et récit* konfrontiert sieht: Die Zeit bleibe letztlich unerforschlich, was wir oben anhand von Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserl aufgewiesen haben. Trotzdem müsse das Denken sich nicht mit Sprachlosigkeit geschlagen geben. In seiner Trilogie denkt Ricœur an die Erforschung der Grenzen von Zeit zu Ewigkeit, an mythische Erzählungen des unerforschlichen Ursprungs der Zeit sowie an dichterische Auseinandersetzung mit jener Unerforschlichkeit. In *Soi-même comme un autre* und in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* können wir eine Vertiefung seiner Überlegungen erkennen. Die ontologischen Überlegungen der zehnten Studie des ersten Werkes erwägen einen »zugleich wirklichen und vermögenden Grund[]«,⁶⁹ der allem Handeln und Leiden des Menschen und auch allen von ihm erfassbaren Gestalten der Zeit immer schon zugrunde liegt. Dieser Grund werde von dem durchzogen, was Ricœur einen »Dreifuß der Passivität« von Leib, Anderem und Gewissen nennt.⁷⁰ Wenn wir anfangen zu denken, ist die Zeit immer schon da, aber mit ihr ist immer schon da ein erlebter Seinsgrund, der von der dreifachen Alterität des Leibes, des Anderen und des Gewissens durchwirkt und zugleich dezentriert wird. Es zeigt sich hier ein zeitlich Unvordenkliches, das nicht nur ontologischen, sondern auch ethischen Charakter hat. Am Ende der zehnten Studie gelangt Ricœur zu dem Gedanken einer Alterität des Gewissens, dessen Anruf sich aus dem Anspruch des Anderen speist und das Selbst immer schon durchzieht: »das Aufgefordertsein [être-enjoint] als Struktur der Selbstheit.«⁷¹ Auch im Falle der dritten Aporie der Zeit tut sich also letztlich am Abgrund des theoretisch Fassbaren eine praktische Forderung auf.

68 TRIII, 482/ZEIII, 431, Übersetzung modifiziert.

69 Sca, 364/SaA, 379, Übersetzung modifiziert.

70 Sca, 368/SaA, 384.

71 Sca, 409/SaA, 425. Eine viel diskutierte Frage in der Forschungsliteratur ist, ob es Ricœur mit einem derartigen Aufgefordertseins als Struktur der Selbstheit gelingt, Alterität radikal genug zu denken. Vgl. den Überblick über die Stellungnahmen von Waldenfels, Tengelyi, Liebsch, Kemp und Dastur in I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 490 f., Fußnote 796.

Diese Antwort auf die dritte Aporie wird abermals vertieft in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Der uneinholbare Ursprung der Zeit zeigt sich dort vor allem in dem stets ambivalent bleibenden Vergessen, das zwischen absoluter Auslöschung und unbewusster Bewahrung schillert. Der wirkliche und vermögende Grund, durchzogen von dem Dreifuß der Passivität, ist auch ein »Vergessen der Gründungen«, ⁷² welches als »Lebenskraft, schöpferische Kraft der Geschichte, *Ursprung**« fungiert. ⁷³ Es handelt sich um ein Unvordenkliches (*immémorial*), das »für mich niemals zum Ereignis geworden ist und was wir niemals selbst wirklich erworben haben, das, was selbst weniger formal denn ontologisch ist«. ⁷⁴ Dieses Unvordenkliche des Vergessens führt letztlich wiederum auf »einen mythischen (Ab)Grund des Philosophierens [...], der die Ursache dafür ist, daß das Vergessen *Lêthê* heißt«. ⁷⁵ Eine abermalige Vertiefung, welche auch diese Figuren des tiefen Vergessens noch an einen Lebensgrund zurückbindet, ließe sich andeutungsweise in dem *La mémoire, l'histoire, l'oubli* beschließenden Vierzeiler erkennen, den Ricœur mit den Worten enden lässt: »Unter dem Gedächtnis und dem Vergessen, das Leben. Das Leben zu schreiben aber ist eine andere Geschichte. Unvollendetheit«. ⁷⁶

Wir können diese Betrachtungen nicht abschließen, ohne auf ein letztes Moment hinzuweisen, das mit der dritten Aporie der Zeit verflochten ist: die Unerforschlichkeit des Bösen. In werkchronologischer Hinsicht ist die Unerforschlichkeit des Bösen die erste Figur der Unerforschlichkeit, die bei Ricœur auftaucht. Der zweite Band der *Philosophie de la volonté* erörtert den Sprung von der Fehlbarkeit des Menschen hin zur faktischen Verfehlung, ein Sprung in das Böse, den Ricœur für unerforschlich hält. ⁷⁷ Eben dies führt ihn auf die

⁷² RV, 133.

⁷³ RV, 133 und MHO, 571/GGV, 674 (* = im Orig. deutsch), Übersetzungen modifiziert.

⁷⁴ MHO, 571/GGV, 674.

⁷⁵ MHO, 572/GGV, 674.

⁷⁶ MHO, 657/GGV, 777.

⁷⁷ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II. Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible & Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal*, Paris 1988; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971; *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971.

Notwendigkeit, eine phänomenologische Eidetik des Willens hin zu einer Hermeneutik der Symbole des Bösen zu erweitern. Der unerforschliche Sprung in das Böse macht damit für den frühen Ricœur nichts Geringeres als die hermeneutische Wende der eidetischen Phänomenologie nötig. Auch dieses Motiv aber bleibt bis in Ricœurs späteste Schriften hinein virulent und findet zahlreiche Figuren der Vertiefung. Es gewinnt vor allem deshalb an Brisanz, weil seit *Temps et récit* nicht nur das Böse, sondern auch die Zeit als unerforschlich verstanden wird und sich damit gleichermaßen einer phänomenologischen Eidetik entzieht. In einer frühen Auseinandersetzung mit dem Tragischen versteht Ricœur die Versuchung zum Bösen über Transzendenzen, die unsere Freiheit zu Fall bringen können. Diese Transzendenzen könnten soziologischer Art sein, »das Gewicht der Institution, das Schicksal der Gruppe«, oder psychologischer Art, »der unabwendbare Gang einer Leidenschaft, eines Charakters«, sie könnten »die Geschichte, die Partei, eine beliebige Gruppe«, oder aber auch »die Freiheit selbst« betreffen, »wenn sie im Modus der Verurteilung und nicht der freudigen Spontaneität erscheint«. ⁷⁸ Da wir angesichts unserer Faktizität unseren eigenen Grund weder selbst schaffen noch vollständig in die Reflexion einholen können, sind wir stets in Gefahr, einen vorgeprägten Weg und die darin enthaltenen Verfehlungen und Leidensmomente zu wiederholen und fortzuschreiben. Diese Figur des Tragischen lässt sich später in dem Wiederholungszwang wiedererkennen, den Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit Freud in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* erörtert und dem mit einer Erinnerungs- und Trauerarbeit zu begegnen ist. Die Verflechtung der Unerforschlichkeit des Bösen mit der Unerforschlichkeit der Zeit führt dazu, dass im unerforschlichen Grund des menschlichen Leidens und Handelns immer schon eine Ambivalenz aufkafft: Die Bemühungen darum, diesen Grund mehr und anders zu denken bereichern die Interpretationen, zugleich aber droht eine zu Verfremdungen führende Verfestigung bestimmter Auslegungen. In Hinblick auf diese Ambivalenz bleibe »der Sprung in die Entfremdung« ein »unerforschliches Geheimnis«, die phänomenologische Analyse könne »die Wurzel der Entfremdung« immer

78 P. Ricœur, *Sur le tragique* [1953], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 187–209, hier: 196, 197.

nur »über einige ihrer Symptome« erreichen.⁷⁹ Das »Böse[] der Verfremdung« komme beispielsweise für die geschichtliche Erfahrung dann zum Tragen, wenn geschichtliches Geschehen lediglich im Rahmen einer kausalen Ordnung nach dem Muster der Dingerfahrung verstanden werde.⁸⁰ In einem derartigen Umschlagen einer schlichten Objektivierung in eine entfremdende Verdinglichung ist geschichtliche Erfahrung »eingefroren und versteinert« und kann nur von der »Einbildung, als Funktion des *Möglichen*«, befreit werden.⁸¹ Ricœurs Untersuchungen führen auf das Ergebnis, dass in der Unerforschlichkeit der Zeit die Alterität des ethischen Aufrufs mit der Gefahr von sich anbahnenden Verfestigungen ringt und immer wieder neu zu einer Öffnung hin zu neuem Sinn und schöpferischen Interpretationen aufruft. An den Grenzen des theoretisch Fassbaren liegt auch hier die praktische Herausforderung an den Einzelnen.

Wir haben in diesem Abschnitt verfolgt, welche Steigerung und Vertiefung Ricœur von der ersten zur dritten Aporie der Zeit sieht, wie sich jede Aporie im Zuge der Entwicklung von Ricœurs Werk vertieft und dass aufgrund dieser Verschärfung des aporetischen Charakters der Zeit die praktische Antwort ein immer stärkeres Gewicht erhält. Es gibt nach Ricœur kein System, weder der Aporien noch ihrer Antworten. Die Antworten auf die drei Aporien der Zeit ergäben nicht mehr als eine »bedeutsame [*signifiante*] Konstellation, ohne jedoch zwingend auseinander hervorzugehen«.⁸² Sie bedeuten, mehr und anders, und führen bei einem gelingenden Kampf gegen die Entfremdungsfiguren in eine schöpferische Sinnfülle, die vom Einzelnen immer wieder neu zu beleben sowie in letzter Instanz jeweils praktisch zu entscheiden und zu verantworten ist.

4. Auf dem Weg zu welcher Hermeneutik?

In diesem letzten Abschnitt sei der Frage nachgegangen, welche Bedeutung die Doppelthese von Aporizität der Zeit und mannigfachen Aporetiken ihrer Beantwortung für Ricœurs eigentümliche Gestalt

79 P. Ricœur, *Objectivation et aliénation dans l'expérience historique*, in: *Archivio di filosofia* 45, no. 2–3 (1975), 27–38, hier: 36.

80 Ricœur, *Objectivation et aliénation dans l'expérience historique*, 27.

81 Ricœur, *Objectivation et aliénation dans l'expérience historique*, 38.

82 TRIII, 488/ZEIII, 436, Übersetzung modifiziert.

der Hermeneutik hat. Was ist das Besondere seiner Form der Hermeneutik, wenn man sie im Ausgang von seinen Analysen der Zeit versteht? Wir wollen im Folgenden drei Momente hervorheben, die uns von herausragender Bedeutung zu sein scheinen, wenn man Ricœurs Ort in der Geschichte der Hermeneutik bestimmen will.

Erstens handelt es sich bei Ricœurs Denken um eine *hermeneutisch-kritische Phänomenologie*, die eigens ausweist, weshalb die Phänomenologie unausweichlich in eine hermeneutische Wende führt, die sie wiederum in kritischer Weise auf einem »langen Weg [*voie longue*]« der Interpretationen zu vollziehen hat. In einer Auseinandersetzung mit Heidegger und Gadamer ist Ricœurs eigener »positiver Vorschlag: an die Stelle des kurzen Weges [*voie courte*] der Daseinsanalytik den durch die Analysen der Sprache angestoßenen langen Weg [*voie longue*] treten zu lassen« – nur so könne der Kontakt mit den Versuchen methodischer Interpretation aufrechterhalten werden und nur so, meint Ricœur gegen Gadamer, »widerstehen wir der Versuchung, die dem Verstehen eigene *Wahrheit* von der *Methode* zu trennen, die von den aus der Exegese hervorgegangenen Disziplinen ins Werk gesetzt wurde«. ⁸³ Die Notwendigkeit dieser Methode der *voie longue* aber zeigt sich unseres Erachtens auf hervorragendste Weise gerade an Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserl im Rahmen der Herausarbeitung der ersten Aporie der Zeit. Um dies zu erläutern, muss zunächst ein Begriffspaar eingeführt werden, welches als das Herzstück von Ricœurs methodologischer Position gelten kann: das Begriffspaar von *appartenance* und *distan- ciation*, von Zugehörigkeit und Distanzierung.

In Anschluss an Gadamer ist Ricœur der Auffassung, dass uns ontologisch eine Zugehörigkeit zur Tradition kennzeichnet. Das Entscheidende ist für ihn jedoch, dass diese gelebte Zugehörigkeit immer schon von einer Distanzierung durchzogen ist. Keineswegs also werde eine primäre Zugehörigkeit durch methodische Distanzierung verfremdet, wie Gadamer befürchte, sondern »die Distanzierung ist ein Moment der Zugehörigkeit [*la distanciation est un moment de l'appartenance*]« selbst, eine Distanzierung, die zudem

83 P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 7–28, hier: 14 f.; dt.: *Existenz und Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 11–36, hier: 20.

»authentisch schöpferisch [*authentiquement créatrice*]« sei.⁸⁴ Diese Auffassung von einer ursprünglichen und schöpferischen Verflechtung von Zugehörigkeit und Distanzierung aber findet aus unserer Sicht ihre tiefste Begründung in Ricœurs Auslegung von Husserls Analyse der Retention. Das Erleben in der Urimpression und das Nachleben in der Retention stellen eine erlebte Zugehörigkeit dar, die immer schon mit einer minimalen Distanzierung verknüpft ist, in welcher ›etwas‹ festgehalten wird. Dieses ›etwas‹ aber konstituiert sich passiv mit einem spontan aufkommenden Sinn, ein Sinn, der sich jedoch mit jeder weiteren Urimpression und dem Absinken in Retentionen der Retention verändert. Erst wenn dieser Sinn des retentionalen ›etwas‹ in einer aktiven Distanzierung fixiert wird, wird der Sinn jenes vorobjektiven ›etwas‹ zum Sinn eines intentionalen Objekts. Aufgrund der ersten Aporie der Zeit, die auf den begrifflich unüberwindbaren Abgrund zwischen zeitlichem Nachleben und Fixierung eines bestimmten Etwas an einer Zeitstelle verweist, ist diese Konstitution von sinnhaft bestimmten Gegenständen in der Zeit stets vorläufig und hermeneutisch revidierbar. Es ist das Scheitern einer reinen Phänomenologie an der Zeit, welches die Wendung zur hermeneutischen Phänomenologie nötig macht, und es ist die Notwendigkeit, den lebendig aufkommenden Sinn immer wieder neu in objektivierende Interpretationen zu überführen, die der hermeneutischen Phänomenologie ihren intrinsisch kritischen Sinn verleiht. Bei diesem zweiten Schritt ist aus unserer Sicht ein weiteres methodisches Moment von Bedeutung, das weniger bei Ricœur als bei László Tengelyi explizit zur Sprache gebracht wird.⁸⁵ Es handelt sich um den Gedanken, dass aus dem Fundus der – mit Ricœur gesprochen – Zugehörigkeit Denkfiguren interpretierend explizit herauszuarbeiten sind, die dann mit dem lebendig in der Erfahrung aufkommenden Sinn konfrontiert werden können. Damit dem kritischen Moment der hermeneutischen Phänomenologie voll zum Tragen verholfen werden kann, sind die in der Zugehörigkeit schlummernden Denkfiguren stets aufs Neue im Angesicht der jeweiligen Gegenwart

84 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutiques II*, Paris 1986, 43–81, hier: 57.

85 Vgl. die »Schlußfolgerungen« in L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht 2007, 341–352, hier insbesondere 348–352.

herauszuarbeiten, um vor dem Hintergrund ihres begrifflichen Rahmens den jeweils lebendig aufkommenden Sinn in eine dem Augenblick angemessene schöpferische Konstitution eines intentionalen Objektes zu überführen. Diese hermeneutisch-kritische Arbeit an den Phänomenen ist unabschließbar – wovon in letzter Instanz die erste Aporie der Zeit zeugt.⁸⁶

Das zweite Moment, welches uns spezifisch für Ricoeurs Erneuerung der Hermeneutik zu sein scheint, ist das, was Ricoeur selbst den post-hegelianischen kantischen Stil seines Denkens genannt hat. Er kommt in der Idee zum Tragen, dass an den Grenzen der um das Verstehen bemühten hermeneutisch-kritischen Arbeit an den Phänomenen ein ethisches Moment von Bedeutung ist, durch welches die Vielfalt, Offenheit und Revidierbarkeit der Interpretationen von dem Einzelnen jeweils entschieden und praktisch verantwortet werden muss. An die Stelle einer Aufhebung im Begriff in Anschluss an Hegel tritt die von Kant inspirierte Idee einer nur praktisch möglichen Begegnung der Grenzen des Verstehens. Wie wir gesehen haben, markieren alle drei Aporien der Zeit Grenzen des spekulativen Begreifens, was bei Ricoeur in jedem der drei Fälle dazu führt, an den Grenzen des Verstehens einer praktischen Verantwortung des Einzelnen eine zentrale Funktion zuzuschreiben. Trotz und gerade wegen der Unabschließbarkeit der Interpretationen ist das Moment einer Übernahme der Verantwortung für bestimmte Interpretationen in einem je bestimmten Moment des Lebens und der Geschichte zentral und unhintergebar.

An dritter Stelle ist ein Charakteristikum von Ricoeurs hermeneutisch-kritischer Phänomenologie zu nennen, welches uns abschließend auf die Frage nach dem Status seines Denkens führt. Wenige Jahre vor seinem Tod formuliert Ricoeur folgende Zeilen: »Es ist also in erster Linie das Rekapitulationsvermögen des Themas des fähigen Menschen [*homme capable*], welches mir, im Kontrast zur scheinbaren Zerstreuung meines Werkes, als ein Leitfaden erschien, ver-

86 Wir haben anderenorts einen Vorschlag gemacht, welche Phänomenologie der Sprache Ricoeur in seiner hermeneutisch-kritischen Phänomenologie vertritt und wie sich diese zu den Ansätzen von Husserl, Merleau-Ponty, Derrida und Adorno verhält. Vgl. I. Römer, *Phénomène et langage. Vers une phénoménologie herméneutique à partir de Paul Ricoeur*, in J.-C. Monod, N. Zambon (éd.), *Langages de la phénoménologie. Expression, description et rhétorique, de Husserl à Blumenberg*, Paris, 2022, 77–93.

wandt dem Leitfaden, den ich in jenen Jahren des Lernens bei Merleau-Ponty so sehr bewundert habe: das Thema des ›Ich kann‹.⁸⁷ Wenn sich aber Ricœurs Denken im Thema des *homme capable* konzentriert, der immer auch zugleich ein leidender Mensch ist, handelt es sich dann nicht letztlich um eine Anthropologie?⁸⁸ Wird die Phänomenologie in ihrer hermeneutisch-kritischen Variante bei Ricœur auf Anthropologie reduziert? Gilt für ihn damit die von Tugendhat geprägte Formel »Anthropologie statt Metaphysik«?⁸⁹

Ricœurs Denken scheint in Hinblick auf diese Frage in einer gewissen Zweideutigkeit zu verbleiben. Einerseits könnte die Hervorhebung jenes Leitfadens des *homme capable* so verstanden werden, dass es sich letztlich um Anthropologie oder wenigstens um anthropologisches Denken handelt. Andererseits jedoch scheinen Ricœurs umfangreiche Studien zum *homme capable* darauf zu führen, metaphysische Fragen neu zu stellen und zu beantworten. Uns erscheint die zweite Perspektive besonders vielversprechend und wir wollen sie abschließend skizzieren.

In Anschluss an Ricœurs eigene Formulierung eines posthegelianischen kantischen Stils kann sein auf den Aporien der Zeit basierendes Denken als eine nachhegelianische Weiterführung der kantischen Perspektive auf die Probleme der Metaphysik verstanden werden. Die Analysen des *homme capable* wären dann nicht in einer Anthropologie als Lehre vom fähigen und leidenden Menschen zusammenzufassen, sondern sie würden vielmehr die Propädeutik liefern, auf deren Basis gefragt werden kann, wie sich die Probleme der Metaphysik für eine hermeneutisch-kritische Phänomenologie stellen und welche Antworten sie in ihrem Rahmen erfahren können. Der Leitgedanke wäre dabei, in posthegelianischem kantischen Stil, dass die Möglichkeiten und Grenzen einer theoretischen Antwort auf metaphysische Probleme auszuloten sind, um an ihren Gren-

87 »C'est donc d'abord la puissance de récapitulation du thème de l'homme capable qui m'est apparu, par contraste avec l'apparente dispersion de mon œuvre, comme un fil conducteur apparenté à celui que j'ai tant admiré chez Merleau-Ponty durant ces années d'apprentissage: le thème du ›je peux‹«. P. Ricœur, *Promenade au fil d'un chemin*, Vorwort zu F. Toroldo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*, Padova 2000, 15–16.

88 Die Bedeutung dieser Frage hat Arun Iyer in seiner Rezension unseres Buches herausgestellt. Vgl. A. Iyer, Review of I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, in: *Husserl Studies* 29, Heft 2 (2013), 163–170, hier: 169 f.

89 E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.

zen praktische Antworten aufzuspüren. Der im Hintergrund sich bemerkbar machende Rahmen der Problemstellung scheint in der Tat derjenige zu sein, mit dem sich auch Kant selbst aus der Wolffischen Tradition heraus konfrontiert sah: eine *metaphysica generalis*, die nach der allgemeinen Bestimmung des Dinges als Dinges fragt, und eine *metaphysica specialis*, die nach Erkenntnissen der Seele, der Welt und Gott sucht. Ohne dass Ricœur selbst seine Analysen explizit auf diesen Rahmen einer metaphysischen Fragestellung bezieht, kann er unseres Erachtens doch der Sache nach bei ihm wiedergefunden werden. Befragen wir ein letztes Mal die drei Aporien der Zeit und die Perspektiven ihrer Beantwortung, nun in Hinblick auf ihre metaphysischen Implikationen.

Die erste Aporie der Zeit in der Gestalt, in welcher sie sich von Husserls Retentionsanalyse aus stellt, verweist auf den aporetischen Ursprung der zeitlichen Konstitution von ›etwas‹, welches dann in Wiedererinnerungen zu einem identischen, sinnhaft bestimmten Gegenstand gemacht werden kann. Ricœurs Analysen stellen keine ontologische Bestimmung des Gegenstandes als Gegenstandes in Aussicht, sondern scheinen vielmehr auf ein dynamisches Feld mannigfacher, aber miteinander verwobener regionaler Ontologien zu verweisen, in denen historische Gegenstände mit literarischen Gegenständen eine komplexe Beziehung eingehen und in denen jede regionalontologische Bestimmung eines Gegenstandes überdies offenbleibt. In Ricœurs Werk dominiert die Auseinandersetzung mit Geschichte und Literatur sowie mit den ihnen entsprechenden Wissenschaften, während die Frage nach der Natur und der Naturwissenschaft sekundär bleibt. Sein Gespräch mit dem Neurowissenschaftler Jean-Pierre Changeux sowie seine Auseinandersetzung mit Freud in *De l'interprétation* deuten zwar auf Perspektiven hin, in denen er seine Hermeneutik auf den Gegenstand der Natur hätte ausweiten können;⁹⁰ dies bleibt allerdings letztlich unausgeführt. Es stellt sich damit die offene Perspektive einer hermeneutisch-kritischen Phänomenologie mannigfacher regionaler, miteinander verwobener Ontologien, in denen die Gegenständlichkeit der jeweils regional spezifischen Gegenstände aufgrund der ersten Aporie der

90 J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris 1998, ²2008; P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 2006; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974.

Zeit niemals endgültig bestimmt werden kann. Keine *metaphysica generalis* des Dinges als Dinges wie bei Wolff, keine kritisch reduzierte Ontologie des Gegenstandes möglicher Erfahrung wie bei Kant, ja noch nicht einmal eine statische Mannigfaltigkeit regionaler Ontologien, sondern ein dynamisches, stets für Entwicklungen offenes Feld regionaler Ontologien, die zudem miteinander verflochten sind.

Von den stets vorläufigen Antworten auf die erste Aporie der Zeit gelangt Ricoeur über die menschliche Zeit zu der narrativen Identität, die ihre Grenzen wiederum in einer nur noch über das gehaltene Wort gesicherten Einheit des Selbst praktisch bewältigt. Entfernt können wir hierin die Frage nach der Seele wiedererkennen, die nach Kant einerseits nur noch durch eine Untersuchung der in der Zeit situierten Erlebnisse beantwortet werden kann und andererseits in der praktischen Philosophie einen neuartigen Platz erhält. Die Fragilität der Erzählung und im späteren Werk des Gedächtnisses, die Bedrohung durch Nächte personaler Identität, führen bei Ricoeur auf die praktische Instanz eines Versprechens, dieselbe zu bleiben, selbst dann, wenn sich alle theoretischen Gegebenheiten ändern sollten. Die Grenzen der narrativen Identität, die selbst schon eine nicht-spekulative Vermittlung der ersten Aporie der Zeit darstellt, können nur noch praktisch beantwortet werden.

Die zweite Aporie der Zeit sowie ihre Beantwortung kann als eine entfernte Wiederaufnahme des Problems der einen Welt verstanden werden. Für Kant ist die Welt in kritischer Sicht kein Ding, sondern er versteht »unter Welt de[n] Inbegriff aller Erscheinungen«. ⁹¹ Dieser Inbegriff oder, anders gesagt, diese Totalität aller Erscheinungen bleibt jedoch aufgrund der Offenheit empirischer Erfahrung in der voranschreitenden Zeit stets unvollständig und unabgeschlossen. Damit wird die Zeit Teil der Definition der Welt und verbürgt zugleich ihre Offenheit. Dies führt Kant dazu, den Begriff der Welt als eine regulative Idee zu bestimmen, anstatt ihm den Status einer objektiven Bestimmung eines in der Anschauung vollständig gegebenen Objekts zu verleihen. Diese Zeitlichkeit und Offenheit des kritischen Weltbegriffs erlaubt es jedoch, zwischen letzterem und Ricoeurs Frage nach der Einheit der Zeit und der Geschichte eine

91 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. J. Timmermann, Hamburg 1998, A 419/B 447.

Kontinuität auszumachen. Wie wir gesehen haben, ist auch nach Ricœur keine theoretische Erkenntnis des Kollektivsingulars der Einheit der Zeit möglich, sondern die in ihr sich formierenden Sinn-einheiten sind immer wieder aufs Neue narrativ zu vermitteln. Diese offene Vermittlung führte an ihren Grenzen auf die Notwendigkeit einer praktischen Antwort des Einzelnen, der dem spätesten Ricœur zufolge nach Momenten schwieriger Vergebung und momentanen Friedenszuständen der Anerkennung sucht.

Die dritte Aporie schließlich war diejenige eines unerforschlichen, durch phänomenologische Analyse und Reflexion uneinholbaren Grundes. Wir haben gesehen, dass Ricœur in vielfacher Weise versucht, sich diesem unerforschlichen Grund denkerisch zu nähern, wobei wir vor allem zwei Momente in den Vordergrund gestellt haben: Zum einen versteht er diesen Grund als uneinholbare Quelle schöpferischen Sinnverstehens, zum anderen sieht er in ihm eine Alterität walten, der die Gestalt eines ethischen Aufrufes zukommt. Kann aber diese doppelte Uneinholbarkeit mit ihrem einerseits theoretischen und andererseits praktischen Charakter nicht als Wiederaufnahme der kantischen Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Gottesproblem verstanden werden? Kants Kritik am *ens realissimum* entspringt der These, dass die Totalität aller sachhaltigen Bestimmungen (die in Gott als an einem Wesen vereint gedacht wird) von uns nicht erkannt werden kann, da aufgrund der Unabschließbarkeit empirischer Erfahrungen stets neuer Sinn aufzukommen vermag. Die Unerkennbarkeit Gottes als *ens realissimum* aber wird bei Kant durch eine ethische Bedeutung Gottes kompensiert. Ohne dass die Analogie an diesem Punkte weitergetrieben werden könnte, geht es doch Ricœur ebenfalls darum, der Unerforschlichkeit des Ursprungs der Zeit letztlich durch eine praktische Übernahme von Verantwortung zu begegnen, die darauf ausgerichtet ist, den Tendenzen des Umschlags des lebendigen Sinngeschehens in verfremdende Distanzierung entgegenzuwirken.

Angesichts dieser Ausprägung von Ricœurs posthegelianischem kantischen Stil in Hinblick auf die drei Aporien der Zeit kann vielleicht durchaus davon gesprochen werden, dass er implizit die kantische Traditionslinie einer kritischen Auseinandersetzung mit der *metaphysica generalis* sowie mit der *metaphysica specialis* fortführt, wobei an den Grenzen des theoretischen Verstehens praktische Antworten notwendig werden. Es scheint daher letztlich nicht

unmöglich, sein Denken in die Geschichte des Fragens nach der Metaphysik und ihrer Kritik einzuordnen. Seine Erneuerung der Hermeneutik in Gestalt einer hermeneutisch-kritischen Phänomenologie vor dem Hintergrund der drei Aporien der Zeit würde in diesem Falle nicht in eine Anthropologie führen. Das Fragen nach dem *homme capable* hätte vielmehr den Status einer kritischen Propädeutik zu einer neuartigen Erörterung metaphysischer Probleme. Ricœur scheint sich nicht als Metaphysiker zu verstehen – aber sein Denken vermag der Phänomenologie in ihrer hermeneutischen Gestalt eine neue Perspektive zur Erörterung metaphysischer Fragen zu eröffnen.