

Vorwort

Eine Zeit lang schien es, als habe uns ›die Zeit‹ rückhaltlos erfasst. Zwar wusste seit Augustinus niemand anzugeben, was ›die Zeit‹ überhaupt ist – wie bis heute endlos wiederholt wird, als ob es sich um eine besonders tiefsinnige Einsicht handeln würde, ohne dass man die *Was-Frage* selbst eigens befragen müsste. Dabei wussten die Menschen seit jeher um ihre Sterblichkeit, die Vergänglichkeit und Korruptierbarkeit aller Dinge, also darum, *wie* ihnen Zeit widerfährt. Wer mit Platon oder noch mit Plotin vom Anderen der Zeit einen Begriff hatte, mochte sich mit ihm über all das hinwegtrösten, was man später als Negativität der Zeit-Erfahrung bezeichnet hat. Wie kein anderer hat Boethius dafür die Vorlage geliefert, als die antike Welt endgültig zu verfallen begann. Nachdem er »in die Schule der Widerwärtigkeit« gegangen war, suchte er »am Verfehlten das Richtige abzulesen«, nämlich den Sinn philosophischer Anamnese, die sich nur an das Beständige, Substanzielle, der Zeit nicht Ausgesetzte zu erinnern braucht, so scheint es, um sich auch in der Trostlosigkeit der Gefangenschaft – sei es in einem Kerker, sei es im In-der-Welt-sein selbst – noch eines »Festen, Bleibenden wie eine[r] Heimat« versichern zu können.¹ Dabei war die Aussicht auf metaphysischen Trost nur ein Grund mehr, sich mit ›der Zeit‹ nicht weiter abzugeben. Sie – ›die Zeit‹ selbst, die noch Kant Ricœur zufolge für »unsichtbar« hielt – blieb lange eine Angelegenheit von Spezialisten, vor allem von Physikern und Kosmologen, die bis heute für die Genesis der kopernikanischen Welt verantwortlich zeichnen, folgt man Hans Blumenbergs einschlägigen Rekonstruktionen dieses Zusammenhangs. Dann aber kam mit dem Anbrechen der sogenannten Neuzeit anscheinend doch ihre hohe Zeit, genauer: seit dem Einsetzen der Moderne, die alle(s) und jede(n) verzeitlicht vorstellte, wenn man den Historikern dieser Zeit Glauben schenken

1 Boethius, *Trost der Philosophie*, übers. u. hrsg. v. K. Büchner. Mit einer Einführung von F. Klingner, Stuttgart 1971, 21, 25, 81.

darf. Viele von ihnen betrachten eben die Zeit (bzw. Epoche), die ›der Zeit‹ derart hohes Gewicht beimaß, inzwischen als abgelaufen, überwunden oder nicht mehr aktuell. An die Stelle ›der Zeit‹ sei inzwischen ›der Raum‹ getreten (bis auch das wieder ›Vergangenheit‹ sein wird...).

Demnach würde zwar ›die Zeit‹ weitergehen und womöglich sogar ›herrschen‹, wenn nicht über alle Dinge, Sterne wie Galaxien und über die Evolution der Lebewesen, dann doch über uns, die wir von ihr wissen, wie Michael Theunissen in der Überzeugung behauptet hat, niemand könne das wollen und sich damit abfinden. Aber es wären Auswege wenn nicht aus ›der Zeit‹, dann doch aus einer inzwischen zu historisierenden, für viele bereits vergangenen Epoche möglich geworden, die der Ausrichtung auf ›die Zeit‹ derart großes Gewicht beimaß wie die Moderne.

Unversehens gerät eine solche Beschreibung in eine kaum zu kontrollierende Vielfalt von Bedeutungen des Begriffs Zeit. Handelt es sich bei der Rede von ›der Zeit‹, von einer (stets erst im Nachhinein abgeschlossen erscheinenden) *historischen* Zeit (bzw. Epoche wie der Neuzeit oder der Moderne) und von einer *Verzeitlichung*, die die Menschen selber bewerkstelligen, indem sie alles und jede(n) primär der Zeit überantwortet begreifen, indem sie ihrem Ablauf und Vergehen großes Gewicht beimessen und indem sie sich daran auch orientieren, nicht mindestens um dreierlei? Und zersplittert diese Verzeitlichung bei näherem Hinsehen nicht ihrerseits in eine Vielzahl von Zeiten, darunter auch regionale wie die der Alltäglichkeit gewohnter Verrichtungen oder mehr oder weniger beschleunigter Arbeit, die immerhin Unterbrechungen zulassen – und zwar derart radikal, dass es manchen möglich erschien, ›die Zeit‹ in der Zeit des Innehaltens, des Verweilens und purer Gegenwärtigkeit aufzuheben?

Ricœur wusste um diese Zersplitterung und um die historische Erforschung einer Vielzahl von sozialen, Arbeits-, Wochen- und Jahres-›Zeiten‹. Doch philosophisch ließ er sich auf seinen verschlungenen Wegen von der interpretierten Zeit der unvordenklichen Ursprünge, der Mythen und Mythologien zur Erzählung als allgemeinem Paradigma der Narrativität, deren rudimentärste Form er selbst aus dem Ticken einer Wanduhr glaubte heraushören zu können, von zwei Vorstellungen leiten, die uns heute vergleichsweise arm und leer vorkommen mögen: von der kosmologischen Zeit der Physik einerseits und von der Zeitlichkeit des inneren Zeitbewusstseins

andererseits. Fällt die Erzählung als allzu menschliche Angelegenheit zwischen beiden ›Zeiten‹ hindurch? Weit gefehlt, antwortet Ricœur, der ihr zutraut, das ›aporetische‹, anders nicht zu bewältigende Missverhältnis zwischen einer Zeit, in der unser Leben wie alles andere abläuft, einerseits und einer Zeit andererseits, die wir kraft unseres Bewusstseins selbst stiften, zu überbrücken. Gelten wir im einen Fall als real verzeitlicht und ›der Zeit‹ rückhaltlos ausgeliefert, so scheinen wir im anderen Fall selber die Zeit zu zeitigen, zumindest die Zeitlichkeit unseres Daseins, wie Heidegger, Husserl anbietend, einwenden wird. Kann beides zutreffen? Der Spur dieser Fragen geht im Folgenden zuerst Inga Römer nach, indem sie das Problem aufwirft, ob Ricœur mit seinem zeitphilosophischen Ansatz auch den Weg in eine neuartige Hermeneutik bahnt. Patrick Eberts anschließender Beitrag lässt sich so lesen, dass er diese Frage mit Blick auf radikale, unaufhebbare Alterität verschärft.

Steht bis hierher die Zeit in ihren verschiedenen Bedeutungen im Vordergrund des Interesses, so verlagert sich dieses anschließend auf den Begriff der Geschichte. Im Rückgang auf Kant, Hegel und Husserl wird bei Tanja Stähler, Alexander Kozin, Tim-Florian Steinbach und in Tereza Matějčková's zweitem Beitrag Ricœurs Verhältnis zu teleologisierendem Denken befragt. Unter dem Vorzeichen weitestgehender Absage an jegliche Geschichtsteleologie stehen die anschließenden Beiträge zur Zeitstruktur historischer und poetischer Geschichten bei Ricœur (Kurt Röttgers) sowie zur unhintergehbaren Pluralität der Zeitstrukturen (Dimitri Ginev) und zum Paradox der verlorenen Zeit bei Paul Ricœur und Marcel Proust (Walter Schweidler).

Versteht man Ricœurs Denkentwicklung so, dass sie sich bereits frühzeitig, in seiner Auseinandersetzung mit Husserls *Krisis* und mit der Hegel-Renaissance im Frankreich der 1950er Jahre immer mehr von jeglicher teleologisierenden Geschichtsphilosophie abwendet, so bleibt als legitimer Kandidat der Auseinandersetzung mit allen Fragen der Geschichte, die mit ihren Mitteln Zeit zum Vorschein bringen soll, neben der Hermeneutik der Narrativität im Grunde nur noch eine Historik übrig. So stellt es sich jedenfalls im Rückblick auf Johann G. Droysens klassische Grundlegung einer Theorie der Geschichte mit Reinhart Koselleck diesseits des Rheins dar (Beitrag d. Vf. zum Verhältnis von Historik und Hermeneutik, Geschichtlichkeit und Geschichte).

Ricœur schließt an diesen Problemstand (wie vor ihm bereits Raymond Aron und Henri-Irénée Marrou) weit mehr als die meisten seiner französischen und amerikanischen Zeitgenossen an und erweist sich so einmal mehr als unvergleichlicher Brückenbauer. Das gilt auch für das Verhältnis zwischen der von Heidegger und Gadamer vertretenen Ontologie der Geschichtlichkeit und einer Epistemologie der Geschichte als Wissenschaft, die sich auf der Grundlage menschlicher (Selbst-)Bezeugung und mittels der durch sie verbürgten Zeugnisse sowie mit Blick auf die »Wirklichkeit der Vergangenheit« Rationalitätsansprüchen stellen muss (siehe dazu die Beiträge von Pascal Delhom und Hendrik Stoppel) – auch und gerade dann, wenn sie in Spielräume kollektiven und kulturellen Gedächtnisses hineinwirken soll. Dort stellen sich allerdings nicht nur historiografische, sondern darüber hinaus auch ›klinisch‹ anmutende Probleme traumatischen Affiziertwerdens, polemischer Politisierung kollektiver Vergangenheitsbezüge und moralischen Vergessens, auf das Ricœur als nach wie vor auf Versöhnung gestimmter Denker keinesfalls verzichten will – wobei er diesen Begriff allerdings deutlich von Hegel abweichend versteht. Infolgedessen geraten andere Herausforderungen einer Kultur der Erinnerung (Beitrag d. Vf.) und einer Topographie des Gedächtnisses (Annika Schlitte) zwar nicht ganz in den Hintergrund, aber Vorrang hat doch das Offenhalten wenigstens einer Perspektive auf ein moralisches Vergessen, das dazu beitragen könnte, die (bisherige) Geschichte zu »defatalisieren«, sofern das nachträglich noch denkbar erscheint. Nicht umsonst beendet Yvanka Raynova mit ihrem zweiten Beitrag den Durchlauf durch diese Problemfelder, indem sie unter der Überschrift *Verantwortung jenseits von Schuld* auf die Thematik ihres ersten Beitrags (siehe Bd. I) zurückkommt.

Fast könnte es somit den Anschein haben, als würde sich auf diese Weise ein großer Kreis eines intellektuellen Lebensweges schließen.² Doch so sehr wir auch immer an zyklisch anmutenden Zeitstruktu-

2 Das gilt auch für Ricœurs späte, von Thiemo Breyer knapp kommentierte Dialoge mit dem Neurowissenschaftler Jean-Pierre Changeux unter dem bezeichnenden Titel *Ce qui nous fait penser* (1998). Schon das frühe Werk *Le volontaire et l'involontaire* pflegte ja das Gespräch mit den Humanwissenschaften. Von deren Seite aber werden solche Dialoge heute weit weniger gesucht. Grund genug, die wissenschaftsaffine und -kritische Dimension von Ricœurs existenzieller, interpretativer und praktisch ausgerichteter Philosophie unter Einbeziehung der

ren Anteil haben mögen, die menschliche Existenz weist doch einen irreversibel zum Tod hinweisenden Gradienten auf. Wird es sich auch bei Ricœur – wieder – um den eigenen bzw. je-meinigen Tod handeln, von dem die Philosophen so viel Aufhebens gemacht haben, weitgehend ohne dass ihnen diejenigen, die ihn (einschließlich der jeweiligen Umstände) überleben müssen, in den Blick gekommen sind?

Wer Ricœurs spät verfasste nachgelassene Notizen zum Tod liest, wird mit Artur Boelderl und Cathrin Nielsen, die sich ihnen abschließend widmen, zu einem anderen Eindruck kommen: Nicht umsonst lautet die letzte Überschrift ganz passend und mehrdeutig: *Überleben im Anderen*. Sollte Ricœur, der Autor des immensen Werkes, dem man hier gerecht zu werden versucht, in denjenigen ›überleben‹, die sich mit seinen hinterlassenen Schriften auseinandersetzen? Hat er nicht auf jegliches Überleben solcher und anderer Art explizit »verzichtet«? Gewährt, allgemeiner gesprochen, gerade der Verzicht darauf, die nach uns Kommenden noch irgendwie behelligen zu wollen, denjenigen, die ihnen vorangegangen sein werden, eine Art Überleben? Droht so alles wieder in eine subtile Ökonomie einzuscheren, in der sich noch die ärgste Verausgabung und Verschwendung, noch der radikalste Verzicht und der endgültigste Abschied amortisieren könnten? Würde auf diese Weise jede radikale (einseitige) ›Gabe‹ eines Lebens, sei es als empfangene, sei es als weitergegebene, unmöglich?

Ein wie auch immer gearteter Abschluss dieser radikalen Fragen wird hier nicht angestrebt. Im Gegenteil: sie sollen nur um so nachdrücklicher zum Vorschein kommen dürfen, damit es am Ende nicht wieder mit William Shakespeare heißt: *Words, Words, Words ...* – oder Bücher über Bücher, in denen jede Philosophie sich selbst begräbt und ihr anfänglicher *status nascendi* nicht einmal mehr erkennbar sein dürfte.

Human- und Kulturwissenschaften auf deren aktuellem Problemniveau ganz neu zu bedenken und sie nicht etwa als Nebensache abzutun.

